

De quelqu'un qui supporte la douleur avec courage, on dit qu'il fait preuve de stoïcisme. Un bon vivant est souvent qualifié d'épicurien et notre époque se voit parfois reprocher son scepticisme. Le langage courant conserve ainsi comme un écho lointain et déformé des doctrines philosophiques hellénistiques, celles apparues après qu'Alexandre eut imposé son pouvoir à une grande partie du monde.

Longtemps ces systèmes, dont l'influence sur la pensée philosophique et religieuse de l'Occident fut en réalité immense, ont été considérés comme le parent pauvre de la philosophie ancienne, parce que l'injustice de la transmission des œuvres du passé a fait que nous ne possédons que des témoignages lacunaires ou tardifs. Mais dans ces dernières décennies le scepticisme, l'épicurisme et le stoïcisme ont suscité un vif intérêt, qui s'est traduit par la publication d'un grand nombre d'éditions et de recherches. Il n'est pas excessif de dire que l'image de la philosophie hellénistique en a été ainsi considérablement renouvelée. Cet ouvrage a pour finalité de présenter le plus clairement possible des doctrines que l'on aurait pu croire réservées à quelques spécialistes et qui, au fur et à mesure que nous les connaissons mieux, apparaissent de plus en plus proches des inquiétudes et des espoirs des hommes de notre temps.

Carlos Lévy est professeur à l'Université de Paris-XII (Créteil), où il dirige le Centre de recherches sur la philosophie hellénistique.

Série *Antiquité* dirigée par Paul Demont.



9 782253 905370

42/0537/3

Code prix **LP11**

Dépôt légal Impr. 4967C-5 Éd. 2481 06/1997

Carlos Lévy

Les Philosophies hellénistiques



Philosophie et écoles philosophiques
Pyrrhon et la révélation du scepticisme
Épicure et l'épicurisme
Le stoïcisme
La Nouvelle Académie
et le néopyrrhonisme



références

INÉDIT ■ Philosophie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

■ Histoire générale

ANDRÉ BURGUIÈRE,
CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER,
MARTINE SEGALEN,
FRANÇOISE ZONABEND (*sous la direction de*),
Histoire de la famille (3 vol.)

GEORGES DUBY, ROBERT MANDROU,
JEAN-FRANÇOIS SIRINELLI (*avec la participation de*),
Histoire de la civilisation française (2 vol.)

JEAN FAVIER
Les Grandes Découvertes
d'Alexandre à Magellan

Histoire de France

JEAN FAVIER (*sous la direction de*),
Tome 1. *Les Origines (avant l'an mil)*
par KARL FERDINAND WERNER

Tome 2. *Le Temps des principautés (de l'an mil à 1515)*
par JEAN FAVIER

Tome 3. *La France moderne (de 1515 à 1789)*
par JEAN MEYER

Tome 4. *Les Révolutions (de 1789 à 1851)*
par JEAN TULARD

Tome 5. *La France des patriotes (de 1851 à 1918)*
par FRANÇOIS CARON

Tome 6. *Notre siècle (1918 à 1991)*
par RENÉ RÉMOND

LES PHILOSOPHIES HELLÉNISTIQUES

LE LIVRE DE POCHE

La suite en fin de volume.

INTRODUCTION

La philosophie hellénistique est celle qui s'est développée entre la mort d'Alexandre (323 av. J.-C.) et la disparition du royaume lagide d'Égypte en 30 av. J.-C. Le premier à utiliser l'adjectif « hellénistique » pour désigner cette période fut, au milieu du ^e (De siècle, l'historien allemand J.G. Droysen, qui consacra une oeuvre importante à Alexandre et à ses successeurs. Du point de vue historique, le passage de l'époque classique à l'époque hellénistique est marqué par des *événements* d'une importance considérable. Après la conquête par Alexandre de territoires immenses, ses lieutenants fondèrent des dynasties qui régnèrent sur la Grèce, une grande partie de l'Asie et l'Égypte. Le modèle de la *polis*, si intimement lié à la civilisation grecque, ne disparut pas, mais perdit beaucoup de sa substance au profit de grands ensembles étatiques, dans lesquels coexistaient des populations très variées, les phénomènes d'acculturation étant d'intensité variable. Les voyages, les échanges devinrent plus faciles, en même temps qu'apparaissaient des formes artistiques nouvelles et une culture accordant une place considérable à l'érudition, à la réflexion sur les grandes oeuvres du passé.

La philosophie a-t-elle fidèlement reflété la mutation du politique ? Aristote, précepteur d'Alexandre, est aux yeux des historiens de la philosophie un philosophe classique, tandis que Pyrrhon, qui élaborait son système après avoir accompagné le souverain en Asie, est un philosophe hellénistique.

Illustration de couverture : mosaïque d'Autun (II -III^e siècle ap. J.-C.) représentant le philosophe épicurien Métrodore. Le texte grec, mutilé, reproduit la *Sentence vaticane* 14.

Carlos Lévy est professeur à l'Université de Paris-XII (Créteil), où il dirige le Centre de recherches sur la philosophie hellénistique et romaine.

Le propos de Hegel paraît donc se vérifier pleinement : « La philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de transformation ». La chouette de Minerve, « qui ne s'envole qu'au début du crépuscule », est donc arrivée une fois encore après l'événement. Pyrrhon suit Alexandre, dans tous les sens que l'on peut donner à ce verbe. Mais si cette succession est aussi une détermination, que reste-t-il de cette liberté de penser sans laquelle le philosophe paraît perdre tout sens ?

Il y a une lecture possible des doctrines hellénistiques dans laquelle la philosophie n'est qu'une métaphore du politique. L'opposition entre ces doctrines systématiques et la pensée de Platon, rebelle à ce type d'organisation, reflète alors l'opposition entre l'espace unifié — au moins en théorie — des monarchies lagide ou séleucide et le tissu discontinu des cités indépendantes de la Grèce classique. Au philosophe chercheur, image du citoyen, on sera en droit d'opposer le sage accompli, image de la toute-puissance du souverain. L'ouverture du stoïcisme comme de l'épicurisme vers l'autre, qu'il s'agisse de l'étranger, de la femme ou de l'esclave, inscrit dans le concept l'éclatement des frontières consécutif à la conquête. Le fait même que les écoles, bien qu'athéniennes, accueillent des étrangers et ont même été souvent dirigées par eux paraît faire de ces institutions l'image en miniature du cosmopolitisme hellénistique.

Néanmoins une telle approche, qui aboutit à de séduisantes mises en parallèle, pêche par la distinction simpliste entre un élément actif (le politique) et un élément simplement réactif (la philosophie). Or on sait que la philosophie a aussi informé — parfois malgré lui — le politique, le précepteur d'Aristote auprès d'Alexandre pouvant être considéré à cet égard comme révélateur de la complexité des sources de la civilisation hellénistique. De surcroît, on est en droit de se poser le problème de l'unité de la philosophie hellénistique.

1. Préface des *Principes de la philosophie du droit*, trad. J. Hippolyte, Paris 1940, 1, p. 32.

En effet, non seulement les controverses entre les écoles furent souvent d'une grande âpreté, mais il y eut à l'intérieur de la plupart de ces institutions des phénomènes de dissidence. Les tentatives pour mettre évidence des schémas communs furent elles-mêmes inspirées par la polémique, qu'il s'agisse des multiples accusations de plagiat, ou du résumé réducteur des opinions sur le souverain bien, appelé *diuisio carneadia*, dont nous verrons plus tard qu'il était avant tout une arme antistoïcienne. C'est seulement au I^{er} siècle av. J.-C. que l'on s'intéressera, sur fond de polémiques atténuées, à ce qu'il peut y avoir de commun entre des pensées apparemment opposées. Le dernier livre des *Tusculanes* de Cicéron est à cet égard exemplaire.

Il faut donc aller plus avant dans l'exploration du concept de philosophie hellénistique. La ligne de partage n'est pas celle qui sépare le dogmatisme du scepticisme, car, aussi paradoxal que cela puisse paraître, le pyrrhonisme est à bien des égards plus proche du stoïcisme et de l'épicurisme que de la Nouvelle Académie, pourtant elle aussi considérée comme « sceptique ». Dans les philosophies pyrrhonienne, stoïcienne et épicurienne, on trouve la même référence à la nature (*phusis*). Certes, il n'y a rien de commun entre la nature parfaitement rationnelle des Stoïciens, celle, atéléologique, des Epicuriens, ou encore celle de Pyrrhon, faite d'un équilibre d'apparences contradictoires, mais ces trois systèmes considèrent la *phusis* comme la norme de toute vie philosophique, alors que pour les Néoacadémiciens, et en tout cas pour Carnéade, elle est aussi — et peut-être principalement — source d'irrationalité et de violence. Ces doctrines évidemment excluent donc toute forme de transcendance. Elles ont également ceci de commun qu'elles envisagent comme possible la réalisation d'un bonheur absolu. Bien sûr, les Stoïciens affirment que le sage parfait est plus rare encore que le Phénix, bien sûr Pyrrhon dit qu'il est difficile de « se dépouiller de l'homme », bien sûr les Epicuriens eux-mêmes n'ignorent pas combien il est difficile de lutter contre la douleur, et néanmoins l'époque hellénistique fut celle où une majorité

de penseurs estimaient que la perfection était de ce monde. Perfection d'autant plus concrètement présente qu'elle fut incarnée aux yeux de leurs disciples par Pyrrhon et par Épicure, comparés à des dieux vivant parmi les hommes. Ajoutons encore qu'aucune des écoles hellénistiques n'a pensé que le politique pouvait être le champ privilégié de cette perfection. Si on laisse de côté la dimension utopique inhérente au stoïcisme des origines, les philosophes hellénistiques ont, d'une manière générale, considéré l'engagement dans la vie de la cité beaucoup plus comme une source de maux que comme la voie d'accès à la vertu et au bonheur. Cela ne les a pas empêchés d'accepter parfois des fonctions de représentation, l'ambassade à Rome en 155 av. J.-C. de l'Académicien Carnéade, du Stoïcien Diogène de Babylone et du Péripatéticien Critolaos en étant l'exemple le plus célèbre.

La philosophie hellénistique a hérité de Platon et d'Aristote cette réalité dont nous avons encore du mal à appréhender tous les aspects, l'école philosophique. Le terme *scholè* (Glucker, 1978, p. 160-161) signifie originellement « le loisir », puis il a pris le sens d'« occupation studieuse », de « cours » ou de « conférence », avant de désigner plus précisément l'école philosophique. Il est concurrencé dans les témoignages par *diatribè*, dont le sens premier était « passe-temps », et qui a signifié ensuite « la conversation », avant de prendre un sens institutionnel. Les travaux de Lynch (1972) et de Glucker ont montré que, contrairement à ce que l'on a cru pendant longtemps, l'école n'avait pas en tant que telle de personnalité juridique. Communauté humaine responsable d'une tradition, l'école n'est pas seulement un lieu d'enseignement. Chacune de ces institutions pratique un certain nombre de rites, par exemple la commémoration dans le Jardin de la naissance d'Épicure ou de la mort de chacun des membres de sa famille. Pour toutes les écoles, la désignation du scholarque qui la dirigera aussi longtemps qu'il sera en vie — sauf si lui-même, s'estimant trop âgé, préfère céder la place à un de ses disciples, comme ce fut le cas pour Car-

néade — constitue un moment essentiel de la vie de la communauté. Le scholarque est tantôt choisi par son prédécesseur, comme ce fut le cas pour Speusippe, placé à la tête de l'Académie par Platon lui-même, ou élu par ses pairs. Le plus souvent, cependant, l'élection confirme la primauté d'un personnage qui s'était déjà imposé comme le plus brillant ou le plus fidèle des disciples.

Reste la question essentielle : que cherche le philosophe hellénistique ? Est-il un universitaire, l'homme d'un savoir abstrait, ou bien un individu engagé dans un itinéraire spirituel jalonné de ces exercices dont P. Hadot (1995) a montré l'importance pour toute la philosophie antique ? A vrai dire, les deux orientations coexistent avec des intensités variables selon les périodes et les écoles. Si on ne peut nier que le pyrrhonisme ait été une ascèse vécue, orientée vers l'indifférence absolue, et l'école épicurienne avant tout une communauté de vie, il est également exact que dans les écoles hellénistiques s'élabore de manière parfois confuse une attitude que l'on pourrait qualifier de pré-scientifique, marquée par l'émergence d'une recherche philologique et historique dans le domaine de la philosophie. La nature systématique de ces doctrines, qui prétendaient donner une réponse totale et absolue, et l'adhésion à la fois intellectuelle et existentielle que supposait l'entrée dans une école étaient certes des garanties contre ce que P. Hadot (p. 268) a appelé « l'ambiguïté » d'un discours philosophique qui, croyant être auto-suffisant, se couperait de l'existence philosophique. Cependant à cette logique interne, doublement unitaire, puisqu'elle réside dans l'accord du sujet avec lui-même et avec son école, s'oppose le déchirement qui naît de ce que la prétention du système à la vérité se trouve confrontée aux certitudes d'autres systèmes tout aussi dogmatiques ou aux interrogations des sceptiques. Les écoles hellénistiques sont en perpétuelle confrontation les unes avec les autres et l'harmonie entre discours et existence a souvent comme limite la présence de l'autre. Aussi soucieux soit-il de parvenir à la sérénité intérieure et quelles que soient ses proclamations sur le lien

d'affection qui doit unir tous les hommes, le philosophe hellénistique s'emporte et fait preuve d'une grande agressivité — le cas d'Epicure est à cet égard très significatif — lorsqu'il rencontre l'opposition de ceux qui soutiennent une doctrine autre que la sienne. Il serait erroné de n'y voir qu'un élément anecdotique, d'abord parce que la controverse et parfois l'invective occupent une fraction nullement négligeable des témoignages concernant les pensées hellénistiques. Et surtout la réaction irritée, voire exaspérée, que provoque la résistance de l'adversaire cède progressivement la place à un intérêt qui, quelles que soient ses motivations premières, donne naissance à un savoir sur l'autre. Le Stoïcien Chrysippe devient, de l'aveu même de ses adversaires, un expert en arguments sceptiques. L'Epicurien Philodème se fait historien des écoles philosophiques. La classification carnéadienne des opinions sur le souverain bien, d'instrument polémique qu'elle était à l'origine, finit par être utilisée comme simple moyen d'exposition des doctrines sur le souverain bien. Du philosophe hellénistique naît l'historien de la philosophie.

Le petit livre que nous proposons n'a d'autre ambition que de mettre à la disposition du public des connaissances précises sur les philosophes que nous venons d'évoquer. Seule une partie infime des écrits philosophiques hellénistiques nous est parvenue, le plus souvent à travers la tradition romaine et les commentateurs tardifs. Nous savons cependant beaucoup de choses sur ces systèmes, notamment grâce au développement considérable des recherches dans ces deux dernières décennies. Compte tenu du nombre de pages dont nous disposions, il nous a fallu faire des choix. Nous avons laissé entièrement de côté l'école péripatéticienne et la mouvance cynique. La première s'étiola après le scholarquat de Straton, qui succéda à Théophraste vers 287 av. J.-C. Les successeurs de Straton (Lycon, Ariston de Céos) se consacrèrent plus à l'éloquence ou à l'histoire qu'à une recherche véritablement philosophique. Très différent est le cas du

cynisme', qui joua un rôle de précurseur. Diogène de Sinope (412/403-324/321), dont on connaît la brutale franchise face à Alexandre, a ouvert la voie aux systèmes hellénistiques en prônant un bonheur individuel fondé sur l'accord avec la nature, ce qui le conduisait à une critique acerbe des conventions sociales et des valeurs traditionnelles, considérées comme illusoires. Par l'opposition qu'il établit entre le bien moral et les faux biens, par sa référence à la loi naturelle, par son cosmopolitisme, le cynisme annonce le stoïcisme. Par sa critique de la religion populaire et son refus du providentialisme, il est en avance sur l'épicurisme. De ce fait le cynisme, qui n'a jamais constitué une école, doit être considéré comme un mouvement philosophique pré-hellénistique plus que comme une philosophie véritablement hellénistique.

Nous n'avons donné qu'un nombre extrêmement limité de références, car il ne s'agit pas ici d'un livre d'érudition. Ceux qui voudront en savoir plus se reporteront à l'ouvrage déjà classique d'A.A. Long et D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers* (1986), ou à la monumentale encyclopédie : *Die hellenistische Philosophie* (1995), éditée par H. Flashar, ainsi qu'aux divers ouvrages que nous citons dans une bibliographie qui ne prétend nullement à l'exhaustivité. Dans le corps du livre nous renvoyons à ces ouvrages en mentionnant seulement le nom de leur auteur, la date de parution et le numéro de la page. Dans certains cas, nous utilisons les abréviations explicitées dans la bibliographie.

Je tiens à remercier A. Gigandet et P. Demont pour leur relecture et leurs précieux conseils ainsi que M.-P. Noël pour sa suggestion d'illustration de la couverture.

2. Sur le cynisme ancien, nous renvoyons au livre de M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, 1986.

I

PYRRHON ET LA RÉVÉLATION SCEPTIQUE

Chacun croit savoir ce qu'est un sceptique, la définition la plus communément acceptée étant celle qui fait de lui un homme qui pratique le doute sur toute chose. Mais quand on s'interroge sur l'histoire de cette attitude philosophique, les choses apparaissent infiniment moins simples. La philosophie étant indissociable du doute, il n'est guère difficile de trouver des éléments sceptiques chez les Présocratiques ou chez Platon. A la question de savoir qui donna le premier une forme systématique à ce qui existait jusqu'alors de manière diffuse, la tradition philosophique et littéraire a pendant longtemps répondu en évoquant le nom de Pyrrhon. Significative à cet égard est l'affirmation de Pascal : « sceptique pour pyrrhonien ». Mais l'un des acquis majeurs de la recherche récente dans le domaine de la philosophie ancienne a été de renouveler complètement l'image de Pyrrhon, en mettant en évidence des éléments présents dans nos meilleures sources, mais que l'on avait négligés parce que l'on avait confondu le pyrrhonisme originel et le néopyrrhonisme qui fut développé par Enésidème au I^{er} siècle av. J.-C. Le Pyrrhon révélé par ces recherches est à certains égards plus proche du défenseur d'une éthique de l'indifférence absolue évoqué par Cicéron que du personnage dont Sextus Empiricus fait la figure emblématique du scepticisme. Le scepticisme n'a donc pas été une création de Pyrrhon.

Celui-ci a sans doute contribué à son élaboration, mais sa part d'élaboration apparaît aujourd'hui bien moindre que celle la Nouvelle Académie ou d'Enésidème.

Vie de Pyrrhon

Pyrrhon fut le premier philosophe hellénistique et il a avant les Epicuriens ou les Stoïciens exprimé l'idéal d'une sérénité absolue, résultant de la compréhension par l'homme de ce qu'est réellement la nature des choses. Mais à la différence des fondateurs du Portique et du Jardin, il ne créa pas une structure d'enseignement ayant vocation à durer et il se contenta d'avoir autour de lui de manière informelle des élèves, parmi lesquels Nausiphane et surtout Timon de Phlionte, dont les rares fragments constituent pour nous la source la plus sûre pour la connaissance du pyrrhonisme. Comme les représentants les plus illustres de l'autre version du scepticisme hellénistique, Arcésilas et Carnéade, il se refusa à écrire. Sans doute faut-il y voir à la fois une preuve de la prégnance du modèle socratique et l'expression de la crainte de voir la pensée figée en dogme par l'écrit.

Pyrrhon naquit, vers 360 av. J.-C., à Elis, bourgade proche d'Olympie. Il fut d'abord un peintre désargenté, avant de s'intégrer à l'expédition d'Alexandre, qui lui permit d'être confronté à la sagesse des gymnosophistes indiens, dont l'impassibilité semble l'avoir beaucoup marqué. Cet épisode constitua sans doute un moment important pour la constitution de sa pensée, puisque Diogène **Laërce** (1^{er} D.C.) établit explicitement un lien entre la rencontre avec les Indiens et l'élaboration de son scepticisme. Comme les autres membres de l'expédition, il fut probablement frappé par l'impassibilité avec laquelle le brahmane Calanos s'immola sur un bûcher. L'influence indienne est cependant difficile à évaluer (Declava Caizzi, pp. 142-143), car elle fut perçue et pensée par des hommes qui l'interprétaient, plus ou moins confusément, comme une forme extrême des concepts de la sagesse

grecque, et notamment de l'indifférence préconisée par les Cyniques. Cependant Pyrrhon fut le seul philosophe hellénistique pour qui la fin morale fut une expérience avant de devenir une doctrine. Contrairement au Stoïcien Zénon, qui reconnaissait le caractère exceptionnel de la sagesse et à Epicure, qui construisit son système en même temps qu'il devenait modèle de vie pour les autres, Pyrrhon se trouva confronté, en dehors du monde des écoles, à cette parfaite insensibilité dont il devait faire le but, le *telos* de sa philosophie.

De retour à Elis, il vécut avec sa *sœur*, se consacrant à la philosophie, et, en dépit d'un comportement souvent excentrique, il reçut de ses concitoyens la prêtrise suprême. L'estime qu'on lui portait était même si grande qu'après sa mort on lui construisit une statue, qui se trouvait encore dans le portique de la place du marché lorsque Pausanias visita Elis (12 D.C.). On ne peut qu'être frappé par la popularité d'un personnage qui aurait fort bien pu être considéré comme un marginal encombrant. Socrate avait été condamné à mort, Pyrrhon fut statufié. À l'époque hellénistique, précisément parce que l'enjeu politique est bien moindre, le philosophe n'est plus perçu comme un danger pour la cité. Il est, même s'il se conduit de manière étrange, une notabilité intellectuelle, incarnation d'une sagesse que peu peuvent comprendre, mais dans laquelle beaucoup se reconnaissent, parce qu'ils sentent qu'elle exprime sous une forme extrême leur propre aspiration à la paix intérieure.

Le passé de Pyrrhon, le dédain qu'il semble avoir professé à l'égard de la plupart des philosophes, si l'on en juge par la vigueur avec laquelle son disciple Timon les a attaqués, pourraient laisser penser qu'il était étranger au milieu des écoles et que sa conversion philosophique fut celle d'un autodidacte, marqué par son contact avec la sagesse orientale. Mais Pyrrhon a connu différents courants philosophiques et s'est trouvé au confluent de traditions originellement opposées. Diogène **Laërce** (1^{er} D.C.) nous dit qu'il fut disciple de Bryson, philosophe dont ne nous savons pratiquement rien.

On pense aujourd'hui que le nom de Bryson fut utilisé – avec ceux de Stilpon, Clinomaque et Euclide – pour rattacher Pyrrhon au courant mégarique, et donc à la tradition intellectuelle socratique. Comme cela a été souligné par G. Reale (1981, pp. 306-315) et W. Görler (1995, p. 749), si l'on ne trouve pas chez Pyrrhon l'élément le plus connu de la philosophie mégarique, à savoir les subtilités dialectiques mettant en évidence les apories de la raison, on y observe la même confrontation – qui peut donner lieu à des interprétations très divergentes – entre le bien/dieu et un monde dépourvu de toute réalité ontologique. Diogène mentionne comme autre maître de Pyrrhon Anaxarque, philosophe qui, dans la continuité de Démocrite, procédait à une critique des qualités sensibles, et professait à l'égard du monde un mépris comparable à celui des Cyniques. Anaxarque avait lui aussi fait partie de l'expédition d'Alexandre et s'était vu reprocher par un sage indien de prétendre enseigner la vertu tout en étant familier de la cour du roi (10 D.C.). A vrai dire lui-même n'y voyait aucune contradiction, puisqu'il disculpa Alexandre d'avoir tué un de ses compagnons, estimant que tout ce que fait le détenteur du pouvoir est légitime. Ce conformisme dans le domaine politique ne fut probablement pas sans influencer Pyrrhon, dont nous avons vu qu'il se comporta en citoyen exemplaire. Formé par deux philosophes d'orientations très différentes à considérer le monde comme un jeu d'apparences interchangeables, il eût pu faire, si on lui avait demandé pourquoi il avait choisi le conformisme plutôt que la révolte, la réponse qu'il avait faite à qui lui demandait pourquoi, si la vie et la mort sont indifférentes, il ne choisissait pas la mort : « parce que », disait-il, « il n'y a aucune différence » (19 D.C.).

Pyrrhon et l'indifférence du monde

Depuis M. Conche (1973, p. 35), nombreux sont ceux qui pensent que la pensée de Pyrrhon doit être interprétée

comme une réponse au livre F de la *Métaphysique* d'Aristote : le Stagirite critique les philosophes qui affirment que deux propositions contradictoires sont également vraies, leur objectant qu'ils devraient dans ce cas se taire et leur reprochant de démentir par leur pratique la thèse qu'ils défendent. Pourquoi, leur demande-t-il, s'ils estiment que tomber dans un puits ou dans un précipice est une chose également bonne et non bonne, évitent-ils d'y tomber ? Or, il arrivait à Pyrrhon (6 D.C.) de ne rien faire pour éviter les chariots, les précipices ou les chiens qu'il trouvait sur son chemin. Nous reviendrons sur ces anecdotes, mais quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, il paraît hautement improbable qu'il n'ait pas eu accès, d'une manière ou d'une autre, à la pensée d'Aristote, peut-être, par l'intermédiaire de Callisthène, qui était le petit-neveu du Stagirite et qui participa lui aussi à l'expédition d'Alexandre (W. Görler, p. 753).

Le texte fondamental pour la connaissance de la philosophie de Pyrrhon (53 D.C.) se trouve dans une citation de Timon, rapportée par Aristoclès de Messène, philosophe péripatéticien qui vécut au I^{er} siècle av. J.-C., comme l'a montré S. Follet (*Dictionnaire des philosophes antiques*). Voici ce texte, dont la traduction même fait l'objet de multiples discussions : « Son disciple Timon dit que celui qui veut être heureux doit considérer les trois points suivants : d'abord quelle est la nature des choses ; ensuite quelle doit être notre disposition à leur égard ; enfin quel sera le résultat pour ceux qui se comportent ainsi. Pour ce qui est des choses, il dit qu'elles sont selon Pyrrhon également indifférentes, instables et indéterminées et que par conséquent, ni nos sensations, ni nos opinions ne sont vraies ni fausses. Pour cette raison donc, il dit qu'il ne faut pas se fier à elles, mais rester sans opinion, sans inclinations, sans ébranlements, disant sur chaque chose qu'aucunement elle n'est plus qu'elle n'est pas, ou bien qu'elle est et qu'elle n'est pas, ou bien que ni elle n'est, ni non plus elle n'est pas. Pour ceux qui sont dans une telle disposition, Timon dit qu'il en résultera d'abord le silence, puis l'absence de trouble. »

C'est donc parce que les choses sont indifférentes que le sujet devra s'efforcer de parvenir lui-même à une indifférence qui lui permettra d'être un élément de la nature en tout point semblable aux autres. Cela ne va pas sans difficulté : comment l'absence totale de sens peut-elle fonder une obligation ? pourquoi l'éthique se définirait-elle par la réduction à l'indifférence du seul être à qui cette indifférence pose problème ? Si l'on se réfère à la modernité, on remarquera que, par exemple, dans *Le Mythe de Sisyphe* d'A. Camus, la démarche est radicalement différente : c'est précisément parce que le monde est absurde que le sujet doit être créateur de sens. Le paradoxe de Pyrrhon est qu'il semble articuler dans ce texte le postulat de la conformité à la nature — qui sera aussi celui de la plupart des philosophes hellénistiques — à la vacuité ontologique du concept de nature. M. Conche a profondément modifié l'image de Pyrrhon en affirmant que ce qui fait l'originalité absolue du pyrrhonisme, c'est d'être non pas une philosophie du phénomène défini par rapport à un être qu'il occulterait, mais une pensée de l'apparence pure. Dans un monde *isosthénique*, où tous les contraires s'équilibrent, Pyrrhon proclame quelque chose de monstrueux aux yeux d'un aristotélécien, à savoir qu'il n'est d'autre réalité que l'apparence (63a D.C.) : « Partout l'apparence s'impose (*sthenet*). » C'est ce que F. Cossuta (1994, p.39) a exprimé en une heureuse formule, évoquant le « traitement non ontologique de la question de l'ontologie ».

Contrairement à l'interprétation qui prévalait au XIX^e et qui a eu encore ses défenseurs au XX^e siècle, il n'est plus personne maintenant pour voir dans le pyrrhonisme originel un scepticisme qui ne porterait que sur la possibilité pour l'homme de parvenir à connaître la réalité. Cette interprétation, qui résulte en grande partie d'une confusion entre pyrrhonisme et néopyrrhonisme, se trouve en particulier réfutée par le fait que dans la citation d'Aristoclès, le scepticisme gnoséologique n'est qu'une résultante de l'**indétermination** universelle. Il est vrai que l'on est allé parfois trop loin en sens inverse, ne voyant en Pyrrhon qu'un moraliste se désintéres-

sant complètement du problème de la connaissance. Le fait que les rares philosophes pour lesquels Timon montre quelque estime sont ceux à qui il sait gré d'avoir eu sur les choses un double regard et un double langage — *amphoteroglossos* pour Zénon d'Elée et Melissos, *amphoterobleptos* pour Xénophane (P.P.F., 45 et 59) — montre que le travail sur les sensations, l'effort constant pour éviter qu'une sensation ne se transforme en croyance, constitue un aspect important de la pensée de Pyrrhon. Nous sommes là bien loin du « mol oreiller du doute », dans un effort intellectuel constant pour rétablir l'équilibre fondamental des contraires, alors que le sujet n'est spontanément conscient que d'un seul aspect.

Une « parole de vérité »

Comment cette ascèse, dont il est permis de penser que pour Pyrrhon elle doit se nourrir de la lecture de tous ceux qui, avec diverses orientations, ont pratiqué le double regard sur les choses, peut-elle aboutir à la complète sérénité ? L'opposition des contraires n'est que très rarement vécue dans une conscience humaine comme un moyen de parvenir à la paix intérieure (Hankinson, 1994). Percevoir que ces contraires, dont l'effet le plus immédiat est le déchirement, sont équivalents suppose une conversion si radicale que Timon considère son maître comme un dieu dont il reçoit l'enseignement. Il va même, en effet, jusqu'à comparer son absolue sérénité à la parfaite sphéricité du dieu soleil (61 D.C.). La parole pyrrhonienne n'est pas ambiguë, elle ne comporte aucune hésitation qui serait comme la trace de l'effort pour percevoir les choses dans la réalité de leur isosthénie. Elle est, au contraire, ce qui permet à tout homme qui voudra bien l'entendre d'atteindre par un véritable travail sur les apparences à cette sérénité absolue que Pyrrhon, lui, semble avoir atteinte par une sorte de grâce.

L'interprétation donnée par M. Conche de la citation de Timon a été contestée (W. Görler, p. 740), pour deux motifs :

dans ce témoignage il n'est pas question d'apparences, mais bien de choses (*pragmata*), et surtout quelques vers de Timon paraissent contredire non seulement M. Conche, mais toute représentation sceptique de la pensée pyrrhonienne. A son disciple qui lui demande de lui expliquer le secret de son impassibilité, Pyrrhon répond (63 D.C.) :

« Car je vais te dire, tel que cela m'apparaît être,
à moi qui détiens une parole de vérité, une norme
[droite,
que la nature du divin et du bien est éternelle,
dont procède pour l'homme la vie la plus égale. »

Chacun de ces mots et la ponctuation même de ces vers ont donné lieu à de longues discussions, dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer ici. Signalons simplement que M. Burnyeat (1980) a proposé de comprendre les deux derniers vers de la manière suivante : « la nature du divin et du bien consiste toujours dans ce qui fait la vie humaine la plus égale ». Ce qui paraît très surprenant dans ces vers, c'est que celui qui passe pour avoir été le père du scepticisme ait pu évoquer le bien et le divin comme des réalités éternelles. Alors que V. Brochard en avait pris son parti, affirmant que « le père du pyrrhonisme paraît avoir été fort peu pyrrhonien » (1959, p. 68), Burnyeat a essayé de réduire le scandale que constitue au regard du scepticisme cette mention de la « nature du bien », en donnant à l'expression une signification relative.

En réalité, cette citation, à laquelle sa forme poétique confère une force particulière et dont la tonalité religieuse a troublé plus d'un exégète, n'apporte rien de très nouveau par rapport à la citation d'Aristoclès, dans laquelle il était déjà question de la nature des choses. Trois considérations permettront peut-être d'en réduire quelque peu l'étrangeté :

— le « tel que cela m'apparaît être », placé comme en facteur commun dans le premier vers, modifie le sens de chacun des mots qui suivent. Ceux-ci, quelle que soit leur charge dogmatique, relèvent tous de l'apparaître, un apparaître qui

ne peut s'imposer comme parole prophétique que parce qu'il résulte de la neutralisation de toutes les apparences, comme le montre la citation d'Aristoclès ;

— on constate ainsi que, contrairement à beaucoup de systèmes philosophiques, qui ont besoin de créer leur propre langage pour exister, le pyrrhonisme fonctionne avec une extrême économie de moyens, préférant subvertir le sens du vocabulaire philosophique existant ;

— cette prise en charge paradoxale comporte un risque, celui d'être confondu avec cela même que l'on a voulu radicalement transformer. Le risque est, en fait, double : risque de favoriser le malentendu, risque aussi de se complaire dans ce que l'on cherchait originellement à éradiquer.

Le pyrrhonisme apparaît donc dans l'histoire de la philosophie lesté d'un dogmatisme qui, dans l'esprit de Pyrrhon, n'a d'autre assise que celle de la neutralisation universelle des apparences. A l'homme qui sera lui-même isothénique Pyrrhon promet d'abord le silence (*aphasia*), puis la sérénité (*ataraxia*). Pour des raisons différentes chacun de ces termes pose problème. L'aphasie peut être comprise de deux manières : comme absence d'assertion définitive, ou comme silence véritable (Brunschwig, 1997). La deuxième interprétation paraît à première vue improbable, tant il est vrai que Pyrrhon semble avoir été parfois assez prolixe. Peut-on à la fois recommander l'aphasie et promettre « une parole de vérité » ? Mais les deux démarches ne sont en fait nullement contradictoires : la « parole de vérité » est celle qui dit la parfaite indifférence des choses, et l'aphasie nous paraît devoir être définie comme l'exclusion de toute parole autre que celle qui dit cette indifférence. Contrairement aux Académiciens, Pyrrhon n'invite pas à se retenir d'affirmer dogmatiquement, il proclame... qu'il n'y a rien à dire.

Les limites de l'apathie

Cette parole néantisée est présentée par Pyrrhon, dans le témoignage d'Aristoclès comme le préalable à l'ataraxie, à la parfaite sérénité. Mais il est d'autres témoignages qui nous disent qu'il allait plus loin et se fixait comme fin l'apathie, c'est-à-dire l'éradication des sensations. Le concept d'ataraxie évoque en le niant le conflit des contraires (*tarachè* signifie le trouble), alors que l'apathie est l'abolition de ce qui préexiste à la parole et au raisonnement. Probablement faut-il voir dans cette apologie de l'insensibilité une influence de ces sages de l'Inde qui avaient tellement impressionné les membres de l'expédition d'Alexandre. Pyrrhon mettait parfois en scène le comportement apathique et il ne faisait rien alors pour éviter les chiens, les précipices ou les chariots qu'il rencontrait. Cependant nos sources racontent qu'il était sauvé par ceux qui l'accompagnaient et le fait est qu'il vécut bien vieux, quatre-vingt-dix ans. Il parvenait donc non pas à une véritable apathie, mais à ce succédané de comportement apathique qui consiste à faire prendre en charge par autrui la pulsion de vie dont on prétend se libérer. L'apathie à laquelle parvenait Pyrrhon n'était donc en réalité qu'une vie par procuration. Au demeurant lui-même ne dissimulait pas ces échecs, affirmant, un jour où il s'était mis en colère contre sa soeur, qu'il était bien difficile de « se dépouiller de l'homme ». De ce fait, il ne lui restait plus qu'à définir une conduite moins ambitieuse, consistant à rechercher la plus grande indifférence possible. Estimant avant les Epicuriens que vouloir changer l'ordre politique et social constituait une grande cause de trouble dans la vie, il se comportait en conservateur très respectueux des institutions de la cité. De manière paradoxale, ce personnage au comportement pour le moins original fut, comme nous avons eu l'occasion de le dire, très estimé par ses concitoyens.

Si l'on resitue Pyrrhon dans la perspective de la philosophie hellénistique, sa pensée marque, dans sa visée éthique maximale, une limite que les penseurs des écoles à venir veil-

leront toujours à ne pas transgresser. Loin de prétendre éradiquer la pulsion vitale, comme l'avait fait leur excentrique prédécesseur, ils chercheront inlassablement à la déchiffrer et à faire de ce déchiffrement le point de départ de leur doctrine morale.

II

ÉPICURE ET L'ÉPICURISME

1. ÉPICURE ET SON ÉCOLE

Vie d'Epicure

Epicure est né en 341, dans l'île de Samos, fils de Néoclès, citoyen athénien, qui s'y était installé comme colon militaire, et de Chérestrate. Les philosophes antiépicuriens prétendaient que celle-ci avait été magicienne et que son fils l'avait dans son enfance accompagnée de maison en maison en l'aidant à accomplir sa coupable activité. Mais Néoclès et Chérestrate devaient jouir d'une certaine aisance, puisque dans la lettre à sa mère, qui nous a été conservée par l'inscription monumentale d'**Cénoanda** (126 Smith), Epicure fait allusion aux sommes importantes qu'il recevait fréquemment d'eux. Il affirmait lui-même avoir commencé à philosopher très tôt — à l'âge de quatorze ans — et selon l'un de ses disciples et biographe, Apollodore, pour le motif que les grammairiens étaient incapables de lui expliquer de manière satisfaisante le chaos d'Hésiode (D.L., X, 2). Cette anecdote vise à montrer qu'à l'origine de la vocation philosophique d'Epicure il y aurait eu le désir de comprendre le monde, et qu'avant toute chose il aurait été un physicien.

Qu'il ait été ou non maître de grammaire, comme l'affirme une autre version de sa biographie, une chose est sûre, c'est qu'il a très vite éprouvé le sentiment que la culture scolaire, fondée sur l'étude des textes littéraires, était incapable de répondre à ses interrogations fondamentales. D'où ce mépris pour la formation traditionnelle qui lui valut la réputation tenace d'être en quelque sorte « l'idiot de la famille » des philosophes hellénistiques.

Vers qui se tourna-t-il une fois qu'il eut décidé de se consacrer à la philosophie ? Il est fort possible qu'arrivé à Athènes vers l'âge de dix-huit ans pour son éphébie, il fut en contact non seulement avec la mouvance démocritéenne, mais avec le milieu philosophique dans son ensemble. Toutefois lui-même se présentait comme un autodidacte et contestait avoir subi l'influence de quiconque. Il reconnaissait avoir écouté — à une date sur laquelle la discussion reste ouverte — l'enseignement du démocritéen Nausiphane, sans pour autant le considérer comme son maître (D.L., X, 13). Fut-il le disciple du scholarque platonicien Xénocrate ? Cela est affirmé par une tradition antique, mais l'on ne peut avoir aucune certitude à cet égard. Cet effort pour présenter son système philosophique comme le fruit de son seul génie n'est guère crédible au regard de l'histoire de la philosophie. Mais cette affirmation d'absolue indépendance n'en constitue pas moins un fait majeur, caractéristique d'une mutation profonde à l'intérieur de la philosophie. Platon se présentait avant tout comme le disciple de Socrate et, quelles que fussent les critiques d'Aristote à l'égard de Platon, il n'eût jamais contesté sa dette à son égard. Quant à Zénon, fondateur du stoïcisme, il se trouvait dans la situation de devoir justifier une originalité que contestaient ses maîtres académiciens. Epicure, lui, se veut le philosophe de la nouveauté radicale et c'est dans cet esprit que s'exprimera Lucrèce lorsqu'il saluera l'inventeur de la doctrine comme un véritable dieu de la pensée (D.R.N., V, 8-12) :

« Oui, disons-le, ce fut un dieu, noble Memmius, un [dieu

celui qui découvrit cette règle de vie
aujourd'hui nommée sagesse et trouva l'art
d'arracher notre vie à la nuit des tourments
pour l'asseoir dans le calme et le clair absolus. »

Avant Epicure d'autres philosophes, et notamment Héraclite, avaient affirmé ne rien devoir à personne. C'est un peu de cette inspiration que l'on retrouve dans l'agressivité avec laquelle Timon parle de ceux qui pourraient être considérés comme les prédécesseurs de Pyrrhon. Il y a toutefois une différence importante entre Epicure et Héraclite ou Pyrrhon. Chez lui seul, en effet, l'affirmation de l'indépendance absolue s'articule avec le désir de diffuser son enseignement dans la structure d'une école soigneusement organisée. Inventeur de la vérité, il est aussi celui qui veille à la transmission de celle-ci.

Les bouleversements historiques consécutifs à la mort d'Alexandre n'épargnèrent pas Epicure, qui dut s'exiler à Colophon après l'expulsion d'Athènes des colons venus de Samos. C'est donc en Asie Mineure qu'il commença d'abord à rassembler autour de lui des philosophes intéressés par sa pensée puis à organiser, vers l'âge de trente-deux ans, une véritable école à Mytilène et à Lampsaque, dans laquelle il enseigna pendant cinq ans. L'étude très poussée que les historiens de l'épicurisme ont faite de cette période a montré que c'est à cette époque qu'Epicure se constitua le cercle d'amis (les deux frères Métrodore et Timocrate, Leonteus et sa femme Themista, Colotès et Idoménée, tous de Lampsaque, Hermarque de Mytilène) qui devaient le suivre et l'aider constamment dans son entreprise. Il s'agissait là d'un groupe soudé à la fois par le respect du Maître et par une affection sincère à son égard. Celui-ci, qui pouvait se montrer très dur à l'égard de ses adversaires, savait faire preuve de douceur envers son entourage, sans distinction de rang social. On citait en particulier sa générosité envers ses serviteurs, qu'il invitait à pratiquer avec lui la philosophie.

C'est vers l'âge de trente-quatre ans qu'il revint à Athènes, profitant d'un climat plus favorable à la philosophie. Il installa son école dans un jardin — qui devait donner son nom à l'institution — situé à l'extérieur de la ville, non loin de l'Académie, et une maison dans le quartier de Melitè, qu'il légua par testament à ses disciples. Quelques siècles plus tard, cette demeure tombait en ruine et l'Epicurien Patron, qui était chef de l'Ecole, demanda à Cicéron d'intervenir auprès de C. Memmius, le destinataire du *De rerum natura* de Lucrèce, qui en était alors propriétaire, pour empêcher qu'un nouvel édifice ne fût construit sur cet emplacement. Malgré l'opposition de ses adversaires, le Jardin s'imposa avec une très frappante rapidité comme l'une des grandes écoles philosophiques athéniennes. Epicure, qui avait tenu à rester à Athènes en dépit de circonstances historiques troublées, mourut en 271/70, laissant un testament dans lequel il prenait soin de régler l'avenir de son école. Dans une lettre écrite à son ami Idoméne peu avant sa mort, il faisait état de douleurs physiques inexprimables, mais que venait compenser le souvenir des conversations qu'ils avaient eues ensemble (D.L., X, 22). Il appliquait ainsi dans les derniers instants de sa vie le précepte de sa doctrine selon lequel le sage saura trouver dans le souvenir des événements heureux la force de résister aux souffrances les plus intenses.

Athènes sut vite reconnaître en Epicure l'un de ses grands penseurs et pourtant de tous les philosophes il est incontestablement celui qui a subi le plus grand nombre d'attaques. Le simple fait que l'adjectif « épicurien » serve de nos jours encore à désigner un bon vivant, alors qu'Epicure lui-même se contentait de pain et d'eau, ne se permettant d'autre gourmandise qu'un peu de fromage, donne une idée de l'intensité des calomnies antiépicuriennes. C'est du vivant même du Maître que celles-ci commencèrent à se déchaîner, venant de la part des autres écoles, mais aussi de l'intérieur du Jardin, car un disciple déçu, Timocrate, devint l'un de ses adversaires les plus virulents, diffusant les thèmes qui devaient être constamment ceux de la polémique antiépicurienne : Epicure

aurait mené une vie de débauche, dépensant des sommes considérables pour se nourrir et ayant des relations avec un grand nombre de prostituées. Dans la *Lettre à Ménécée* (131), Epicure se plaint de cette caricature de sa pensée, qui ne resta pas limitée au petit monde des écoles philosophiques, puisqu'elle devint un thème fréquent du théâtre de l'époque. Nous avons, par exemple, un fragment de comédie dans lequel un cuisinier se vante d'avoir appris chez Epicure les raffinements de son art.

Si on laisse de côté la dévotion des disciples et la haine des adversaires, est-il possible de se faire une idée de la personnalité d'Epicure ? Des nombreuses statues qui lui furent érigées dans l'Antiquité nous sont parvenus quelques bustes qui frappent par l'expression de grande sérénité intérieure du personnage. Visiblement ces représentations correspondent à ces qualités qui, selon Diogène Laërce, étaient celles du philosophe : douceur, bonté, esprit de justice. Et pourtant le même homme savait faire preuve d'une grande vigueur dans la polémique. Il attaquait avec dureté les mathématiciens et les dialecticiens, dans lesquels il ne voyait que les promoteurs de fausses sciences. Il n'hésitait pas non plus à critiquer avec beaucoup de vigueur ses prédécesseurs et ses rivaux, que souvent il désignait dans ses écrits de manière allusive. Il est intéressant à cet égard de remarquer qu'il se montrait particulièrement dur pour Démocrite et Nausiphane, autrement dit, pour des philosophes à l'égard desquels il avait une dette philosophique certaine, ce qui confirme qu'il y avait chez lui une volonté très forte d'affirmer l'originalité de sa pensée.

L'école épicurienne

Comme les autres écoles philosophiques, l'école épicurienne n'avait pas de statuts officiellement élaborés. Son organisation était structurée de manière sommaire et le faible degré de hiérarchie qui y régnait se trouvait encore atténué

par le climat d'amitié soigneusement entretenu par Epicure et par ses successeurs. Au centre de l'institution – financée par les dons et par les contributions des élèves –, le **scho-larque**, entouré de quelques disciples privilégiés, qui dans le cas d'Epicure correspondaient pour l'essentiel aux amis de la première période (Clay, 1983). L'une des principales caractéristiques de l'enseignement épicurien fut, comme nous l'avons déjà signalé, le rejet de l'éducation grecque traditionnelle. Si notre connaissance des méthodes d'enseignement dans l'école à l'époque d'Epicure se réduit à peu de chose, en revanche, chez un Epicurien tardif du I^{er} siècle av. J.-C., Philodème, nous trouvons un concept fondamental pour la pédagogie épicurienne, celui de *parrhèsia*, que l'on peut traduire par « franchise », « liberté de parole ». La *parrhèsia* est un vieux concept politique par lequel les Athéniens exprimaient la nature démocratique de leur régime. Commune à la fois aux Cyniques et aux Epicuriens, c'est-à-dire à des philosophes ayant pour vocation de s'adresser à un vaste public, la *parrhèsia* fut sans doute (Gigante, 1974) une technique utilisée dès la naissance de l'école comme moyen privilégié pour accéder à la sagesse et au bonheur. Alors qu'une grande partie de l'enseignement épicurien était fondée sur l'étude des dogmes du maître, l'utilisation épicurienne de la *parrhèsia*, appliquée à la relation maître-élève, révèle un aspect de cet enseignement qui nuance considérablement l'image dogmatique que l'on en avait traditionnellement. Le sage, dit Philodème, parlera franchement, sans les raffinements de l'art oratoire, et c'est de cette manière qu'il pourra inciter ses élèves à s'exprimer eux-mêmes sans entrave. La liberté de parole est comparée par Philodème à une médecine qui met en évidence et guérit à la fois les erreurs de ceux qui s'engagent sur le chemin de la sagesse. Nous savons par une lettre de Sénèque (Ep., 52, 4) qu'Epicure distinguait trois groupes d'hommes : ceux qui sont capables de parvenir à la vérité par eux-mêmes, ceux qui, tout en ayant de belles qualités naturelles, ont besoin d'aide et ceux, moins doués, qui ne peuvent progresser que sous la contrainte. Il réservait son admiration

à ces derniers, estimant qu'il y avait plus de mérite à avoir réussi un même ouvrage dans une matière plus difficile. Quelle que fût la catégorie à laquelle on appartenait, entrer dans l'école d'Epicure signifiait de manière indissociable à la fois l'adhésion à une doctrine et l'adoption d'un mode de vie, fondé sur la frugalité, sur l'amitié et aussi sur une émulation dans l'exercice de la vertu dont le Maître était le premier à donner l'exemple.

L'une des caractéristiques de l'école épicurienne – peut-être faudrait-il se résoudre à employer plutôt le terme de « communauté », comme l'a suggéré D. Clay – fut le rôle qu'y jouèrent les femmes. Le fait qu'une école qui faisait l'apologie du plaisir attirât plusieurs courtisanes ne pouvait que susciter les sarcasmes des adversaires du Jardin. La plus célèbre d'entre elles fut Leontion, qui devint l'épouse de Métrodore et écrivit même un ouvrage contre Théophraste (Cicéron, *N D.*, I, 93). Nous savons qu'Epicure lui-même adressa plusieurs lettres à Themista, femme de Leonteus de Lampsaque, qu'il lui consacra un de ses livres et écrivit un ouvrage qui portait son nom. Si les innovations sociales d'un caractère radical que préconisait Zénon, le fondateur du stoïcisme, restèrent à l'état de théories, en revanche, Epicure réussit à instaurer, dans le microcosme de son école, une forme nouvelle de relations, qui n'eut évidemment aucune répercussion sur la structure de la société athénienne et dont il ne semble pas qu'elle fut reprise dans son intégralité par les chapelles épicuriennes qui se développèrent par la suite. Significative à cet égard est l'absence de femmes – au moins à en juger par les témoignages qui nous sont parvenus – dans les cercles épicuriens romains.

Si donc Epicure avait su innover réellement par rapport aux structures traditionnelles des écoles philosophiques, il est, en revanche, un aspect du fonctionnement du Jardin – la célébration de cérémonies religieuses – qui fait penser à l'Académie platonicienne et qui paraît à vrai dire difficilement conciliable avec la doctrine épicurienne concernant les dieux et la religion. Si la fête annuelle en l'honneur d'Epicure et de

Métrodore – son *alter ego*, selon Cicéron – peut nous apparaître comme un hommage de l'ensemble de l'école à ses fondateurs, on est plus surpris d'apprendre que dans le Jardin on rendait chaque année hommage à la mémoire des parents d'Epicure et que l'on célébrait l'anniversaire de la naissance du maître et de ses frères. Ces fêtes, suffisamment importantes dans la vie de l'école pour qu'Epicure tînt à en assurer la permanence dans son testament (D.L., X, 18), avaient une signification religieuse très nette dans la civilisation athénienne où célébrer l'anniversaire d'une naissance ou d'une mort ne pouvait se faire sans une référence aux dieux que venait concrétiser la célébration de sacrifices. Comment pouvait-on à la fois affirmer le caractère indifférent de la mort, simple séparation d'atomes avant leur regroupement en une nouvelle configuration, et montrer un pareil attachement aux cérémonies pratiquées par ceux-là mêmes qui voyaient dans la mort autre chose qu'un événement indifférent ? La solution la plus satisfaisante pour la raison est d'admettre avec D. Clay (p. 278) que ces fêtes avaient dans l'école épicurienne une signification différente de celles que leur attribuait le tout-venant. Récupérées et subverties par la pensée matérialiste d'Epicure elles seraient devenues pour le groupe d'exprimer et de renforcer son identité. Mais peut-on pour autant exclure hypothèse, qui verrait dans l'attachement épicurien à ces anniversaires l'expression d'un rapport au religieux plus complexe, moins maîtrisé que ne laisserait supposer la lecture des textes théoriques ?

L'oeuvre d'Epicure

De l'oeuvre d'Epicure seule une petite part nous est parvenue, essentiellement sous la forme de lettres adressées à ses principaux disciples. L'authenticité d'une partie au moins de cette correspondance a parfois été contestée par des philologues, pour des raisons qui ne sont nullement définitives. Il nous semble même que cette importance donnée par Epicure

à la forme épistolaire ne peut être considérée comme un simple moyen pédagogique de résumer des travaux plus considérables. La lettre étant l'expression d'une amitié, elle remplaçait l'enseignement théorique dans le climat de relations personnelles qui était celui du Jardin, elle était comme la marque concrète du refus de dissocier la théorie de la pratique. Epicure a su utiliser comme un moyen privilégié de la diffusion de sa doctrine une forme d'expression qui n'avait été employée par les philosophes avant lui que de manière très marginale et de surcroît il lui a donné une tonalité nouvelle par la clarté et la simplicité de sa langue, ce qui n'empêche pas que certains passages donnent lieu à des interprétations contradictoires.

La *Lettre à Hérodoté* a pour finalité de donner un aperçu des opinions les plus importantes sur la nature de l'univers. Dans les premières lignes Epicure affirme que les débutants et même ceux qui « ont suffisamment progressé dans la considération de l'ensemble » ont besoin d'un exposé synthétique qui leur permettra de mieux garder en mémoire l'ensemble du système. Dans la *Lettre à Pythoclès*, il répond à ce disciple qui lui avait demandé « une argumentation résumée et bien délimitée touchant les réalités célestes ». Comme dans la précédente lettre le public visé est à la fois celui des initiés et des non initiés. C'est l'éthique enfin qui est traitée dans la *Lettre à Ménécée*, laquelle a naturellement un ton plus personnel que les deux autres, car c'est d'abord son disciple qu'Epicure exhorte à ce « bien vivre » qui lui permettra de vivre « comme un dieu parmi les hommes ».

Ce souci d'exposer la doctrine d'une manière accessible à tous, qui différencie les Epicuriens non seulement de Platon et d'Aristote, mais aussi des Stoïciens, apparaît également dans les *Maximes capitales* (*Kuriai doxai* pour les Grecs, *Sententiae ratae* pour les Romains), que l'on a pu qualifier à juste titre de « catéchisme » épicurien et dont on pense qu'elles résultent d'une réélaboration par les disciples d'un premier ensemble rassemblé par Epicure lui-même. Ces maximes, et tout particulièrement les quatre premières, étaient consi-

dérées par les Epicuriens comme une médecine (*tetrapharmakos*) et Cicéron à ce sujet emploie de manière ironique la métaphore d'une boîte à onguents (*Fin.*, II, 22). Libérer l'homme des soucis, de la crainte de la mort, lui apprendre ce qu'est le véritable plaisir, lui permettre de vaincre la douleur, tel est le contenu de ces premières maximes, qui donnent la tonalité d'un ensemble dans lequel la notion la plus importante est sans doute celle de sécurité. Sécurité dans les relations avec autrui, grâce à l'amitié, et sécurité intérieure, synonyme de bonheur. C'est ce que résume l'avant-dernière maxime (XXIX) : « Celui qui a le mieux aménagé le manque de confiance causé par ce qui est au-dehors, celui-là s'est fait un allié de ce qui pouvait l'être, et de ce qui ne pouvait l'être, au moins il n'a pas fait un ennemi. Mais de ce sur quoi il n'avait même pas ce pouvoir, il ne s'est pas mêlé, et il a lutté pour tout ce à propos de quoi il lui était utile de le faire. »

À la fin du XIX^e siècle deux savants allemands découvraient dans un manuscrit du Vatican une autre compilation de pensées d'Epicure, regroupant quatre-vingt-une sentences, dont certaines figuraient déjà dans les *Maximes capitales*. Ce que l'on appelle le *Gnomologium Vaticanum* concerne uniquement l'éthique. L'absence de la physique et de la canonique à l'arrière-plan de ces *Sentences vaticanes* leur donne un caractère moins théorique que celles du précédent recueil. C'est sous une forme très simple, souvent proche de celles des dictons populaires, qu'Epicure fait passer ses grands thèmes. À titre d'exemple cette *Sentence* 18 : « Si l'on retire la vue, et l'intimité, et la vie commune, le sentiment amoureux se dissipe. » À travers ce qui pourrait sembler — surtout au lecteur d'aujourd'hui — n'être qu'une banalité, Epicure exprime ce principe de sa doctrine, qui est de tout ramener à la sensation, et implicitement il réfute Platon, pour qui la véritable passion amoureuse est tout autre chose que la vue, les rencontres et la vie commune. De même lorsqu'il dit à la *Sentence* 68 : « Rien de suffisant pour qui le suffisant est peu », la forme gnomique, plus ramassée encore en grec qu'en français, donne une densité et une efficacité particulières à

cette pensée qui résume à elle seule la doctrine épicurienne du calcul raisonné des plaisirs.

À côté de ces lettres et recueils, qui constituent l'essentiel de notre connaissance de la pensée d'Epicure, nous avons une foule de minuscules fragments ou d'indications de titres, dont plusieurs nous sont connus par les papyri d'Herculaneum. C'est également par ces papyri que nous est parvenue une petite partie de ce qui fut incontestablement l'oeuvre majeure d'Epicure, les 37 livres du *Peri phuseôs* (*De la nature*). La rédaction d'un ensemble si considérable s'étala sur plusieurs années — la papyrologie nous a permis de connaître les dates de certains livres — et l'on pense qu'Epicure a rédigé environ deux livres par an, à partir probablement de son retour à Athènes (307-306). Les recherches sur la structure de l'oeuvre ont un caractère nécessairement hypothétique et reposent en grande partie sur des comparaisons avec les *Lettres à Hérodote* et à *Pythoclès*, dont certains estiment qu'étant des résumés elles reproduiraient au moins partiellement la structure du *Peri phuseôs*. Plus contestable nous paraît être le présupposé de certains savants, selon lesquels le *De rerum natura* de Lucrèce serait une adaptation assez fidèle de l'oeuvre d'Epicure et pourrait donc servir à la reconstitution de celle-ci. Le problème principal — impossible à trancher dans l'état actuel des témoignages — est de savoir si Epicure a organisé son oeuvre en fonction des trois grandes parties de son système (physique, canonique, éthique) ou s'il a écrit sans plan d'ensemble déterminé. Cette question dépasse le simple aspect littéraire. Il s'agit, en effet, de déterminer si le Maître a voulu donner à l'exposé de sa pensée une forme systématique, ce qui le rapprocherait du stoïcisme, ou s'il a conservé même dans son oeuvre majeure le souci de s'exprimer d'une manière qui fût proche du langage parlé et qui le différenciât des autres philosophes.

L'épicurisme après Epicure

Nous verrons plus loin que le stoïcisme connu en quelque sorte une double fondation, puisque le système de Zénon fut considérablement enrichi, étayé contre les attaques sceptiques, par l'œuvre immense de Chrysippe. Cette dualité n'existe pas dans l'épicurisme, où aucune personnalité philosophique de l'ampleur d'Epicure ne se manifesta par la suite. Ce serait pourtant une erreur d'imaginer que, comme l'affirme Sénèque (Ep., 33, 4), cette doctrine resta immuable tout au long d'une histoire qui fut fort longue, puisque l'école épicurienne semble avoir perduré au moins jusqu'au troisième siècle de notre ère. Nous connaissons tous les **scolarques** jusqu'à Patron, qui fut le contemporain de Cicéron — tandis que pour l'époque impériale seuls deux noms nous sont parvenus — mais les modalités de cette permanence nous demeurent en grande partie inconnues. De surcroît les phénomènes de dissidence qui ont caractérisé les autres écoles hellénistiques n'ont pas épargné l'épicurisme, les noms les plus célèbres étant ceux de Timocrate de Lampsaque, qui élaborait une grande partie de la thématique antiépicurienne, et de Métrodore de Stratonice, qui abandonna le Jardin, séduit par l'enseignement de Carnéade. Mais F. Longo Auricchio et A. Tepedino Guerra (1981) ont mis en évidence des phénomènes de dissidence moins connus, dans les îles de Rhodes et de Cos, à propos du statut de la rhétorique, du caractère inévitable de la colère, ou encore de l'interprétation des erreurs des sens. Nous aurons également l'occasion de voir, à propos de l'éthique épicurienne, qu'à l'époque de Cicéron plusieurs attitudes coexistaient dans le Jardin, en fonction de l'inclination à établir avec les autres écoles un véritable dialogue philosophique.

Ne pouvant entrer ici dans une étude détaillée, nous nous contenterons d'évoquer rapidement deux Epicuriens, importants à la fois par leur œuvre et parce qu'ils nous paraissent caractériser des moments importants de l'histoire de la doctrine.

Colotès de Lampsaque fit partie de ceux qui suivirent dès le début l'enseignement d'Epicure, à qui il témoigna une fidélité sans faille. Ce qui frappe dans son œuvre, c'est l'extrême agressivité dont il fit preuve à l'égard des autres écoles philosophiques, et notamment de la tradition platonicienne. Les titres de ses livres, dont seuls quelques fragments nous sont parvenus, sont révélateurs à cet égard : *Que les dogmes des autres philosophes ne permettent même pas de vivre, Contre le Lysis de Platon, Contre l'Euthydème de Platon, Contre les mythes de Platon*. De tous ces ouvrages, c'est le premier qui nous est le mieux connu, grâce à la réfutation qui en a été faite par Plutarque dans le *Contre Colotès*. On y voit Colotès s'attaquer à une série de philosophes très différents — allant de Démocrite à Arcésilas —, mais qui avaient à ses yeux le tort de saper le fondement même de la vie en détournant les hommes de la réalité des choses et de la perception sensible. Particulièrement intéressante est sa critique du scepticisme de l'Académie, dans laquelle des arguments de caractère polémique, comme l'accusation de plagiat, coexistent avec une critique philosophique de l'apraxie, cette incapacité d'agir qui selon lui serait le corollaire de la suspension du jugement.

L'agressivité caractéristique de l'entourage d'Epicure, qui se percevait comme profondément différent des autres milieux philosophiques, apparaît bien atténuée dans l'œuvre immense de Philodème de Gadara, que les papyrus d'Herculaneum, étudiés avec une méthodique obstination, nous permettent de mieux connaître. Philodème de Gadara était un Grec originaire du Proche-Orient, qui émigra d'abord à Athènes, où il fut l'élève de Zénon de Sidon, puis à Rome où il fut l'ami et le confident de L. Calpurnius Piso Caesoninus, le consul en 58 av. J.-C. Cicéron, qui eut beaucoup à se plaindre de Pison, fait de cette relation dans *l'In Pisonem* un tableau d'une inoubliable cruauté, se plaisant à opposer à la finesse du « petit Grec », poète érotique tout autant que philosophe, la bestialité, sous une apparence de rigueur, du consul romain. Philodème s'installa par la suite à Hercu-

lanum, où il réunit autour de lui un cercle d'amis et disciples que fréquenta Virgile.

Son œuvre témoigne d'une ouverture non seulement aux autres écoles philosophiques, mais aussi d'un immense intérêt pour tous les domaines de la culture. Alors qu'il aurait pu se contenter d'écrire l'histoire de l'épicurisme — ce qu'il fait dans le *De Epicuro* — Philodème s'est fait l'historien de l'Académie et du Portique dans sa *Syntaxis philosophorum*, qui constitue notre source la plus précieuse pour l'historiographie de ces écoles. Sa réflexion sur la culture s'exprime en particulier dans sa *Rhétorique*, où, tout en professant à l'égard de la rhétorique une hostilité qui était bien dans la tradition épicurienne, il reconnaît à la seule « rhétorique sophistique », c'est-à-dire celle qui enseigne à écrire des discours autres que politiques ou juridiques, le statut de *technè*, de savoir structuré. Dans le *De musica*, ouvrage consacré en partie à la réfutation d'un traité du Stoïcien Diogène de Babylone, il refuse de reconnaître à la musique une fonction éducative, la considérant comme un art innécessaire, qui ne peut influencer l'âme, puisqu'il n'agit que sur la sensation, laquelle est irrationnelle. Si sur le fond sa position s'intègre parfaitement à la doctrine épicurienne de la sensation, en revanche, ce traité montre une attention à la musique et une connaissance de ses diverses expressions qui constituent un fait nouveau par rapport à l'époque d'Epicure. Mais Philodème fut aussi un remarquable défenseur d'un grand nombre d'aspects de la doctrine épicurienne, dans de multiples traités dont nous ne mentionnerons qu'un seul, le *De si gnis*. Cette œuvre, dont l'importance dans l'histoire de l'épistémologie est de plus en plus reconnue, étudie, à travers la présentation d'arguments opposés défendus par les Epicuriens et les Stoïciens, le problème de l'inférence d'une réalité cachée à partir d'un signe visible.

2. L'ÉPICURISME

Un système philosophique ?

Peut-on parler d'un système épicurien de la même manière que l'on parle du système stoïcien ? Les Stoïciens eux-mêmes avaient déjà répondu par la négative à cette question, si l'on en croit une lettre de Sénèque (*Ep.* 89, 11), dans laquelle il oppose la tripartition traditionnelle de la philosophie — éthique, physique, logique — à la structure de la doctrine épicurienne. Dans celle-ci il n'y avait selon lui à l'origine que deux parties (la physique et la morale) auxquelles les Epicuriens auraient par la suite ajouté « une section intitulée : du jugement et de la règle », mais seulement comme un ajout à la physique. Ce passage de Sénèque est d'interprétation délicate, car il semble présenter la canonique épicurienne comme une addition tardive, alors que nous savons que c'est Epicure lui-même qui avait écrit un ouvrage intitulé *Au sujet du critère ou Canon*. La phrase de Sénèque est probablement l'expression un peu emphatique d'une réalité historique, à savoir que Epicure écrivit ce *Canon* à un âge assez avancé. Mais en même temps ce qui pourrait n'être qu'une notation biographique acquiert une signification philosophique. A la différence de ce que l'on voit dans le stoïcisme, les trois parties du système épicurien ne sont pas à parfaite égalité de statut. Ce qui importait d'abord à Epicure, c'était de parvenir au bonheur par une compréhension sans faille de la nature des choses : « Il n'est pas possible de dissiper ce que l'on redoute dans les questions capitales sans savoir quelle est la nature du tout », écrit-il dans la douzième *Maxime capitale*. D'où cette situation incertaine de la canonique, présentée par Sénèque comme un corollaire de la physique — Lucrèce, lui, parle (IV, 33-34) d'un « sujet fort apparenté » —, et qu'en revanche Diogène Laërce nous dit (X, 30) être l'introduction à l'ensemble du système. La nature systématique de la pensée épicurienne

tient donc plus à la rigoureuse connexion entre physique et éthique qu'à une tripartition plus apparente que réelle.

Un autre point qui caractérise l'épicurisme est son refus d'admettre une unité de la connaissance. Le Stoïcien reconnaît à tous ceux qui pratiquent une science ou un art un savoir certes limité, mais constitué d'une série de représentations véridiques et orienté vers un objectif utile. Epicure a une position beaucoup plus radicale, il considère le savoir encyclopédique de son époque comme un ensemble de chimères dont il faut absolument se détacher pour parvenir à la philosophie. Dans la *Sentence vaticane* 45, il établit une opposition sans nuance entre les hommes de la *paideia*, qui ne sont selon lui que de pompeux artistes du verbe et les « hommes vifs, qui se suffisent, et fiers des biens qui leur sont propres, non des biens d'occasion », que forme la philosophie. Plus explicite encore à ce sujet est Torquatus, le porte-parole de l'épicurisme dans le premier livre du *De finibus* cicéronien (I, 72). La géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, dit-il, partent de principes faux et ne peuvent donc être vraies. Mais quand bien même elles le seraient, elles ne pourraient rendre aucunement la vie plus agréable et meilleure.

a. La physique

Le projet et la méthode

Les historiens de la philosophie ancienne, sans pour autant nier la puissante originalité du système épicurien, replacent nécessairement celui-ci dans la tradition de l'atomisme démocritéen et, de ce fait, ils avancent une interprétation contre laquelle les philosophes du Jardin s'étaient déjà insurgés. Il y a même tout lieu de croire qu'Epicure, après une période au cours de laquelle il reconnaissait ouvertement sa dette à l'égard de Démocrite, était allé dans le sens d'une plus grande affirmation de son indépendance par rapport à

ce philosophe. Pour lui et pour ses successeurs la doctrine qui exprime la vérité du monde et conduit au bonheur n'est pas **le** produit d'une histoire, mais le résultat d'une méthode. C'est cette radicale nouveauté qu'exprime Lucrèce lorsqu'il loue son maître d'avoir le premier « forcé les verrous de la nature » (I, 71) et « parcouru par la pensée l'univers infini » (74), permettant ainsi à ceux qui le suivent « d'arracher (leur) vie à la nuit des tourments pour l'asseoir dans le calme et le **clair** absolus ». Mais une telle revendication contraignait Epicure à expliquer ce qui lui avait permis de découvrir cette vérité depuis si longtemps — et si vainement selon lui — recherchée par les autres philosophes. D'où la présence chez lui d'un « discours de la méthode » dont on ne trouve l'équivalent chez **aucun** autre philosophe hellénistique. Tout doit commencer, **si** l'on en croit la *Lettre à Hérodoté* (37) par une réflexion sur le langage qui peut être utilisé de deux manières. La première, qu'Epicure réproouve, assimile le langage à un réseau de notions dont on ne sort jamais, la démonstration n'étant alors qu'une errance à l'infini de mot en mot. La seconde consiste **au** contraire à purifier chacune de ces notions de tout ce qui leur a été indûment ajouté, de façon à pouvoir obtenir un outil de jugement. « *En outre* », dit-il (H., 38), « il faut observer toutes choses suivant les sensations, et, en général, les appréhensions présentes, tant celles de la pensée que celles de n'importe quel critère, et de la même façon les affections existantes, afin que nous soyons en possession de ce par quoi nous rendrons manifeste ce qui attend confirmation ainsi que l'**inévident** ». La formule additive « en outre », qui semble s'imposer en raison du contexte, n'est cependant pas celle des manuscrits, qui comportent la leçon *eite* (« soit »). Mais rester fidèle à la tradition manuscrite impliquerait que l'on néglige ce qui confère sa cohérence à la démarche épicurienne : partir du langage et des notions, observer la réalité avec ces critères de vérité que sont les sensations, les intuitions immédiates de la pensée et les affections, aller enfin vers la totalité des choses invisibles. Le verbe qu'emploie tout de suite après Epicure en ce qui concerne ces dernières est « embrasser du regard »

(*sunoran*) et l'on peut estimer que Lucrèce affadit notablement sur ce point la pensée de son maître lorsqu'il dit que celui-ci a parcouru l'univers « par la pensée ». Ce que veut Epicure, c'est donner à l'appréhension de ce que nous ne percevons pas une clarté en tout point comparable à la représentation du plus simple des objets. Parvenir à cette connaissance de l'invisible n'est possible pour Epicure que si l'on aborde celle-ci avec des principes qui ne sont pas des abstractions plaquées sur de l'inconnu, mais, comme le dit Lucrèce (I, 180 s.), l'application à l'invisible de ce que nous pouvons constater par les sens. La formulation du premier de ces principes est à cet égard particulièrement intéressante : « Rien ne devient à partir de ce qui n'est pas : en effet, tout deviendrait à partir de tout, sans nul besoin d'une semence » (H., 38). La démonstration est menée (Long et Sedley, I, p. 26), par un raisonnement en forme de *modus tollens* : si *p*, alors *q*; or non-*q* donc non-*p*, ce qui ne va pas sans difficulté. Mais en même temps qu'il utilise ce raffinement logique, Epicure se réfère (J. Salem, 1993, p. 127), à une réalité que le plus simple des paysans de l'Attique tient pour incontestable : aucune plante, aucun animal ne peut naître si ce n'est de sa semence propre. Ce qu'Epicure exprime de manière très concise est développé par Lucrèce, lorsqu'il évoque (I, 180-183) l'absolu dérèglement qui découlerait du principe de la naissance *ex nihilo* :

« les êtres soudain surgiraient
à des intervalles incertains, à des moments contraires,
faute de corps premiers qui de l'union créatrice
puissent être détournés par la saison mauvaise ».

Or précisément, dit Lucrèce, « rien de tel ne se voit ». Ce que tout un chacun a devant lui c'est le spectacle de la nature — terme à prendre dans la plénitude de ses acceptions — c'est-à-dire cette organisation de l'univers qui atteste que rien ne naît (*physis* et *natura* ont respectivement la même racine que *phuô*, pousser, et *nascor*, naître) à partir de rien.

Le second principe est que si la destruction des choses signifiait leur anéantissement, plus rien n'existerait, du fait

même du caractère total de leur disparition. Ce second principe présuppose évidemment le premier, puisque cette disparition totale ne signifie le néant que s'il est démontré que la naissance à partir de rien est impossible. Ici encore la démonstration repose sur l'appel à l'expérience, qui montre que jamais rien ne s'évanouit devant nous de manière définitive. Ce que Lucrèce appelle (I, 240) « l'entrave plus ou moins stricte des noeuds » de la matière constitue le réseau sans cesse changeant dans lequel les choses s'individualisent et se désagrègent pour reconstituer d'autres objets.

Si rien ne naît du néant, si aucune chose ne disparaît sans que cette destruction implique une reconstruction, il s'ensuit que « le tout a toujours été tel qu'il est maintenant, et tel il sera toujours » (H., 39). Le caractère immuable de la totalité est démontré par Epicure au moyen d'un double argument : il n'est rien en quoi l'univers puisse se transformer, et il n'existe aucun élément extérieur à lui qui pourrait entraîner sa transformation. L'univers est certes le lieu de mouvements incessants, mais sa masse — c'est-à-dire sa quantité d'atomes — reste constante. Lucrèce est plus précis encore, qui évoque (II, 295-302) non seulement l'immutabilité de la matière, mais aussi celle du mouvement — corollaire de la première —, dont il dit que toujours semblablement il emportera les atomes. La dualité platonicienne de l'idée immuable du monde et de son image changeante se trouve ainsi résorbée par la conception épicurienne d'un univers à la fois éternellement stable en tant que totalité et lieu d'un mouvement perpétuel.

L'atome et le vide

De quoi cet univers est-il formé ? Nous n'avons d'autre moyen pour répondre à cette question que la sensation, qui atteste en toute occasion l'existence des corps. Ce matériel sensoriel n'est pas, comme dans la tradition platonicienne, ce contre quoi devra souvent se construire la réflexion philo-

sophique, mais ce qui va la permettre et faire qu'elle ne s'égare pas dans des chimères. L'expérience sensible — en laquelle Epicure, contrairement à Démocrite, a une confiance absolue — montre qu'il existe des corps qui ont une existence réelle et qui pourtant sont invisibles, comme le vent, les odeurs, le chaud, le froid et le son, dont il serait contradictoire de dire qu'ils sont immatériels, puisqu'ils émeuvent nos sens. L'expérience montre aussi l'usure des choses et le fait que la fraction des objets qui disparaît avec le temps échappe à nos regards. D'où la forte expression de Lucrèce (I, 328) : « La nature accomplit son oeuvre avec des corps invisibles » (littéralement « aveugles »). Mais comment passer de ces constatations admises par tous à l'affirmation contestée par beaucoup selon laquelle il n'y aurait que deux réalités : les atomes et le vide

De l'évidence que les corps existent, qu'ils naissent nécessairement de quelque chose et que leur réduction au néant est impossible, on doit inférer l'existence des atomes, particules indestructibles, en lesquelles, dit Lucrèce (I, 546-547), chaque créature se résout à l'instant suprême « pour que la matière suffise à réparer les choses ». Dans l'affirmation de l'indestructibilité de l'atome, le philosophe qu'Epicure se devait de réfuter — si l'on en juge en tout cas par Lucrèce — était Anaxagore, pour lequel nous savons au demeurant qu'il éprouvait beaucoup d'estime. Ce Présocratique avait, en effet, défendu une théorie, celle de l'homéométrie, qui présentait l'inconvénient de pouvoir concilier l'épicurisme et son contraire. Anaxagore ne niait pas, en effet, l'existence de particules élémentaires, mais il n'en affirmait pas moins le principe de la divisibilité à l'infini. Or, dit Lucrèce (I, 551-560), si les atomes étaient eux-mêmes divisibles, leur fragmentation serait telle que rien ne pourrait naître d'eux, car les sens nous montrent que tout processus de reconstruction est plus long que celui de la destruction.

Comment faut-il comprendre le « vide » qui constitue la seconde composante de la réalité ? Selon Sextus Empiricus (A.M., X, 2), Epicure disait que la même nature, dont la

désignation générique était « nature intangible », est appelée « vide » lorsqu'il n'y a aucun corps, ou « lieu », quand elle est occupée par un corps, ou « espace » quand elle est parcourue par un corps. Cette unification de concepts soigneusement distingués par d'autres fait assurément problème, puisque l'espace occupé par l'atome paraît difficilement pouvoir être assimilé au vide qui les sépare. Ce que dit Lucrèce, (I, 507-509) c'est que chacune des deux réalités qui composent l'univers existe à l'état pur :

Là où l'espace que nous nommons le vide est vacant
il n'y a point de corps ; en revanche, là où se tient
le corps, il n'existe absolument pas de vide.

Long et Sedley (I, p. 30) se sont appuyés sur le témoignage de Sextus pour affirmer que le concept de « nature intangible » — désignant l'espace au sens le plus large du terme — aurait été inventé par Epicure dans le but de résoudre les difficultés qui naissaient de la différence entre espace occupé et espace non occupé. Peut-être faudrait-il alors supposer que l'élaboration de ce concept a été postérieure à la *Lettre à Hérodoté*, beaucoup moins explicite sur ce point. Quoi qu'il en soit, la démonstration de l'existence du vide se fait dans la *Lettre à Hérodoté* (40) par l'affirmation que si le vide n'existait pas, les corps n'auraient pas où se mouvoir. En cela Epicure se différenciait de Platon qui, dans le *Timée* (58a), avait déjà affirmé que le circuit du tout ne laisse subsister aucune place vide et surtout d'Aristote, qui dans la *Physique* (IV, 216a), avait développé la théorie du mouvement dans le plein. Chez Lucrèce la démonstration de l'existence du vide par l'impossibilité du mouvement dans le plein se trouve complétée par l'évocation d'un certain nombre d'arguments empiriques confirmant la présence du vide dans ce qui se présente comme matériel (I, 348-353) : l'eau s'infiltre dans les roches, la nourriture se diffuse dans le corps des vivants, le suc se répand dans les arbres, etc., toutes choses qui seraient impossibles si le vide ne laissait pas le passage à ces corps. De même, le fait qu'à grandeur égale certains corps soient plus lourds que

d'autres, confirme que la matière n'est pas uniformément répartie (I, 360-365).

Dans la *Lettre à Hérodoté* (41) les éléments premiers sont d'abord caractérisés comme « insécables » (*atomos* signifie en grec « insécable ») et « immuables », mais tout de suite après, Epicure ne les désigne que par la première des caractéristiques, alors qu'il eût été plus logique de ne conserver que la seconde, plus générale. C'est qu'il s'agit moins de caractériser les éléments premiers dans l'absolu que de préciser la structure de la réalité. De surcroît, en choisissant de privilégier le terme d'« atome », Epicure intégrait *volens nolens* sa pensée dans le grand débat sur la divisibilité de la matière qui avait déjà opposé les Présocratiques. Sextus Empiricus dit (A.M., IX, 363), en citant le Stoïcien Posidonius, que l'inventeur de l'atomisme fut Mochos de Sidon, un Phénicien né avant la guerre de Troie ! Mais pour les Anciens l'atomisme était lié au nom de Démocrite, d'où les nombreuses accusations de plagiat lancées contre Epicure. Cependant même ceux qui comme Cicéron n'éprouvaient aucune indulgence à l'égard du Jardin finissaient par reconnaître qu'il ne s'était pas contenté de reproduire la théorie atomique de Démocrite. Sur deux questions au moins, la taille des atomes — Démocrite pensait (A 47 D.K.) qu'il pouvait exister des atomes aussi grands qu'un monde — et leur mouvement, nul ne contestait réellement l'originalité d'Epicure. Mais il est un autre point sur lequel le philosophe hellénistique semble s'être également différencié de ses devanciers, c'est sa difficile théorie des *minima*.

Aussi étrange que cela puisse paraître à première vue, l'insécabilité physique de l'atome n'empêche pas Epicure de concevoir celui-ci comme constitué d'un nombre limité de parties minimales. En effet, à partir du moment où l'atome, si petit soit-il, a une grandeur, celle-ci pourrait dans une interprétation anaxagorisante être conçue comme divisible à l'infini. C'est ce risque qu'Epicure a voulu écarter, en même temps qu'il cherchait à expliquer comment les atomes pourraient être à la fois tous indestructibles et de tailles différentes.

Dans la *Lettre à Hérodoté* (56-58), il construit cette théorie des parties minimales de l'atome à partir de l'observation des grandeurs sensibles. Si les parties d'un objet quelconque étaient en nombre infini, dit-il, celui-ci serait lui-même infini, car ces parties ne sont pas conçues dans l'épicurisme autrement que comme des unités physiques minimales. De même, à propos de l'atome, il dit (59) de ces *minima* qu'ils constituent la mesure pour « les grandeurs plus grandes et plus petites » et Lucrèce, après avoir réaffirmé fortement, comme par mesure de précaution, le caractère indivisible de l'atome, évoque toutes ces parties égales « formant la pleine nature de l'atome » (I, 606). Comment s'effectue donc le passage de ces unités minimales à la plénitude de l'atome et comment se fait-il que l'atome soit insécable, s'il résulte de la multiplication de ces unités minimales ? Epicure, dans une argumentation dont divers commentateurs ont souligné le caractère nettement antiaristotélicien, affirme, en se fondant toujours sur l'analogie avec l'expérience sensible, que ces unités minimales ne sont ni dans le même lieu, ni en contact mutuel par leurs parties, mais qu'elles constituent d'une manière qui leur est propre la mesure de l'atome. Sans entrer dans le détail d'une discussion difficile, on peut dire que ces *minima* sont des unités physiques *virtuelles*, qui peuvent être nombrées par l'intelligence et à ce titre attestent la finitude de l'atome, sans pour autant constituer des composants dont les limites constitueraient de futures lignes de fracture.

L'existence des *minima* en nombre variable à l'intérieur des atomes suffit à montrer que ceux-ci ne sont pas identiques les uns aux autres. Si, comme nous l'avons dit, Epicure n'admettait pas, à la différence de Démocrite, qu'il pût exister des atomes immenses, il n'en affirmait pas moins des différences de taille, dont il estimait qu'elles étaient nécessaires pour rendre mieux compte des phénomènes perçus par les sens. Cette nécessité de rendre compte de la variété de la réalité sensible l'a conduit à penser que les atomes ont une variété de formes impossible à embrasser par l'esprit, mais néanmoins finie, car le nombre des *minima* qui constituent

chaque atome est lui-même fini. Si, en effet, la variété de ces formes n'était pas finie, il n'y aurait pas de limite à la taille des atomes, lesquels pourraient être perçus par les sens, ce qui serait pour Epicure en contradiction avec leur nature même.

« Garde-toi », dit Lucrèce (II, 755-756), « d'attribuer la couleur aux atomes, de peur que le monde, vois-tu, ne retourne au néant ». En effet, leur attribuer une telle qualité supposerait qu'ils soient susceptibles de transformations, alors que par définition ils sont immuables. Les atomes n'ont aucune des qualités des phénomènes, si ce n'est « la forme, le poids, la grandeur et tout ce qui est nécessairement et naturellement lié à la forme » (H, 54). La dernière formule est remplacée chez Sextus Empiricus (A.M., X, 257) par le terme *antitupia* qui signifie littéralement « résistance à la pression ». Quel est le statut de ces attributs de l'atome ? Epicure dit dans la *Lettre à Hérodoté* (68) qu'ils n'ont pas de nature existant par elle-même, mais qu'il ne faut pas pour autant les considérer comme des non-êtres, ce en quoi il se différencie de Démocrite qui, lui, leur avait explicitement nié toute forme d'être pour ne reconnaître comme étant véritables que l'atome et le vide. Loin d'imaginer que l'attribut serait une partie du corps ou un ajout incorporel à celui-ci, il faut comprendre que l'attribut existe pleinement en tant que constituant de la nature propre et permanente du corps.

De l'atome aux réalités sensibles

Dans un passage où il distingue les propriétés des corps des accidents qui n'affectent pas leur nature, Lucrèce définit ainsi la propriété (I, 451-455)

« Est propriété ce qui ne saurait être détaché
ou isolé sans entraîner une perte totale :
le poids de la pierre, la chaleur du feu, la fluidité de l'eau
le caractère tangible de tous les corps, intangible du
[vide. »

Ce passage fait problème, car il met sur un pied d'égalité

les attributs permanents des deux seules composantes de la réalité (caractère tangible des corps formés d'atomes, caractère intangible du vide) et des caractères qui ne sont spécifiques que de tel ou tel composé atomique. Tout corps est tangible, mais la chaleur n'appartient qu'à certains corps. Or ce qui est frappant dans la réflexion épicurienne sur cette question, c'est qu'aussi bien les qualités de l'atome que les qualités propres aux diverses catégories de corps composés et même les accidents auxquels tout corps est exposé ont un statut identique. Sur ce point la *Lettre à Hérodoté* (70-71) est d'une grande précision : ce n'est pas, dit Epicure, parce que les accidents n'ont ni la nature du corps auquel ils surviennent, ni les caractéristiques permanentes de ce corps qu'ils doivent être considérés comme n'existant pas ou comme existant par eux mêmes. Comment concevoir l'être d'un accident, par exemple l'être de la lecture ? La réponse d'Epicure peut sembler sur ce point décevante : « Suivant la manière dont la sensation même les particularise, c'est ainsi qu'on les observe. » Comme l'a écrit fort justement M. Conche (1977, p. 170), les accidents ont « l'étance » sans la substantialité. Ils ont un être, mais celui-ci est relatif puisqu'il ne peut être dissocié de la sensation qui les perçoit. Le texte grec est à cet égard très expressif, puisqu'il dit littéralement que c'est la sensation qui fait (*poiei*) la singularité des accidents. On peut établir un rapprochement entre les deux pôles de la réalité : dans l'infiniment petit les *minima* de l'atome n'existent que pour la raison qui les conçoit comme composantes de l'inséparable ; au niveau macroscopique les accidents sont eux aussi des « êtres pour », pour la sensation du sujet.

En élaborant ainsi sa théorie des propriétés fondamentales, particulières ou accidentelles, Epicure ne pouvait pas ne pas se prononcer sur la question du temps. Un long passage de Sextus Empiricus (A.M., X, 219-227) qui ne cite pas Epicure lui-même, mais le commentaire que faisait de sa doctrine Démétrius Lacon, nous permet d'en savoir plus long sur ce point. Selon Démétrius, Epicure définissait le temps comme « un accident des accidents, accompagnant les jours, les nuits,

les heures, la présence et l'absence de sentiments, le mouvement et le repos ». Cette définition est accompagnée d'explications dont nous ne donnerons ici qu'un seul exemple : le jour et la nuit sont des accidents de l'air, dus le premier à la lumière du soleil, le second à l'absence de cette lumière. Le temps est cette variante supplémentaire, ou, si l'on veut, cette variante des variantes qui est désignée dans la *Lettre à Hérodote* (73), comme « un certain accident particulier ». Sur un sujet à propos duquel la réflexion philosophique avait atteint un degré de très grande complexité, Epicure exprime des précautions méthodologiques qui vont, au contraire, dans le sens d'une extrême simplicité. Pour savoir ce qu'est le temps, il faut, dit-il, partir de l'évidence accessible à tout un chacun des variations de la durée et conserver le langage de tous les jours, de façon à éviter l'illusion d'avoir abouti à une définition, alors qu'on n'aurait fait que procéder à des substitutions verbales. A travers ce mode d'expression allusif, Epicure visait bien sûr Platon et Aristote, mais, d'une manière plus large, tous les philosophes qui avaient cru parvenir par l'analyse conceptuelle à une parfaite intellection de la nature du temps. Malgré un témoignage quelque peu hésitant de Sextus Empiricus (*A.M.*, X, 181), il n'y a rien de si surprenant à ce qu'il ait réellement défini le temps comme une « représentation qui a l'apparence des jours et des nuits ». Lorsque notre attention se porte sur la succession du jour et de la nuit — mais d'autres phénomènes ont le même résultat — nous ne percevons pas seulement des variations de la lumière, nous avons une perception du temps qui, en quelque sorte, est en surimpression. On peut penser que, dans l'esprit d'Epicure, si ce processus n'apparaît pas comme une évidence à la majorité des hommes, c'est parce que des opinions erronées, comme celles répandues par les philosophes, les empêchent d'accéder à cette vérité du temps. Tout aussi intéressant est ce fragment, tiré probablement du grand traité *Sur la nature*, qui nous a été conservé par un papyrus d'Herculaneum (*P. H.*, 1413,9,1) : « Le temps est une certaine image qui mesure tout mouvement. » Contrairement à Aristote (*Phys.*, IV, 21962), Epicure

ne considère pas le temps comme « le nombre du mouvement », mais comme cette représentation dont l'appréhension permet de concevoir « une certaine longueur de durée qui est unité de mesure de tout mouvement » (*P.H.*, 1413, 5,1).

Le mouvement et le clinamen

Le mouvement n'a pas un statut unique dans la doctrine épicurienne. Il est accident lorsque, par exemple, un individu se lève pour faire quelques pas. En revanche, lorsqu'il s'agit d'un atome, le mouvement est un attribut indissociable de cet élément premier de la matière. Pourquoi les atomes se meuvent-ils perpétuellement, qu'ils soient isolés ou qu'ils se trouvent pris dans un enchevêtrement d'autres atomes ? La cause naturelle de ce mouvement est double : le poids des atomes et la non-résistance du vide. Sur ce point aussi Epicure s'est différencié des atomistes antérieurs, Leucippe et Démocrite, qui s'étaient contentés de présenter le mouvement des atomes comme la conséquence de leurs chocs, s'attirant ainsi de la part d'Aristote le reproche de ne pas avoir défini la cause du mouvement naturel. Mais affirmer que le mouvement naturel est lié au poids pouvait apparaître comme contradictoire avec l'expérience sensible qui montre que certains corps s'élèvent, au contraire, naturellement dans les airs. D'où l'effort de Lucrèce (II, 203-205) pour démontrer que lorsque les flammes, par exemple, s'élancent dans les airs, ce n'est pas en vertu de leur mouvement naturel, mais à l'encontre de celui-ci, qui les pousserait au contraire vers le bas, comme le fait la foudre. On remarquera au passage que Lucrèce utilise constamment dans ces vers les notions de haut et de bas, dont Epicure avait bien souligné (*H.*, 60) qu'elles n'avaient aucun sens dans l'infini de l'univers, mais qui pouvaient avoir une efficacité pédagogique.

Tout ce qui tombe à travers l'eau ou à travers l'air doit accélérer sa chute en proportion de son poids, dit Lucrèce (II,

230-234), parce que ces deux milieux offrent une résistance qui cède d'autant plus rapidement que le corps est lourd. Mais le vide, lui, n'offre par définition aucune résistance, ce qui implique que les atomes iront à vitesse égale malgré leurs poids inégaux. De cette vitesse, Epicure dit qu'elle est « aussi rapide que la pensée » (H., 61), expression par laquelle il désigne le mouvement le plus rapide possible — Lucrèce, lui, parle d'une « vitesse extrême », plusieurs fois supérieure à celle des rayons solaires (II, 161) — et elle reste constante qu'il s'agisse du mouvement vers le bas résultant du poids propre, ou de celui qui est consécutif au choc avec un autre atome. Les collisions provoquent un changement de direction, elles n'arrêtent pas l'atome. Ici encore Epicure se défend d'aller à l'encontre de l'expérience des sens, qui, elle, montre que les corps n'ont pas tous la même vitesse et que les chocs peuvent être cause de l'arrêt du mouvement. Comment se fait-il donc que les agrégats d'atomes soient plus rapides les uns que les autres, alors que les atomes qui les composent circulent à vitesse égale ? La réponse épicurienne est fondée sur la distinction entre deux types de *minima* temporels. Dans la plus petite fraction temporelle perceptible par la sensation, le corps composé effectue un mouvement unique, mais dans des unités infiniment plus petites et que seule la raison peut concevoir ont lieu d'innombrables collisions dont le déplacement continu est la résultante, nécessairement plus lente. Les multiples chocs auront, en effet, allongé le trajet de l'atome. Comme l'a justement souligné M. Conche (1977, p.160), lorsqu'Epicure dit que le mouvement infrasensoriel peut être perçu par « une appréhension de la pensée », il faut admettre qu'il s'agit là d'une intuition intellectuelle, qui ne va pas à l'encontre de l'expérience sensorielle, mais qui s'intègre dans le cadre défini par l'étude expérimentale.

La théorie épicurienne du mouvement présente cette étrangeté que l'un de ses aspects les plus importants, la déviation ou *clinamen*, est désigné par un terme non pas grec, mais latin, utilisé par Lucrèce. Alors que la *Lettre à Hérodoté* évoque dans le détail plusieurs aspects du mouvement des

atomes, il n'y en est jamais question, peut-être parce qu'à ce moment-là de son oeuvre Epicure n'avait pas encore théorisé ce concept. Mais puisque Cicéron, et après lui Diogène d'Énoanda, ont affirmé que contrairement à Démocrite, il avait su grâce à la déclinaison des atomes échapper au déterminisme, il est difficile de penser que le *clinamen* fut un ajout de quelque disciple. La solution la plus vraisemblable est donc que ce concept appartint bien à la doctrine originelle, dans une phase postérieure à la *Lettre à Hérodoté*. Au §61 de cette dernière Epicure explique qu'il y a heurt « par suite d'une action extérieure » — nécessairement le choc d'un autre atome — « ou de son poids propre », ce qui, pour quelqu'un qui comme lui n'admet qu'un seul type de mouvement naturel, celui vers « le bas », et une seule vitesse, revient à supposer qu'à un moment il se produit une déviation génératrice du choc. Comme l'affirme Lucrèce (II, 221-222), s'il en était autrement « tous comme gouttes de pluie tomberaient de haut en bas dans le vide ». Le texte du poète latin doit donc être lu comme une explicitation de ce qui existe déjà « en creux » dans la *Lettre à Hérodoté*. Défini par Lucrèce (II, 220) comme la plus petite déviation possible « juste de quoi dire que le mouvement est modifié », le *clinamen* a fait l'objet d'innombrables études et il a trouvé une postérité aussi surprenante que tardive avec la découverte par les physiciens modernes du principe d'indétermination des plus petites particules de la matière. Mais Long et Sedley ont remarqué non sans raison (I, p. 52) que le *clinamen* pose des difficultés considérables et qu'il eût mieux valu en rester au stade de la *Lettre à Hérodoté*, dans laquelle, compte tenu de l'infinité du temps d'existence des atomes, il n'a pas existé de choc premier. De ce point de vue le texte de Lucrèce nous paraît révéler la conscience d'une certaine gêne. « Nous n'inventerons pas », dit le poète (II, 244-245), « de mouvements obliques démentis par la réalité ». Formulation défensive donc qui s'explique sans doute par les attaques dont le *clinamen* était l'objet, mais aussi par la conscience qu'avaient les Epicuriens de paraître en contradiction avec leur principe

de référence à la sensation. L'argumentation de Lucrèce (II, 243-244) présente le *clinamen* comme une nécessité logique (« il faut que les atomes dévient un peu, d'un minimum, pas davantage ») qui se déduit des principes empiriques de la doctrine et qui n'est pas elle-même infirmée par l'expérience, puisque nul ne peut assurer avec certitude qu'au niveau infra-sensible n'existe pas cette déviation infinitésimale qui n'apparaît pas dans le monde phénoménal. Ne pouvant appuyer la thèse de l'existence du *clinamen* sur la sensation, le poète insiste sur le fait qu'il ne postule pas un mouvement oblique, ce qui serait démenti par l'expérience sensible. Pour lui, s'il est vrai que la sensation n'offre aucun exemple perceptible de *clinamen*, elle n'infirmé pas non plus cette explication, qui s'intègre parfaitement à la démarche à la fois empirique et rationnelle de l'épicurisme.

À lire la *Lettre à Hérodoté* on éprouve souvent l'impression qu'Epicure avait réussi à triompher des objections formulées par Aristote (*Phys.*, IV, 8) contre l'hypothèse du mouvement dans le vide. Paradoxalement le *clinamen*, lui, intervient comme une ultime réponse à ces objections qui, d'une certaine manière, rétablit le bien-fondé de celles-ci. Aristote avait affirmé que dans le vide les corps iraient tous à la même vitesse, une vitesse infinie. En inventant le *clinamen*, Epicure transfère sur ce concept toutes les difficultés inhérentes à la cinétique des atomes. Il peut y avoir des agrégats atomiques parce que le *clinamen* existe, mais quel est le statut de ce concept ? Les adversaires de l'épicurisme n'ont pas eu tort de mettre en évidence tous les problèmes que pose ce mouvement sans cause. Par exemple Cicéron cherche dans le *De finibus* (I, 20) à enfermer l'adversaire épicurien dans une alternative : si tous les atomes dévient, dit-il, il n'y aura pas de choc ; et si seulement quelques-uns subissent cette déviation, on les aura dotés d'une attribution spéciale instaurant une division à l'intérieur des atomes. Ce que l'on peut reprocher à Epicure, ce n'est pas d'avoir introduit un élément d'indétermination dans le monde, mais de ne pas avoir été suffisamment attentif aux conséquences de l'ajout de cet élément

sur l'économie générale du système. Chez Lucrèce l'évocation du *clinamen* est immédiatement suivie par un argument emprunté à l'expérience sensible, mais dans le domaine de la psychologie. Cette expérience c'est celle de l'acte volontaire qui est à lui-même sa propre cause (II, 256-260) :

« D'où vient, dis-je, cette volonté arrachée aux destins qui nous permet d'aller où nous conduit notre plaisir et d'infléchir nous aussi nos mouvements, non pas en un moment ni en un lieu fixés mais suivant l'intention de notre seul esprit. »

Si les êtres vivants — Lucrèce évoque non seulement les hommes, mais aussi les chevaux — sont dotés de ce pouvoir d'échapper à toute causalité extérieure, pourquoi n'en serait-il pas de même pour la composante première de la matière ? En fait, c'est parce que le *clinamen* existe que la liberté intérieure est possible. Cette articulation entre la psychologie et la physique a donné lieu à de multiples interprétations, selon notamment que la volonté a été perçue comme la résultante directe du *clinamen* ou comme la capacité de tirer parti du mouvement atomique. Cependant, il est inutile de se dissimuler, nous semble-t-il, que la question du *clinamen* constitue ce que l'on pourrait comparer à une jointure imparfaite du système. Le raisonnement à partir de l'expérience de la liberté respecte le principe de l'analogie avec la réalité sensible, mais ne compense pas l'absence d'analogie entre la chute des atomes et la chute des objets, et surtout il ne permet pas de comprendre quel statut il faut attribuer au *clinamen* à l'intérieur des caractéristiques de l'atome. Dans l'économie générale du système épicurien, la « déclinaison » se présente comme un événement dont on pourrait suggérer la complexité en évoquant un « accident essentiel ».

L'infini et les mondes

Pour les Epicuriens, l'univers est infini, et cela en plusieurs sens. D'abord l'infinité résulte tout simplement de l'absence

d'extrémité. Cette tautologie apparente dont se gausse Cicéron (D., II, 103) est fondée sur une argumentation que l'on peut ramener à une forme syllogistique : toute extrémité délimite une chose ; or en dehors de l'ensemble il n'y a rien ; donc « le tout est sans extrémité, sans fin, ni mesure » (D.R.N., I, 964). Mais Lucrèce donne des arguments plus parlants en faveur de la thèse de l'infini dans ce qu'il présente comme un choix sans échappatoire. Imaginons, dit-il (I, 968-973), que l'univers soit un espace fini et que quelqu'un s'installe à sa limite pour lancer plus loin un javelot. Deux solutions sont possibles, qui l'une et l'autre démontrent l'absurdité du postulat initial : soit qu'un obstacle empêche le trait d'arriver à son but, soit que celui-ci poursuive sa course, il est évident que ce que l'on considérerait initialement comme la limite ultime de l'univers n'était qu'une fausse limite. Et comme la même démonstration peut être indéfiniment répétée, la conclusion s'impose que (983) : « L'espace toujours fuyant toujours s'ouvre à la fuite ».

L'infinité de l'univers signifie nécessairement celle des deux natures qui le composent. En effet, si le nombre des atomes était infini dans un vide fini, ces corps élémentaires n'auraient point d'espace où circuler. La masse de la matière, dit Lucrèce (987), serait venue de toute part confluer vers le bas et y croupirait depuis un temps infini. Et il ne serait pas plus concevable qu'un nombre fini d'atomes circule dans un monde infini, car alors les corps seraient dispersés à travers un espace sans limite.

C'est également comme un corollaire du dogme de l'infinité de l'univers qu'il faut interpréter la croyance épicurienne en une infinité de mondes. Parce que les atomes sont en nombre infini et que l'espace dans lequel ils circulent est illimité, il n'est nullement vraisemblable qu'il n'existe pas d'autres mondes que le nôtre. Tout sur terre nous démontre que la nature ne crée rien en un seul exemplaire et, puisqu'elle procède par espèces, il faut en conclure que la terre n'est pas une exception et que les atomes s'agglomèrent en un nombre sans fin de mondes, dont certains, dit Epicure (*H*, 45), sont

semblables au nôtre et d'autres dissemblables. Les uns ont, en effet, une forme sphérique, d'autres une forme ovale, d'autres présentent des formes encore différentes, mais en nombre limité, puisque nous avons vu que le nombre des formes atomiques est lui-même fini. Si les formes extérieures des mondes sont diverses, en revanche, ce qu'ils contiennent ne peut être radicalement différent de ce qui existe sur la terre. En vertu du principe d'isonomie, du partage égal, il existe une égale distribution des êtres dans l'univers et Lucrèce évoque (II, 1075) les autres terres, les diverses races d'hommes et de bêtes sauvages qui peuplent les multiples mondes.

Mais qu'est-ce qu'un monde ? La définition qu'en donne Epicure dans la *Lettre à Pythoclès* (88) est d'une grande complexité et elle peut surprendre puisqu'il n'est question que de la partie du ciel qui enveloppe un ensemble d'objets célestes, zone intermédiaire entre, d'une part, l'infini et, d'autre part, les corps astraux qu'elle protège, car sans elle tout ce qui se trouve à l'intérieur de l'espace délimité connaîtrait la ruine. Entre ces mondes se trouve l'immensité des intermondes, susceptibles de devenir l'emplacement de mondes nouveaux. Mais précisément comment un monde se crée-t-il et par quels arguments les Epicuriens ont-ils réfuté ceux qui, comme les Platoniciens et les Stoïciens, voyaient dans la création du monde l'œuvre d'une intelligence ? Les mondes, dont aucun n'est destiné à durer éternellement, sont pour Epicure (*H*, 73) « issus de l'illimité », par détachement d'atomes à partir d'amas déjà existants. Mais toute association d'atomes ne suffit pas à créer un monde. Il y a en permanence, résultant du mouvement atomique incessant, des collisions d'atomes, dont la plupart sont « vagues, stériles et vaines » et c'est après bien d'éphémères combinaisons que se constitue un monde. Or nous nous trouvons là devant une difficulté qui vient de ce que cette apparition d'un nouveau monde est qualifiée de deux manières qui sont en apparence contradictoires. D'une part, il nous est précisé que ce monde ne résulte de rien d'autre que du mouvement atomique. Il

est le fruit du hasard et il ne correspond à aucune fin qu'une instance supérieure aurait déterminée à l'avance. Mais en même temps Lucrèce affirme (II, 1058) que ce monde « est l'oeuvre de la nature » et, si l'on n'y prenait garde, une telle expression inciterait à des rapprochements avec le stoïcisme qui se **révéleraient** totalement erronés. En effet, alors que dans le stoïcisme la nature est indissociable du *logos* et donc d'une conception finaliste du monde, la *phusis* épicurienne n'est rien d'autre, pour reprendre l'expression de M. Conche (1977, p. 84), qu'un « champ infini d'initiatives ». Elle ne suppose pas d'organisation des choses réglée par quelque puissance divine, elle est le hasard devenu organisation et capable, pendant une durée limitée, de surseoir, au niveau de l'ensemble, à sa propre loi, qui est celle de la désagrégation de tout conglomérat.

Nous avons dans Lucrèce une évocation d'une rare puissance de ce qu'est la croissance et la mort d'un monde. Le principe de toute croissance réside dans le fait d'assimiler plus d'atomes qu'on n'en rejette et le poète précise (V, 330) que son époque est encore celle où la terre se trouve en sa prime jeunesse, comme le montrent les nouveautés qu'elle est capable d'engendrer. Avant même qu'elle n'ait pris l'aspect que nous lui connaissons, elle a ébauché quantité d'êtres monstrueux qui n'ont pas pu durer parce que la nature ne les a pas dotés de ce qui est nécessaire pour assurer leur subsistance et leur reproduction. Mais vient le moment où pour tout être le mouvement s'inverse et rien ne vient alors renouveler les flux d'atomes qui s'échappent de lui. Lorsque les « remparts » qui entourent le monde sont eux-mêmes vaincus par le vieillissement et qu'ils ne peuvent plus résister au choc des atomes qui les frappent de l'extérieur, tout à l'intérieur dépérit, la terre sans substance n'enfante plus que de petites créatures et la décomposition progresse jusqu'au moment où « la masse en suspens, machine du monde, croulera » (V, 96). Cependant ce vieillissement naturel n'est pas la seule cause possible de la disparition d'un monde et l'on trouve dans le poème lucrétien l'évocation de toutes sortes de catastrophes

capables d'anticiper une fin inéluctable, parmi lesquelles celle — digne de quelque moderne roman de science-fiction — d'un corps surgi de l'infini et qui dans un tourbillon engloutirait notre monde (V, 368).

Les dieux

Que le hasard puisse aboutir seul à la formation de systèmes extraordinairement complexes était une idée difficile à défendre après Platon et Aristote et alors que le stoïcisme affirmait avec une force et des arguments renouvelés une conception téléologique de l'univers. Il fallait donc aux Epicuriens à la fois beaucoup de courage et d'inventivité pour aller à l'encontre de la religiosité populaire et de la religion des philosophes. Dans la *Lettre à Hérodoté* (77-78), le rejet d'une providence divine qui régirait le monde présente ce caractère paradoxal qu'elle est faite au nom de la majesté du divin. S'occuper du mouvement des astres, dit Epicure, supposerait une occupation et un trouble en contradiction avec la béatitude absolue des dieux, qui, dans la doctrine, vivent dans les intermondes et goûtent un bonheur qui résulte précisément du fait qu'ils n'ont à se préoccuper de rien. Lucrèce fait sien cet argument, évoquant « les dieux pleins d'une paix sereine, menant vie tranquille et calme éternité » (II, 1090) mais il en ajoute, tout de suite après, deux autres : qui, demande-t-il, pourrait faire tourner de concert tous les cieux et être présent en tous lieux et comment les dieux pourraient-ils fabriquer une foudre qui détruit parfois les temples et qui, épargnant les coupables, frappe souvent les innocents ? Le premier thème appartient au registre de la physique, il repose sur le caractère invraisemblable d'une présence qui serait coextensive à l'univers tout entier. Le second ramène le débat dans le domaine de l'éthique et met en évidence la contradiction qu'il y aurait à supposer les dieux capables d'inconséquence, d'indifférence ou d'injustice. D'autres arguments reprennent sous des formes différentes le thème

de la totale incompatibilité entre la nature des dieux et l'hypothèse de la création du monde. Pourquoi les dieux vivant dans une éternelle béatitude auraient-ils éprouvé le besoin d'innover ? Quel bienfait peuvent-ils attendre de la part des humains, alors que par définition ils ne manquent de rien ? D'où leur serait venu le modèle du monde évoqué par Platon dans le *Timée* ? Par quels moyens se serait effectuée la création ? Et comment affirmer que l'univers a été créé pour l'homme, alors qu'il présente tant et tant de défauts au regard de l'espèce humaine : montagnes, forêts pleines de fauves, marais désolés, mers séparant les rivages terrestres. Loin d'être le bénéficiaire de la création, l'homme a été plus maltraité par la nature que tout autre être vivant et s'il arrive à survivre, c'est au prix d'un dur labeur. On a vu dans tous ces développements une marque du pessimisme de Lucrèce, qui serait en contradiction avec la *Lettre à Ménécée* (125-126), où Epicure dit au contraire qu'il n'y a rien dans l'existence humaine qui puisse justifier quelque effroi. Mais ces deux démarches ne nous semblent pas contradictoires. Confrontés à des adversaires pour qui l'existence d'une providence ayant oeuvré pour l'homme relève de l'évidence, les Epicuriens répliquent par une autre évidence, celle des imperfections du milieu dans lequel vit l'homme. Que ces imperfections ne constituent nullement un obstacle pour parvenir à la béatitude, cela résulte d'une conquête intérieure qui ne suppose en rien un regard admiratif sur le rapport premier de l'espèce humaine à son environnement physique.

Dans les argumentations téléologiques d'Aristote et des Stoïciens, les organes du corps de l'homme ont été créés en prévision des fonctions qu'ils auraient à assurer. La longue et uniformément admirative description de ces organes dans le discours de Balbus au second livre du *De natura deorum* cicéronien révèle, avec parfois des naïvetés qui ne sont pas sans évoquer Bernardin de Saint-Pierre, un remarquable degré de raffinement dans l'élaboration d'une argumentation anthropocentrique. La lecture de Lucrèce montre avec quel soin les Epicuriens avaient entrepris de réfuter un dogme qui pouvait

paraître reposer sur des évidences sensibles et par là même contredire leur référence au hasard comme seul artisan de la création du monde. C'est à un renversement radical que le poète latin invite son lecteur lorsqu'il explique que ceux qui utilisent des arguments anthropocentriques raisonnent à contresens, inversant les rapports dans l'argumentation : ce n'est pas l'organe qui est créé pour une fonction, c'est l'organe qui crée la fonction (IV, 845-846) :

« Point de vision avant la naissance des yeux
ni de parole avant la création de la langue. »

Tout comme les mondes et les espèces qui les peuplent ne se sont stabilisés dans une forme donnée qu'après que la nature a connu beaucoup d'erreurs et de vaines tentatives, la fonction d'un organe est une découverte de l'expérience et de la vie, ayant pour fin l'utilité. Le problème demeure de savoir s'il en est ainsi pour chaque individu, ou si la fonction est une acquisition de l'espèce tout entière qui se transmet de génération en génération. Cette deuxième interprétation est à juste titre préférée par de nombreux savants mais le mécanisme exact de cette « transmission des caractères acquis » des organes demeure un point obscur de la doctrine épicurienne.

L'âme humaine

Il apparaît donc que si l'homme est le seul être vivant à pouvoir atteindre une béatitude comparable à celle des dieux, il ne bénéficie pas pour autant, à la différence de ce que l'on trouve chez Platon ou dans le stoïcisme, d'un statut originellement particulier. L'anthropologie épicurienne s'organise autour de deux pôles : d'un côté, cette humanité des origines, errante et plus misérable encore que les bêtes sauvages, qui est décrite par Lucrèce au livre V de son poème ; de l'autre, le sage, cet « homme vivant dans des biens immortels », dont Epicure dit qu'il « ne ressemble en rien à un animal mortel » (M, 135). La question se pose donc de savoir comment les Epicuriens concevaient la nature humaine, ce qui pour un

philosophe de l'Antiquité revenait à poser le problème de la nature de l'âme.

« Ceux qui affirment que l'âme est incorporelle parlent en l'air » (H., 67). La sévérité de ce propos d'Epicure donne une idée de la vigueur avec laquelle il oppose à la description platonicienne de l'âme une psychologie totalement matérialiste dans laquelle il n'existe aucune différence de nature entre l'âme et le corps. Pour lui, ce qui les différencie c'est simplement la finesse des atomes qui la composent et qui sont en contact avec toutes les parties du corps. Si l'âme était incorporelle, elle ne pourrait ni agir ni subir, or l'expérience montre que le corps obéit à l'esprit, ce qui ne pourrait se faire s'il n'y avait pas de contact entre les deux. Dans la *Lettre à Hérodoté* (64), il est dit de l'âme qu'elle est répandue à travers le corps tout entier, semblable à un souffle igné, et qu'elle contient une partie composée d'éléments encore plus subtils et, de ce fait, plus en connexion dans le reste du corps. Un témoignage plus tardif attribue à Epicure une description plus complexe, dans laquelle sont énumérés quatre éléments : le feu, qui donne au corps sa chaleur, le vent qui produit le mouvement, l'air qui provoque le repos, et enfin le quatrième — sans nom — qui donne naissance à la sensation. Cette composition est confirmée par Lucrèce (III, 231-257), chez qui elle est appuyée sur la référence à l'expérience : les mourants exhalent un souffle mêlé de chaleur, ce qui met en évidence trois éléments : l'air, la chaleur, l'air en mouvement, mais il faut ajouter, comme le remarque justement J. Kany-Turpin (1993, p. 497) que le bien-fondé de la distinction entre l'air et l'air en mouvement n'apparaît pas clairement. Et, ajoute Lucrèce, comme il n'est pas pensable que l'un de ces éléments soit à lui tout seul capable de créer la sensation, il faut supposer que celle-ci résulte de la présence de la *quarta natura* à propos de laquelle il dit (III, 243-244) :

« Il n'est rien de plus mobile ni de plus ténu,
rien dont les atomes soient plus petits et plus lisses. »

Le poète évoque longuement les différences de tempérament qui naissent des variations dans les proportions des

quatre éléments selon les espèces vivantes : la race des lions est féroce, parce qu'il règne plus de feu dans la composition de l'*animus* de cet animal, tandis que, chez les cerfs, c'est le vent, « plus prompt à lever dans la chair les souffles glacés qui provoquent un tremblement parmi leurs membres » (III, 300-301). Et cette donnée intervient également dans le comportement des individus, puisque Lucrèce souligne combien il est difficile à l'éducation de lutter contre les traits de caractère qui résultent de la composition première de l'âme chez un sujet. Faut-il pour autant parler de déterminisme ? C'est une question sur laquelle nous reviendrons, mais il faut remarquer que le poète s'efforce de concilier les deux positions contradictoires, en affirmant que, certes, il reste toujours des traces du tempérament premier, mais que celles-ci sont tellement minces qu'elles ne peuvent constituer aucun obstacle à une vie digne des dieux.

C'est parce que la « quatrième nature » est formée de figures plus petites qu'elle est la première à s'émouvoir et qu'elle transmet ces mouvements aux autres éléments de l'âme, qui eux-mêmes le diffusent à travers les différentes parties du corps : le sang d'abord, puis les chairs et enfin les os et les moelles. Et nous avons, toujours chez Lucrèce, une description encore plus précise de la configuration de l'âme, exprimée à travers la fameuse distinction entre l'*animus* et l'*anima*. L'*animus*, que Lucrèce qualifie (III, 280-281) d'« âme de l'âme », est le siège de la sensation et de la pensée. Il se trouve dans la poitrine, il est composé des atomes les plus ronds et les plus minuscules, il règne sur tout le corps, tandis que l'*anima* est éparse dans tout le corps et ne se meut que par l'impulsion de l'*animus*. Ici encore la description de l'invisible se nourrit de la référence à ce que tout un chacun peut constater. De même qu'une partie du corps peut être seule à éprouver une douleur, de même il arrive à l'esprit d'éprouver une souffrance ou un plaisir, sans que l'*anima* soit elle-même concernée. Mais lorsque l'esprit est en proie à une émotion plus vive, c'est toute l'âme qui réagit, et avec elle le corps, comme le montrent tous les symptômes physiques du

désordre mental. Et quelle meilleure preuve de la subtilité du tissu de l'âme que l'absence de toute perte de poids après la mort ? Le fait, enfin, que l'on puisse voir sur un champ de bataille palper les membres tranchés ne suffit-il pas à montrer que l'âme est indissociable du corps et qu'en coupant un membre, c'est aussi un morceau de *l'anima* que l'on a sectionné.

Nous verrons plus loin que l'un des objectifs majeurs de l'éthique épicurienne est de débarrasser l'homme de toutes les terreurs qui concernent la mort, de nous faire comprendre que la mort n'est rien pour nous. « Nous sommes nés une fois, mais deux fois cela n'est pas possible et il faut pour l'éternité ne plus être », dit Epicure (S. V, 14), réfutant ainsi à la fois la croyance pythagoricienne en une métempsycose et l'espoir platonicien d'une vie éternelle de l'âme. Si éternité il y a pour l'âme, c'est celle du non-être. Contrairement à Sénèque qui explique (Ep., 1, 2) qu'il y a simultanément de la vie et de la mort, puisque nous sommes à tout instant à la fois vivants par notre présent et morts par notre passé — « tout ce qui est derrière nous, la mort le tient » — et se fondant sur ce critère qu'est la sensation, Epicure affirme (M., 125) la rigoureuse incompatibilité des deux phénomènes : « Tant que nous sommes, la mort n'est pas là, et une fois que la mort est là, alors nous ne sommes plus. » Lorsque l'heure de la mort est venue, l'âme quitte le corps et les atomes si fins qui la composent se répandent très vite dans l'air, pour se dissiper dans les hauteurs. Là aussi Lucrèce évoque l'analogie avec l'expérience sensible (III, 487-509) : quand on voit quelqu'un se tordre dans les affres d'une crise d'épilepsie, n'est-ce pas parce que l'âme souffre, bouillonne et que les atomes de la voix sortent massivement de la bouche ?

Un autre aspect de l'interprétation épicurienne de la mort est moins souvent évoqué, c'est celui d'une survie collective. Il faut, dit Lucrèce (III, 967-969), « de la matière pour des générations nouvelles qui, leur vie accomplie, te suivront dans la mort, puisque aussi bien que toi, jadis elles moururent ». A en juger par ce texte, il y a une sorte de spécialisation

des atomes de l'âme humaine, qui explique que l'on puisse constater une continuité dans la transmission de la vie à l'intérieur de l'espèce. Il est vrai que cet aspect de la mort ne semble pas avoir été utilisé par les Epicuriens comme un élément de nature à réduire l'angoisse qu'elle provoque. Insister sur le fait qu'un vivant porte en lui la matière d'un grand nombre de morts, c'eût été, d'une certaine manière, donner un sens à la mort et donc contredire le dogme selon lequel celle-ci n'est rien pour nous.

b. La théorie de la connaissance (ou canonique)

La sensation et la volonté

Les Epicuriens raillaient la conception platonicienne de l'âme en disant que si la substance de l'âme est immortelle et capable de sentir par elle-même, il faudrait la doter de cinq sens. De ce qui était pour eux une absurdité ils concluaient que l'âme ne peut vivre ou sentir par elle-même. C'est parce que l'âme est intimement associée au corps et de même nature que lui que la sensation est possible. Et le principe de toute sensation doit être cherché dans le fait qu'une émanation d'atomes d'une finesse et d'une vitesse insurpassables se détache de l'objet et pénètre en nous. Au début du passage de la *Lettre à Hérodoté* (46-53) consacré à la sensation, Epicure utilise une formule prudente (« il n'est pas impossible que ») qui vise à préciser le statut de son explication : celle-ci ne s'impose pas comme une évidence sensible, mais elle n'est pas non plus contredite par les sensations. Plus exactement elle est la seule possible, car l'affirmation de la doctrine va de pair avec le rejet explicite des autres théories, qu'il s'agisse de celle de Démocrite, pour qui l'image est transmise à l'oeil par l'air ou de celle de tous les philosophes pour qui la vision résulte de l'émission d'un flux allant de l'oeil vers l'objet. Seule l'existence des simulacres permet, dit Epicure, de

comprendre que nous percevions simultanément la forme et la couleur de l'objet, laquelle résulte elle-même non pas d'une qualité propre à certains atomes, mais de certaines combinaisons atomiques.

Lucrèce multiplie les exemples pris dans l'expérience sensible et destinés à évoquer de manière concrète ce qu'est un simulacre. Les simulacres sont, explique-t-il (D.R.N., IV, 48-106), comme des membranes ou des écorces qui reproduisent la forme exacte des objets dont elles émanent. Tout comme on constate que les cigales et les serpents abandonnent leur mue, ou que les veaux à la naissance perdent les membranes qui les entouraient jusqu'alors, il faut accepter l'idée qu'une fine pellicule puisse s'échapper en permanence de tout objet, composée de corps minuscules qui en conservent la configuration. Dans l'argumentation lucrétienne, le miroir également joue un grand rôle car l'expérience spéculaire confirme aux yeux de l'Epicurien l'existence des simulacres — Diogène **d'Énoanda** dit (I, 8) que le miroir « témoigne » en faveur de cette théorie et celle-ci en retour permet de comprendre les mystères de la réflexion. Les images parties de l'objet heurtent le plan du miroir et repartent vers le sujet en un flux rapide et continu, alors que si elles avaient rencontré une pierre ou un morceau de bois, elles se seraient déchirées. Et si, par exemple, nous croyons que les images spéculaires copient tous nos gestes, c'est parce que la partie du miroir que nous quittons cesse de nous renvoyer nos images et que des simulacres vont frapper une autre partie pour rebondir à nouveau, toujours selon le même angle d'inflexion qu'ils avaient quand ils ont frappé le miroir.

La formation des simulacres est due à la pression qui résulte de la vibration des atomes dans la profondeur de l'objet. Cette « pression proportionnée », comme le précise Epicure dans la *Lettre à Hérodoté* (50), va non seulement aboutir à la projection du simulacre, mais assurer même à distance ce qu'il appelle une « sympathie » entre l'image et l'objet, c'est-à-dire une identité de toutes les caractéristiques. Une fois projeté hors de l'objet, le simulacre va se déplacer à

une vitesse « insurpassable », mais non infinie, puisque, si tel était le cas il arriverait en même temps en des lieux différents, chose inconcevable. Lucrèce exprime cela en affirmant (IV, 191-194) que « les images sont capables de parcourir en un seul point du temps une espace indicible, parce que loin derrière elles une cause infime les pousse et les projette ». Cette cause est, selon l'explication qui nous paraît être la plus vraisemblable, précisément le mouvement imprimé aux images par la vibration atomique de l'objet, et il suffit qu'elle soit « infime » parce que la texture très lâche du simulacre lui permet de pénétrer facilement l'étendue de l'air. Si normalement le simulacre garde la configuration atomique du corps qui l'a émis, il arrive que cet ordre soit parfois troublé. Par exemple une tour carrée dans le lointain nous paraît ronde parce que la grande masse de l'air a ralenti le simulacre et émoûsé ses angles. Par ailleurs, des combinaisons fortuites de simulacres produisent des formes chimériques qui expliquent que nous pouvons voir par l'imagination « Centaures et Scyllas, museaux de Cerbères (IV, 732) ».

Si, comme dans toutes les théories antiques de la perception, c'est la vue qui est privilégiée, les Epicuriens ont fortement souligné que la théorie des simulacres rendait compte aussi de l'imagination et de toutes les formes de perception sensorielle. En ce qui concerne la vision de l'esprit, Lucrèce explique que la nature atomique subtile de celui-ci le rend réceptible à des images encore plus fines que celles qui frappent les sens. Ainsi s'expliquent les phénomènes du rêve et de la mémoire. Lorsque nous dormons, tous les sens sont entravés et ne peuvent donc exercer leur fonction, qui est de discerner le vrai du faux et, de surcroît, la mémoire engourdie est incapable de donner des repères chronologiques. Alors se succèdent ces images auxquelles les Epicuriens ne reconnaissent ni origine divine ni signification divinatoire (IV, 456-459) :

« Au sein des ténèbres aveugles de la nuit,
nous pensons voir le soleil et la clarté du jour,

échangeant notre chambre close contre ciel, océan, fleuves et montagnes. »

Et la mémoire elle-même, qu'est-elle si ce n'est le fait qu'une fois que des simulacres ont frappé les sens, des voies demeurent ouvertes, par où ils peuvent à nouveau affluer ?

Les explications fournies par Epicure et par Lucrèce pour les autres sens reprennent en l'adaptant le principe du simulacre. La voix est un flux formé par ceux qui parlent ou par les corps qui émettent des bruits, flux qui est divisé en petites masses composées de parties semblables, lesquelles ont la configuration caractéristique de l'objet qui les émet, ce qui permet d'identifier la source du son. L'âpreté d'une voix ou sa douceur n'ont d'autre cause que la forme des éléments qui la composent. A l'appui de cette théorie, Lucrèce évoque la fatigue et la souffrance que peuvent susciter des conversations trop longues et trop tendues, ce qui ne se produirait pas si le son n'avait pas une nature corporelle. A la différence des simulacres de la vue qui ne peuvent passer à travers des corps solides, ceux de la voix traversent les murs des maisons, même si au passage il se produit une certaine altération qui explique que, dans ce cas-là, nous percevons le son plutôt que les paroles.

Le goût, lui, provient de ce que, lorsque nous mâchons un aliment, des sucs sortis de celui-ci se répandent dans le palais et dans le tissu poreux de la langue. Ces sucs sont constitués de formations atomiques qui reproduisent la structure de l'aliment, ce qui permet de comprendre que le goût soit doux lorsque les atomes sont lisses, ou piquant lorsque, au contraire, ils sont pleins d'aspérités. Sur ce point les Epicuriens avaient à répondre à l'un des plus célèbres arguments du scepticisme antique : comment expliquer en effet, si l'on affirme qu'il y a une objectivité du goût, que le miel puisse être doux aux uns, rebutant aux autres ? Lucrèce s'attarde longuement sur de tels cas en invoquant les formes différentes qu'ont chez les individus les canaux qui reçoivent les atomes du goût. Chez les uns la forme ronde de ces canaux ne retient que les particules lisses, et donc la douceur du goût ; chez

d'autres, seuls passent « les corps âpres et crochus » (IV, 662), cause de l'amertume.

Dans l'odorat, enfin, les atomes sont plus grands que ceux de la voix, ce qui explique que le même mur arrête les odeurs et laisse passer les sons. Cette taille et le fait que l'odeur provienne du plus profond de l'objet sont selon Lucrèce la cause qu'une odeur ne puisse jamais aller aussi loin que le son ou les simulacres de la vue : « vagabonde, elle tarde et meurt précocément » (IV, 692). C'est cette lenteur qui fait que la source de l'odeur est plus difficile à découvrir que celle du son : parce qu'ils ont trop « flâné » dans les airs, les atomes de l'odorat ne sont plus à même d'informer le sens qu'ils viennent frapper.

Volonté et liberté

Les Epicuriens ont compris que, si la théorie des simulacres pouvait rendre compte d'un grand nombre d'aspects de la perception, elle posait un problème redoutable, celui de la subjectivité et de la liberté du sujet par rapport aux flux des simulacres. A présenter, en effet, l'individu comme un ensemble de canaux filtrant les atomes en fonction de caractéristiques uniquement physiques, le risque existait, en effet, de sembler céder à ce déterminisme que l'épicurisme avait voulu exclure par la théorie du *clinamen*. Lucrèce n'esquive pas cette difficulté et, avec une certaine habileté, il inverse la position du problème. Il ne se demande pas ce que devient la liberté compte tenu de la détermination de la réception des simulacres, mais pourquoi il suffit que l'esprit ait envie de penser à une chose pour que l'image de celle-ci se présente ? Sa réponse se fait en deux temps. Tout d'abord il explique qu'à tout instant l'esprit est entouré d'une foule de simulacres, si ténus qu'il ne peut les apercevoir, sauf s'il porte sur eux son attention (IV, 802-803). De même que les objets qui nous entourent apparaissent infiniment lointains pour qui manque d'attention, l'esprit ignore les simulacres sur lesquels

il ne s'est pas concentré. Puis le poète revient sur un autre aspect du même problème : comment s'effectue le mouvement volontaire et quel type de relation existe-t-il entre l'image qui précède une action et l'action elle-même ? La séquence est alors décrite avec une extrême précision (877-906) :

- 1) Les images du mouvement viennent frapper l'esprit ;
- 2) la volonté naît, « car nul ne commence rien si l'esprit auparavant n'a vu ce qu'il veut faire » ;
- 3) la prévision de l'esprit consiste en l'image de l'acte ;
- 4) quand l'esprit se meut de manière à vouloir aller, il frappe l'âme répandue à travers le corps tout entier ;
- 5) l'âme à son tour frappe le corps ;
- 6) le corps se raréfie et l'air s'engouffre dans les conduits béants du corps, ce qui va pousser le corps comme un navire poussé par le vent.

Si la présence du simulacre est nécessaire pour que l'action soit possible, l'image ne détermine pas pour autant l'acte. La volonté est ce moment où l'esprit, conscient de la présence du simulacre, va décider s'il le fait sien ou s'il va se détourner de lui. Ce problème de l'acte de volition est certainement l'un des plus difficiles qui se posent à la recherche sur l'épicurisme. Il est rendu plus complexe encore par le fait que le terme de « volonté » a une origine latine et qu'il n'y a rien dans les textes grecs qui lui corresponde exactement. Il est certain cependant que pour Epicure il était pour lui de la plus haute importance de briser le lien établi par Démocrite entre atomisme et nécessité. Il exprime cela avec une grande fermeté dans la *Lettre à Ménécée* (134), où il va jusqu'à écrire qu'il vaudrait mieux suivre les croyances populaires sur les dieux que de s'asservir au destin des physiciens. Celui qui adhère à la mythologie peut, en effet, avoir l'espoir de fléchir les dieux en leur rendant un culte, tandis que celui qui partage une philosophie fataliste pense que l'ordre des choses est définitivement immuable. Cette condamnation du fatalisme résulte à la fois de la prise en compte de l'expérience sensible et du souci de préserver la responsabilité morale. Nous avons le sentiment

que certaines actions au moins dépendent de nous seuls et c'est ainsi que s'est créé le concept de la responsabilité en un processus dont les fatalistes sont incapables de rendre compte. Mais dire que tout est le fait du destin, c'est aussi rendre impossibles le blâme et l'éloge concernant les individus, car ceux-ci peuvent répliquer qu'ils n'ont fait qu'exécuter les arrêts de cette instance supérieure. Le philosophe qui impute tout à la fatalité se trouve lui-même, selon Epicure, pris dans une inextricable contradiction, puisqu'il revendique la responsabilité d'avoir raisonné correctement et impute à son adversaire — qu'il ne désespère pas de convaincre — le tort de penser faux, alors que, s'il était logique avec lui-même il devrait s'en tenir au principe de l'universelle irresponsabilité.

L'homme sage, dit Epicure (M., 133), sait que certaines choses sont produites par la nécessité, d'autres par le hasard, et d'autres par nous-même. Notre volonté — littéralement ce qui dépend de nous — est « sans maître », mais si le mouvement des atomes qui nous composent est lui-même le produit soit de la nécessité (la pesanteur), soit du hasard (le *clinamen*), comment expliquer l'autonomie de cette faculté ? Nous avons déjà eu l'occasion de dire que le *clinamen* est absent des fragments d'Epicure qui nous sont parvenus et que seuls des témoins indirects comme Cicéron et Diogène d'Énoanda lui attribuent ce concept. De fait, dans les quelques passages du traité *Sur la nature* que nous possédons Epicure conteste que la configuration atomique d'un individu puisse être considérée comme la cause de ses actes, mais sa réfutation de cette position ne fait aucunement appel au *clinamen*. Ce qui différencie, dit-il, l'homme des animaux, chez qui le comportement est déterminé par la configuration atomique congénitale, c'est qu'il porte en lui des « semences » de développements différents et l'actualisation de telle caractéristique plutôt que de telle autre ne dépend que de nous. Comment s'effectue ce choix entre différentes possibilités, **qui** se répétera chaque fois que l'individu sera en situation d'accepter un simulacre ou de le refuser ? Nous n'avons sur

ce point aucune précision qui remonte à Epicure lui-même et cela donne un intérêt exceptionnel au texte dans lequel Lucrèce s'exprime sur ce point.

Si tout mouvement s'enchaînait à un autre selon un ordre fixe, d'où viendrait cette volonté qui nous permet d'aller où nous conduit notre plaisir et d'infléchir nos mouvements suivant l'intention de notre seul esprit ? L'évidence de l'acte volontaire est pour Lucrèce comme Epicure une réalité irréfragable, dont la seule émergence suffit à réfuter les partisans du déterminisme universel. Mais ce que le poète latin ajoute, c'est que cette évidence serait inexplicable si l'on ne supposait pas l'existence du *clinamen*. La construction de la phrase latine en ce passage fondamental est elle-même très significative (IV, 253-257) :

« Si par leur déclinaison les atomes ne prennent
l'initiative d'un mouvement qui brise les lois du destin
et empêche les causes de se succéder à l'infini,
libre par toute la terre, d'où vient aux êtres vivants,
d'où vient, dis-je, cette volonté arrachée aux destins... ? »

La répétition de l'interrogatif *unde*, appuyée par le verbe déclaratif, a pour objet de créer un effet de pathétique, elle est l'appel en quelque sorte autodestructeur à une explication autre que celle que propose le poète. Il y a là, nous semble-t-il, à la fois la position d'un dogme et la conscience de ce qu'il comporte d'obscur ou d'inachevé. L'Epicurien est convaincu qu'il existe dans la matière un principe d'indétermination et que c'est lui qui permet de comprendre que l'esprit ne soit pas en tous ses actes régi par la nécessité. Mais si la relation entre la cause motrice interne à la matière et celle qui donne sa liberté à l'esprit est affirmée comme la seule explication plausible, ce que Lucrèce ne précise pas c'est comment à un instant donné, face à une contrainte extérieure ou à un simulacre intérieur le *clinamen* se transforme en volonté. Long et Sedley (I, 111) excusent le poète, en disant que son silence sur les mécanismes psychologiques n'a rien de surprenant, puisque le but de son oeuvre est d'exposer la physique épicurienne et que le contexte du passage ne concerne que le mou-

vement atomique. L'explication est un peu courte, compte tenu de l'ampleur du génie de Lucrèce et de sa capacité à excéder les limites d'un exposé purement pédagogique. Il faut plutôt admettre qu'il y a là une sorte de « trou noir » dans le système épicurien, d'incapacité à expliciter les modalités de la relation entre l'indétermination de la matière et celle de l'esprit, tout en affirmant que l'une découle de l'autre.

Connaissance et vérité

L'anthropologie épicurienne peut paraître extraordinairement optimiste, car non seulement l'homme est doté d'une volonté qui est *causa sui*, mais il bénéficie de sensations qui sont toujours vraies. Sur le premier point l'Académicien Carnéade avait, dans les détours d'une dialectique extrêmement complexe, accepté le principe de la liberté de l'acte volontaire, mais objecté que la doctrine du *clinamen* était superflue, et qu'il valait mieux se concentrer sur la défense de la causalité interne à la volonté. En revanche, la théorie épicurienne de la connaissance a fait l'objet d'une condamnation sans nuance des Académiciens, qui y ont vu l'expression la plus frappante de la balourdise de leurs adversaires. Un exemple revient souvent, celui de la taille du soleil qu'Epicure s'obstinait, contre les calculs des mathématiciens, à affirmer aussi petit qu'il nous paraît l'être. Mais il va de soi que l'on ne peut réduire la pensée épicurienne dans ce domaine à une adhésion sans faille au réalisme le plus naïf et plusieurs témoignages, moins simplificateurs que les sarcasmes cicéroniens, nous permettent de mieux comprendre ce que signifie cette universelle vérité de la sensation, hautement proclamée par les philosophes du Jardin.

Partons justement de l'exemple si décrié de la grandeur du soleil. Ce qu'Epicure explique dans la *Lettre à Pythoclès* (91), c'est que, puisque l'éclat de l'astre n'a pas diminué en parvenant à nous, la taille n'a pas pu notablement varier. Tout au plus a-t-elle pu selon lui augmenter ou diminuer un peu. Ce

qui nous est parvenu ce n'est pas une image déformée, mais un simulacre reproduisant exactement les caractéristiques de l'objet. L'expression utilisée par Lucrèce (V, 568, 569), lorsqu'il développe l'analogie — déjà utilisée par le Maître — avec un feu vu à distance, est à cet égard significative :

« Cet intervalle n'enlève rien au *corps* des flammes
et ne réduit en rien notre vision du foyer même. »

Lorsque nous regardons, ou tentons de voir le soleil, notre vue n'a pas affaire à une image immatérielle ; au contraire, elle est impressionnée, de la manière la plus concrète qui soit, par un corps, dont les caractéristiques sont, à la densité près, exactement celles de l'astre. Pour être précis, il faudrait dire en se gardant bien d'attribuer à cette proposition un sens métaphorique : « le soleil entre en nous ». Mais comment alors expliquer les cas où, comme les Epicuriens eux-mêmes le reconnaissent, l'image que nous avons de l'objet ne correspond pas à la réalité de celui-ci, l'exemple le plus célèbre étant celui de la tour carrée qui vue de loin apparaît ronde ? Rien de surprenant à cela, explique Lucrèce, puisque la distance a rendu obtus les angles, puis les a fait disparaître. Le propre de la sensation est donc de saisir ce qui est présent et qui la meut, mais il ne lui appartient pas de discerner que l'objet est autre ici et autre là. On pourrait être plus précis encore en disant que, dans le cas de la tour, l'image apporte une double information, l'une sur l'objet, l'autre sur les transformations qu'elle a elle-même subies et que l'erreur naît non pas d'une absence de vérité de la sensation, mais, en quelque sorte, d'une double vérité de celle-ci.

En quel sens peut-on donc dire que la sensation est toujours vraie ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord tenter de déterminer quel est le statut de *l'aisthêsis* dans la doctrine épicurienne. La sensation, dit Diogène Laërce (X, 31) est dépourvue de raison et incapable de mémoire ; n'ayant pas de causalité interne elle ne peut rien ajouter ni retrancher. La sensation en elle-même n'est donc porteuse d'aucun élément d'appréciation ni d'interprétation, elle reproduit l'objet qui lui donne naissance, non pas néces-

sairement tel qu'il est en soi, mais tel qu'il parvient à l'organe qui le perçoit. L'image est vraie par sa conformité à l'objet au départ de celui-ci et non à l'arrivée au sujet percevant.

Selon Cicéron (*Luc.*, 101), Epicure a affirmé que toutes les sensations sont vraies, parce qu'il craignait, s'il faisait une seule exception, d'aboutir à un scepticisme. En réalité, le principe épicurien de la vérité des sensations ne correspond *pas* à une attitude de prudence épistémologique, il découle rigoureusement d'une positivité, celle de la physique, dont il n'est que le corollaire. Aux considérations épicuriennes sur la nature et la mobilité des simulacres il faut d'ailleurs ajouter celles concernant la spécificité de chaque sens. Qu'est-ce qui pourrait, en effet, réfuter une sensation ? Une sensation du même genre, par exemple une image visuelle contredisant une autre image ? Mais les sensations du même genre sont les unes par rapport aux autres dans une relation *d'isosthénie*, c'est-à-dire qu'elles ont toutes la même valeur. La raison ? Mais, par définition, la sensation est étrangère à celle-ci et cette radicale hétérogénéité rend impossible tout contrôle du *logos* sur les perceptions. Reste l'hypothèse la plus difficile à réfuter, celle de la vérification d'une donnée sensible par l'appel aux autres sens. Les Stoïciens, qui eux admettaient l'existence des représentations fausses, faisaient grand cas de ce travail de vérification. La réponse épicurienne est qu'il ne peut y avoir de communication entre les différents sens (D.R.N., IV, 489-496) :

« Chaque sens ayant un pouvoir
particulier et séparé, il est donc nécessaire
de sentir le mou, le froid ou le chaud séparément,
séparément aussi les couleurs variées des choses,
comme les qualités liées aux différentes couleurs.
Le goût possède aussi une faculté particulière,
les odeurs et les sons naissent séparément,
ils ne peuvent donc pas se réfuter les uns les autres. »

À chaque sens correspond une variété particulière d'émanations et ces variétés sont incomparables entre elles. Cette affirmation semble aller à l'encontre de l'expérience

commune, qui est celle d'une confrontation continue entre les différents types de sensations. Si j'entends un bruit que je n'identifie pas avec certitude, quel meilleur moyen que d'aller voir de quoi il s'agit ? Mais pour un Epicurien, il n'y a pas là à proprement parler comparaison entre une émanation visuelle et une émanation auditive. L'ambiguïté concernant la sensation auditive a pour effet d'inciter le sujet à rechercher un autre type de simulacres. L'identification de l'objet provient donc, *stricto sensu*, non pas de la correction d'un sens par l'autre, mais de la qualité du second simulacre. Long et Sedley (I, 84) ont à juste titre accordé une importance particulière à un fragment d'un traité épicurien sur les sens (P.H., 19/698) qui montre à quel degré de précision était parvenue la réflexion épicurienne sur la sensation. L'auteur de ce texte, probablement Philodème, analyse minutieusement les similitudes que la perception commune croit déceler entre le sens de la vision et celui du toucher. Pour un philosophe épicurien, la vision n'a qu'un objet, la couleur, tandis que le toucher ne perçoit que la corporéité et, de ce point de vue, toute interférence entre les deux sens est rigoureusement impossible. Mais celui qui voit les couleurs discerne aussi leur position les unes par rapport aux autres et leur situation par rapport à ce qui est extérieur à l'objet, si bien que le sujet croit, à tort, que le propre de la vue c'est de percevoir également la taille et la forme. La confusion entre l'objet du toucher et celui de la vue ne s'explique que par une relation d'analogie entre la forme et la taille de la couleur et celles du corps. Et une analyse plus fine du sens du toucher montre que, si celui-ci n'a pas d'autre objet que la corporéité, néanmoins, en enregistrant les changements intervenus dans la chair du sujet, il parvient à la perception de qualités comme le dur et le mou, le chaud et le froid. Ainsi donc, tout en maintenant le principe de la rigoureuse incommunicabilité entre les sens, les Epicuriens ont cherché à rendre compte de tous les aspects de l'expérience sensible qui paraissent aller à l'encontre de cette position.

Phénomène paradoxal, ces philosophes qui ont été les

défenseurs les plus obstinés de la sensation pouvaient superficiellement apparaître en accord avec les Sceptiques, qui, eux, disqualifiaient à la fois la sensation et la raison comme source de connaissance de la réalité. Lorsque l'Epicurien disait que celui qui voit la tour ronde et celui qui la voit carrée ont tous les deux des sensations vraies, il pouvait paraître accepter le principe sceptique de l'*isosthénie*, de l'égalité de valeur des représentations contraires. De surcroît, la référence, plus ou moins assumée, des uns et des autres à Démocrite, était de nature à confirmer une parenté entre deux orientations philosophiques que tout cependant paraissait opposer. Nous ne disposons d'aucun indice qui montrerait qu'Epicure lui-même s'était engagé dans une polémique antisceptique. La première attaque de ce type que nous connaissions provient de son disciple Colotès, qui s'était durement attaqué à Arcésilas, scholarque de la Nouvelle Académie, en utilisant contre lui l'argument de l'apraxie, de l'impossibilité d'agir pour qui met en doute la véracité de la sensation. Et nous trouvons chez Lucrèce, au livre IV de son poème, un long développement dans lequel il apporte une explication de tous les phénomènes d'erreurs des sens traditionnellement utilisés par les Sceptiques et formule une réfutation plus générale. Ne se contentant pas de reprendre l'argument de l'apraxie, il met en évidence une contradiction interne à la pensée sceptique. Comment, s'il n'a rien vu de vrai au monde, le sceptique sait-il ce qu'est savoir et ne pas savoir, d'où lui vient la notion du vrai et du faux et quel est le critère du doute et de la certitude (IV, 471-477) ? Devant ce passage de Lucrèce deux interprétations sont possibles. Pour ceux qui considèrent que le poète latin n'a fait que traduire et adapter le traité d'Epicure *Sur la nature*, il y aurait là la preuve que le fondateur de l'épicurisme avait déjà formulé une réfutation du scepticisme dirigée vraisemblablement contre le démocritien Métrodore de Chio, qui déclarait (*Luc.*, 73) que « nous ne savons pas si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien et nous ne savons pas même ce qu'est savoir ou ne pas savoir ». Mais la comparaison avec d'autres témoignages

permet de penser que la démonstration lucrétienne résulte d'une longue tradition de polémique antisceptique élaborée tout au long de l'histoire du Jardin et dirigée principalement contre les Académiciens, dont la critique de la connaissance sensible visait certes en priorité les Stoïciens, mais n'épargnait pas les Epicuriens.

« En architecture, si la règle est fausse au départ,
si l'équerre est menteuse et s'écarte des lignes droites,
si le niveau en quelque endroit cloche d'un rien,
il s'ensuit que tout est gauche et de travers. »

Dans ces vers de Lucrèce (IV, 513-516), le mot « règle », correspond au terme grec *kanôn*, dont Epicure avait fait le titre de son ouvrage consacré à la théorie de la connaissance. Pour que l'édifice du savoir ne soit pas difforme et branlant, il faut que son constructeur dispose d'un critère qui lui permette d'en vérifier tous les éléments. Or Epicure, dans l'ouvrage en question, définissait non pas un seul, mais trois critères de vérité : la sensation, les prénotions et les affections. Cette tripartition ne correspond pas à trois catégories réellement distinctes, puisque les prénotions doivent leur vérité aux sensations à partir desquelles elles ont été constituées et que les affections primaires résultent elles-mêmes d'un processus identique à celui de la sensation, étant produites par des agents et en conformité avec ceux-ci. Cependant des Epicuriens plus tardifs avaient rajouté un quatrième critère, dont la traduction en français fait problème : littéralement « les projections de la pensée sur des représentations ». En fait, cette notion figure déjà dans la *Maxime capitale* XXIV à côté des sensations et des affections, et dans la *Lettre à Hérodoté* (H., 38) Epicure s'exprime de telle sorte qu'il n'est pas impossible de comprendre que cette intuition intellectuelle fait partie des critères de vérité. Comment expliquer cette confiance du Maître et de ses disciples à l'égard du monde des images mentales, qui pour nous est synonyme de confusion entre le vrai et le faux ? Il faut se rappeler que dans la doctrine du Jardin la vision mentale ne **diffère** pas de la vision sensorielle, elle est simplement la perception de simulacres

plus fins que ceux qui sont cause des images visuelles. En ce sens, ce qui a été dit de la vérité des perceptions sensorielles vaut aussi pour les perceptions de l'esprit. Epicure affirme (H., 51) que l'erreur n'existerait pas « si nous n'avions également un autre mouvement en nous-mêmes », celui de l'**opinion**, qui perturbe l'information donnée par l'appréhension de l'image. Mais ce n'est pas parce que l'erreur existe dans l'intuition mentale qu'il faut renoncer à considérer comme un critère le donné, l'évidence, qui résulte toujours de l'action d'une réalité sur le sujet.

La prénotion, l'opinion et la méthode scientifique

A en croire Cicéron (*N. D.*, I, 43), ce fut Epicure qui le premier inventa le concept de prénotion (*prolēpsis*), dont l'importance devait être si grande dans toute la philosophie hellénistique. La prénotion est définie (D.L., X, 33) comme « une perception ou une opinion droite ou une notion ou une idée générale entreposée "dans l'esprit", c'est-à-dire la mémoire d'une représentation fréquente ». Le mode le plus simple de formation d'une prénotion est l'abstraction qui va se dégager à partir de la répétition d'une sensation. Celui qui voit un certain nombre de fois des chiens finira par avoir un concept de cet animal ne s'identifiant totalement à aucun chien en particulier, mais subsumant l'ensemble de l'espèce. La prénotion est anticipation parce que, étant elle-même le résultat de l'expérience, elle constitue le signifié évident, la connaissance préalable qui rend possible l'identification de tout individu d'une espèce (*ibid.*) : « Nous ne pourrions pas donner un nom à une chose si auparavant nous n'avions connu sa forme par le moyen de la prénotion ». Pour désigner la « forme », les Epicuriens utilisent ici le terme *tupos* qui **signifie** littéralement « l'empreinte » et non *eidos*, à la **connotation** platonicienne trop marquée. La prénotion, en effet, n'a pour eux aucune transcendance, elle est la trace matérielle laissée dans l'esprit par le passage des simulacres. Lorsque

Lucrèce s'efforce de démontrer (V, 181) que les dieux n'ont pas pu créer le monde, il se demande d'où leur serait venue la notion d'homme, alors qu'ils n'auraient jamais vu d'exemplaire de cette espèce. Pour lui il ne peut donc y avoir d'exception, même divine, dans ce domaine. Les dieux comme les hommes sont soumis au principe qui veut que toute connaissance naisse de la sensation.

L'expérience directe n'est que le plus simple des moyens de formation de la prénotion. Tout comme les Stoïciens, qui eux aussi faisaient dériver le concept de l'expérience, les Epicuriens avaient compris qu'il fallait considérer des processus beaucoup plus complexes : l'analogie, la ressemblance, la combinaison ou le raisonnement. Nous avons eu l'occasion de voir que, pour justifier la théorie des simulacres, Lucrèce avait fait appel à l'analogie avec les animaux qui perdent leur peau et que dans sa réfutation des Sceptiques, il leur avait demandé d'où vient la notion de vrai et de faux pour qui prétend n'avoir jamais rien vu de vrai. La notion de vérité ne peut naître que par un travail de la raison sur des sensations vraies. Mais il est un cas où notre connaissance du processus de formation de la prénotion est particulièrement précise, c'est celui du concept de dieu. Tout homme a une connaissance évidente des dieux, connaissance à propos de laquelle l'Epicurien Velleius emploie chez Cicéron (ND., I, 44) l'adjectif *innata* qu'il ne faut pas traduire par « innée », même si tel est bien son sens premier, mais par « qui s'implante en l'homme dès la naissance ». En effet, contrairement à ce que nous voyons dans le stoïcisme, l'existence des dieux dans l'épicurisme ne se déduit pas du spectacle de la nature et des merveilles d'une supposée providence. Les dieux s'installent littéralement en nous par l'intermédiaire de simulacres trop fins pour être perçus par la vue et que seul l'esprit est à même de percevoir. Sextus Empiricus cite (A. M., IX, 25) un passage d'Epicure disant que le concept de dieu vient aux hommes des représentations qu'ils ont perçues pendant leur sommeil, « parce que quand de grandes images de forme humaine leur sont parvenues pendant la nuit, ils ont pensé que quelques

dieux ayant une telle apparence humaine existaient réellement ». Et Lucrèce est plus précis encore, qui explique (V, 1161-1185) comment dans l'humanité primitive les hommes ont eu la notion des dieux. A la différence de leurs descendants, ces hommes étaient capables de voir les dieux non seulement pendant les rêves, mais en état de veille, et cette référence à une humanité primitive bénéficiant de théophanies plus nombreuses et plus nettes permet au poète de retracer dans des conditions particulièrement favorables l'archéologie de la *prolèpsis* telle qu'elle se constitue en tout homme. Les éléments constitutifs du concept sont énumérés avec leur dérivation à partir des sensations : les dieux sont grands et beaux et forts, puisqu'ils apparaissent tels ; ils sont dotés de la sensibilité, puisqu'on les voit se mouvoir et parler ; ils sont immortels, puisque leurs traits ne se modifient pas et que leur force paraît être insurpassable ; enfin, ils sont heureux, puisque la mort ne les tourmente pas et que leurs prouesses ne leur causent aucune fatigue. Si l'on objectait à un Epicurien que dans les rêves les dieux apparaissent concernés par les problèmes du monde et parfois menaçants, si on lui disait que sa *prolèpsis* ne contient qu'une petite partie des représentations des dieux, celle-là même qui peut s'intégrer au système auquel il adhère, il répliquerait qu'il y a là confusion entre la prénotion — seule expression de la réalité — et les opinions erronées que l'on a projetées sur elle : La foule, dit Epicure (M., 123-124), « ne préserve pas les dieux tels qu'elle les considère... Car les affirmations de la multitude concernant les dieux ne sont pas des prénotions, mais des suppositions fausses ».

Ce qui est vrai pour cette prénotion l'est aussi pour toutes les autres. Autrement dit la prénotion, vraie comme l'est la sensation dont elle est issue, sera toujours — sauf dans le cas du sage — entourée d'une gangue d'opinions, dont il est d'autant plus difficile de la dégager que le vrai et le faux y sont étroitement imbriqués. Le propre de l'opinion est, en effet, de pouvoir être vraie ou fausse, selon qu'elle est ou n'est pas confirmée par l'évidence sensible. L'erreur de la plupart

des humains est donc de considérer comme définitif ce qui est en réalité en instance de confirmation ou de non-infirmité. Le mécanisme qui permet de comprendre comment à partir de sensations vraies se forment des opinions fausses est relativement simple. Le jugement que nous portons sur les images est une intervention de la raison sur de l'a-rationnel, puisque la sensation est *alogos*. Or le jugement peut être un constat rigoureux de l'image ou bien retrancher ou ajouter quelque chose à celle-ci. À partir de là, on perçoit comment s'organise la relation épistémologique entre l'opinion et la sensation. Le cas le plus simple est celui où une opinion sur une sensation apparaît douteuse. Pour reprendre un exemple utilisé dans l'école épicurienne, celui qui voit Platon de loin conjecture, en fonction de la prénotion qu'il en a, qu'il s'agit de lui. Lorsque la distance se réduit, la confirmation (*epimarturêsis*) permet de donner à l'opinion l'assise de l'évidence et d'assurer qu'il y a bien coïncidence entre la sensation et la prénotion. La confirmation devient alors critère de vérité. Mais comment faire lorsque cette confirmation par les sens est impossible ? Par exemple, comment savoir que les atomes et le vide existent bien, alors qu'ils sont par définition impossibles à percevoir par la sensation ? Il s'agit alors de substituer au rapport simple de la confirmation un rapport médiat, celui de la non-infirmité. Ainsi, le fait de ne pas pouvoir voir le vide n'empêche nullement d'avoir la certitude de son existence, puisque nous pouvons constater que le mouvement existe. Or le mouvement ne pourrait pas exister sans le vide, celui-ci étant nécessaire au déplacement des corps. C'est ce que Lucrèce explique, en tentant de concilier logique et poésie (D.R.N., I, 335-339) :

« Le vide est donc un lieu intangible et vacant,
 Sans lui, les choses ne pourraient du tout se mouvoir,
 Car la fonction qui est celle de la matière,
 résister, faire obstacle toujours et partout
 s'accomplirait et rien ne pourrait avancer,
 rien ne commençant jamais à céder la place. »

Donc la sensation n'apporte pas sur ce point de démenti à l'opinion que le vide existe, elle permet au contraire de transformer en certitude scientifique ce qui, sans le recours au témoignage des sens, ne serait qu'une hypothèse sans fondement. On remarquera à ce sujet que les Epicuriens ne cessèrent jamais de perfectionner leur théorie des rapports entre la sensation et ce qui ne peut être perceptible par les sens. Nous en avons un précieux témoignage par les quelques fragments du *De signis* de Philodème (Long et Sedley, 18G) qui nous sont parvenus. Deux méthodes d'inférence, au moins partiellement complémentaires, y sont étudiées avec beaucoup de précision. D'une part, celle de l'analogie, dont l'exemple le plus simple est l'affirmation de la mortalité de l'être humain à partir de la constatation répétée de la mort d'individus. D'autre part, la méthode de l'élimination, sur le modèle : « S'il n'y a pas de fumée, il n'y a pas de feu » ou « Si le vide n'existe pas, il n'y a pas de mouvement ». Comme l'ont souligné Long et Sedley (I, 96), dans ce dernier cas les deux méthodes sont en réalité complémentaires, puisque c'est nous qui établissons que le vide est la condition de tout mouvement après avoir constaté par les sens que les mouvements se produisent dans le vide. La méthode d'élimination intervient après, pour confirmer cela au niveau de ces réalités non visibles que sont les atomes et le vide.

Il est un domaine, celui des phénomènes célestes, dans lequel Epicure admettait lui-même la possibilité d'explications multiples, dont aucune ne se trouverait en contradiction avec une sensation. C'est ce qu'il explique longuement au début de la *Lettre à Pythoclès* (86), lorsqu'il affirme à son disciple qu'il ne faut pas vouloir l'impossible en croyant que l'on peut parvenir en toute chose à des certitudes uniques comme celles concernant l'éthique ou les principes de la physique : « Ce n'est pas le cas », dit-il, « pour les réalités célestes : au contraire se présente une multiplicité de causes pour leur production et d'assertions relatives à leur être même, en accord avec les sensations ». Cette pluralité d'explications ne serait-elle pas de nature à rendre impossible l'ataraxie par

l'existence d'un trouble comparable, par exemple, à celui qu'éprouve, chez Cicéron, l'Académicien qui, incapable de choisir entre des opinions contradictoires, finit par s'écrier (*Luc.*, 134) : *distrahor*, « je suis écartelé » ? La réponse d'Epicure est habile et convaincante. Le trouble, explique-t-il, viendrait de ce que, lorsque deux hypothèses sont l'une et l'autre en accord avec le phénomène, on en admet une et l'on rejette l'autre. Au contraire, l'acceptation de la pluralité des explications évite de plaquer sur les phénomènes des « principes vides et des décrets de loi » et permet une recherche scientifique consciente de ses limites, étrangère à toute mythologie et compatible avec la plus grande sérénité possible. Au demeurant, cette pluralité n'est pas nécessairement le fait de notre incapacité à déterminer laquelle est la vraie. A propos des éclipses du soleil et de la lune, Epicure dit d'abord qu'elles peuvent être dues ou à leur extinction ou à l'occultation par certains autres corps, comme la terre, puis il ajoute qu'il faut embrasser sous un même regard les explications apparentées les unes aux autres et penser que le concours de plusieurs en même temps n'est pas impossible. Lucrèce est plus restrictif, qui, envisageant les causes possibles du mouvement des astres, déclare (V, 529-533) :

« Je m'attache à déployer les causes nombreuses
qui parmi l'univers peuvent mouvoir les astres.
Entre toutes il n'en est qu'une, en notre monde aussi,
qui les mette en mouvement, mais quelle est-elle ?
Nul ne peut l'enseigner, qui pas à pas progresse. »

Bien que ce passage ait pu être interprété de diverses manières, il nous semble que la pensée du poète est ici plus dogmatique que celle de son maître : non seulement il y a une seule cause du mouvement des astres, mais elle est la même dans tous les mondes de l'univers.

c. L'éthique

Le plaisir, principe de l'éthique épicurienne

Dans les livres *II* et *IV* du *De finibus*, qui sont respectivement la réfutation des éthiques épicurienne et stoïcienne, Cicéron procède à une même dichotomie de chacune des deux doctrines. Il part de la prétention de ces philosophes hellénistiques à asseoir l'éthique sur des fondements naturels, décelables chez l'individu dès sa naissance, et il arrive au constat que les uns comme les autres ont oublié ou trahi ce projet. Les Stoïciens, dit-il, ont voulu construire leur éthique sur les « choses premières selon la nature », que le nourrisson lui-même recherche pour pouvoir continuer à vivre, mais leur souverain bien est purement intellectuel et ne concerne en rien le corps, objet pourtant des premières pulsions. Quant aux Epicuriens, ils fondent leur morale sur le plaisir que l'homme recherche dès sa naissance, mais ils identifient la sagesse à un plaisir désincarné qui n'est pas à proprement parler un plaisir, mais une absence de douleur. Il faut reconnaître à cette critique cicéronienne, dans laquelle la malveillance a évidemment sa place, le mérite de poser un véritable problème : celui de la référence épicurienne à la nature et du sens que l'on doit accorder au mot « plaisir », lorsqu'on dit que l'épicurisme est une « morale du plaisir ».

Dans l'éthique comme dans les autres parties de la philosophie, Epicure aspirait à rester le plus près possible du langage courant. Mais on sait que le concept de plaisir avait été théorisé par de nombreux philosophes avant lui, notamment Platon, Aristote et les Cyrénaïques. Il existe dans l'éthique épicurienne une tension entre, d'une part, la volonté de rester le plus près possible de l'expérience commune, qu'il n'hésitait pas à exprimer de manière provocante, en termes crus, et, d'autre part, une pensée qui se développe en référence et le plus souvent en opposition à des traditions philosophiques de réflexion sur le plaisir. Ses adversaires n'ont cessé

d'exploiter ce qu'ils considéraient comme une contradiction, isolant des pensées qu'ils estimaient indignes d'un philosophe, comme lorsqu'il dit que le plaisir de l'estomac est la racine de tout bien, ou encore qu'il « crache » sur ceux qui séparent la fin morale du plaisir (*Deipn.*, XII, 546f-547a). Or ce qu'il faut admettre au contraire, c'est qu'Epicure, malgré d'apparentes discordances, a voulu donner à son éthique une parfaite cohérence que nous avons parfois du mal à appréhender, parce qu'une tradition ancienne attribue un même type de continuité à la morale du Portique et à celle du Jardin. Dans le *De finibus*, auquel nous avons déjà fait allusion, Cicéron — lui-même héritier d'une longue tradition académicienne de critique des systèmes hellénistiques — utilise pour chacune des deux doctrines une présentation fondée sur le concept stoïcien d'*oikeiôsis*, d'adéquation première à la nature. Or il n'y a rien de tel dans les écrits moraux d'Epicure qui nous sont parvenus et, s'il est vrai que certains de ses disciples ont par la suite adopté une méthode proche de celle des Stoïciens, cela ne doit pas occulter que l'épicurisme originel pouvait en faire l'économie. En d'autres termes, il faut non pas rejeter le témoignage cicéronien, mais l'utiliser de façon à mettre en évidence la singularité de l'épicurisme.

Le point essentiel est donc qu'il n'existe pas dans l'épicurisme de pulsion première de recherche du plaisir dont la permanence et les métamorphoses définiraient le *continuum* de la vie morale. Là où le stoïcisme met en évidence une dynamique, Epicure, fidèle à sa démarche générale, recherche une analogie, non pas entre du visible et du non visible, mais entre une perception et un *pathos*. L'observation des enfants et des animaux est utile parce que ceux-ci sont des « miroirs de la nature », autrement dit ils révèlent d'autant mieux le caractère naturel de la recherche du plaisir que leurs sensations ne peuvent être suspectées d'avoir été déformées par des opinions fausses. C'est « de façon naturelle et indépendamment de la raison » qu'on les voit rechercher le plaisir et de se détourner de la douleur. Mais ce que confirme leur observation n'est rien d'autre que ce que tout individu peut

constater en lui-même, pour peu précisément qu'il sache se dégager de la masse des opinions fausses (*Fin.*, I, 30) : « Cela se sent, dit Epicure, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux, toutes sensations qu'il n'est pas nécessaire d'appuyer sur des raisonnements compliqués. »

Il est vrai que par la suite certains Epicuriens jugèrent que l'enjeu était trop important pour en rester à une argumentation invitant simplement à revenir à un stade antérieur à la raison. Nous savons par l'exposé de Torquatus dans le livre I du *De finibus* que certains Epicuriens estimaient la référence à la sensation insuffisante et estimaient qu'il ne fallait pas laisser de côté la présence en nous d'un concept nous faisant comprendre que le plaisir est à rechercher et la douleur à éviter. Ceux-là restaient dans une parfaite orthodoxie, puisque nous avons vu que la prénotion faisait partie des critères reconnus par Epicure lui-même. Une autre catégorie, à laquelle Torquatus lui-même affirme se rattacher, estimait qu'il fallait aller encore plus loin et ne pas hésiter à se lancer dans une discussion en règle sur le plaisir et la douleur en utilisant une argumentation serrée. Ceux-là s'éloignaient de l'esprit de l'épicurisme originel, moins par discordance avec Epicure que parce qu'ils estimaient être en mesure de répondre aux critiques que leur adressaient leurs adversaires. On se trouve là face à un de ces cas où l'interaction des écoles philosophiques explique un infléchissement doctrinal. C'est sans doute à ces « raisonneurs » qu'il faut identifier les « quelques Epicuriens » dont Sextus Empiricus nous dit (*A.M.*, XI, 96) que pour démontrer le caractère naturel de la recherche du plaisir et de l'aversion à l'égard de la douleur ils avançaient l'argument suivant : le nouveau-né pleure à la naissance, alors qu'il n'est pas encore esclave de ses opinions, parce qu'il est surpris par la fraîcheur de l'air.

Bien que la liaison entre la physique et l'éthique ne soit que très rarement explicitée dans les fragments qui nous sont parvenus, il ne faut pas oublier qu'à l'origine du plaisir et de la douleur il y a le mouvement atomique. Nous avons déjà

dit que Lucrèce expliquait la souffrance des sens par le fait que les conduits sensoriels sont écorchés par des atomes de forme anguleuse, et, inversement, leur jouissance par la présence d'atomes lisses et ronds. Il est cependant évident que ce modèle explicatif simple n'était pas universellement satisfaisant et que des variantes beaucoup plus complexes devaient être envisagées : lorsqu'un individu a soif et qu'il boit, le plaisir qu'il éprouve résulte à la fois de la forme des atomes de l'eau et de la compensation de la perte d'atomes génératrice de cette soif. Comment tout cela se combine-t-il pour produire cet accident du sujet que l'on appelle le plaisir ? aucun texte ne nous le dit. Quoi qu'il en soit, une logique primaire voudrait donc identifier le plaisir au plus grand nombre possible de ces situations « qui donnent à la sensation un mouvement doux ». Mais Epicure n'a pas de mots assez durs pour flétrir ceux, Cyrénaïques ou tenants d'un hédonisme ordinaire, qui imaginent qu'il suffit de multiplier les « plaisirs en mouvement (ou cinétiques) » pour parvenir au bonheur (M., 132) : « Car ce ne sont pas les banquets et les fêtes ininterrompus, ni les jouissances que l'on trouve avec les garçons et les femmes, pas plus que les poissons et toutes les autres nourritures que porte une table profuse, qui engendrent la vie de plaisir, mais le raisonnement sobre qui recherche les causes de tout choix et de tout refus, et repousse les opinions par lesquelles le plus grand tumulte se saisit des âmes. »

Nous sommes là au cœur de la problématique du plaisir épicurien et nous retrouvons la critique cicéronienne, que l'on peut résumer ainsi : comment le même homme peut-il à la fois se référer au plaisir des enfants, qui est un plaisir cinétique, affirmer que le principe de tout bien est dans le plaisir du ventre, et en même temps condamner ceux qui s'adonnent à ces plaisirs ? La réponse épicurienne se trouve dans une citation que rapporte Cicéron lui-même et qui lui paraît scandaleuse, alors qu'elle est d'une parfaite rigueur pour qui la lit sans préjugé (*Fin.*, II, 21) : « Si les choses qui pour les débauchés sont productrices de plaisir les délivraient

de la crainte des dieux, ainsi que de la crainte de la mort et de la douleur, et, si elles leur apprenaient quelles sont les limites des désirs, nous n'aurions rien à reprendre, puisqu'ils seraient de tous côtés comblés de plaisir et que, nulle part ils n'auraient ni une douleur ni un chagrin : or c'est précisément cela qui est le mal. » Ce que met en évidence la réflexion épicurienne, c'est non seulement que le plaisir est bon en soi, mais aussi que celui qui vise à étouffer par une accumulation de plaisirs « le cri de la chair », s'expose à éprouver des souffrances supérieures encore aux plaisirs qu'il a éprouvés. Même si cela n'est pas explicitement affirmé chez Epicure, ce qui est en jeu dans l'expérience du plaisir, c'est la confrontation avec la mort. Quiconque fait l'expérience triviale de la soif vit dans l'acuité de l'instant la déperdition de matière qui va inéluctablement le conduire à sa disparition et le plaisir que donne le verre d'eau qui éteint la soif est celui d'un manque comblé, donc de l'illusion d'une victoire sur un processus destructeur. Ce que le débauché recherche à travers l'accumulation du plaisir, c'est la disparition du trouble et de la douleur, ce plaisir stable (*catastématique*), qui est insurpassable parce qu'il marque la limite suprême de toute volupté. Mais le caractère insatiable du désir rend vaine cette démarche, malgré les éléments positifs qu'elle comporte. Lucrèce exprime cela (VI, 20-23) en reprenant la métaphore platonicienne de l'âme comparée à un vase et il exalte Epicure **pour** avoir compris que le mal venait du vase même :

« Il lui apparaissait poreux et fissuré ;
incapable de se remplir d'aucune manière ;
il corrompait encore par sa pestilence
tout ce qu'à l'intérieur il avait pu recueillir ».

La fin que la nature indique à l'homme est (II, 17-19) « que la douleur soit éloignée du corps, que l'esprit jouisse de sensations heureuses, délivré des soucis et de crainte affranchi ». Ce que le poète exprime ainsi correspond aux concepts grecs **d'aponie** (absence de douleur du corps) et d'ataraxie (absence de trouble de l'âme), lesquels produisent ce plaisir catastématique qui ne peut s'accroître, mais varier et se nuancer. Cette

variation concerne selon Cicéron le plaisir catastématique dans son ensemble, tandis que chez Epicure il n'est explicitement question de variation que pour le plaisir dans la chair, sans doute parce que, comme l'a justement souligné M. Conche, le plaisir de l'âme « ne fait que se rapporter à l'état équilibré du corps, soit comme présent, soit comme maintenu dans l'avenir » (1977, p. 73).

La classification des désirs et les vertus

Pour reprendre la métaphore de Lucrèce, ce que l'on va verser dans le vase importe moins que l'état de celui-ci. Autrement dit, il importe de colmater ces fissures, symbole du caractère insatiable du désir. Cela commence par une classification des désirs que l'on trouve dans la *Lettre à Ménécée* (127) : « Il faut voir, en raisonnant par analogie, que parmi les désirs, les uns sont naturels, d'autres vides, et que parmi les désirs naturels, certains sont nécessaires, d'autres seulement naturels ; et parmi les désirs nécessaires, certains sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de perturbations du corps, d'autres à la vie même. » Cette classification, à laquelle Cicéron ne trouve rien à redire, alors qu'il critique vertement la formulation qui en est donnée dans la *Maxime* XXIX, permet d'élaguer dans la foule des désirs tous ceux qui sont illimités et rendent donc le bonheur impossible. Sans entrer dans le détail de la classification, il convient de donner quelques exemples de chacune des catégories.

Les désirs naturels et nécessaires sont ceux sans la satisfaction desquels la vie serait impossible ou malheureuse. Il y a, dit Epicure dans ce même passage, trois types de désirs nécessaires : « Certains sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de perturbations du corps, d'autres à la vie même. » Dans ceux qui concernent le bonheur il faut inclure la philosophie et l'amitié. On se rappellera qu'au début du livre VI, Lucrèce décrit des mortels antérieurs à Epicure, disposant de ce qui était utile à leur subsistance et regorgeant même de

biens inutiles, mais tourmentés par l'anxiété, précisément parce qu'il leur manquait ce que l'« homme grec » devait apporter à l'humanité, ces « paroles de vérité » fixant un terme au désir comme à la crainte. Et de l'amitié, Torquatus dit (*Fin.*, I, 65), en citant Epicure, qu'il n'est pas d'élément de la vie heureuse qui soit « plus considérable, plus fertile en avantages, plus agréable ». Au demeurant, dans la *Sentence vaticane* 52, l'amitié est fort poétiquement comparée à un héraut qui parcourt le monde habité pour réveiller les hommes en les invitant à la joie.

Si Epicure a commencé son énumération des désirs naturels et nécessaires par ceux qui pourraient paraître les moins nécessaires, ce n'est sans doute pas par hasard. En procédant ainsi, alors que la gradation inverse eût paru moins surprenante, il a voulu exprimer que les désirs nécessaires pour le bonheur sont les premiers hiérarchiquement, dans une hiérarchie philosophique et non physiologique. Mais rien ne lui eût été plus étranger que d'ignorer la physiologie, ou même d'introduire une solution de continuité entre les deux ordres. Les désirs nécessaires pour le bien-être du corps sont ceux qui le mettent à l'abri des intempéries et des agressions dont la nature peut le menacer. Ceux sans lesquels la vie ne peut exister sont la faim et la soif. Quiconque se contente de peu, trouve avec facilité ce qu'il cherche et jouit d'un plaisir égal à celui que peuvent fournir les mets splendides, puisque « le pain et l'eau donnent le plaisir le plus élevé, dès que dans le besoin on les prend » (M., 131). Et ce plaisir-là ne sera ni éphémère, ni générateur de souffrances. Cette thématique rapproche évidemment l'épicurisme du cynisme.

A la différence de ces désirs, ceux qui sont naturels mais non nécessaires peuvent n'être satisfaits que de manière épisodique, soit détournés vers d'autres objets. Le désir sexuel est naturel, mais il est souvent perverti en une passion dévastatrice. « Fuir l'amour », dit Lucrèce (IV, 1073-1074), « n'est point se priver des joies de Vénus, c'est au contraire en jouir sans payer de rançon. » Le désir amoureux incontrôlé est, en

effet, d'autant plus redoutable que, contrairement à ce qu'il en est pour la soif et pour la faim, les simulacres qui viennent de l'être aimé sont trop subtils pour produire la satiété et que l'acte d'amour lui-même ne peut calmer la « blessure aveugle » (1120) de l'amant. Ce double aspect du désir amoureux, à la fois nécessaire et source de douleur en raison de son caractère insatiable, explique l'ambiguïté de la position d'Epicure à son égard : il reconnaît (D.L., X, 6) que ce type de plaisir fait partie de ceux sans lesquels il est impossible de concevoir le bien, mais il interdit au sage de tomber amoureux (*ibid.*, 118). Ces désirs naturels et non nécessaires sont donc ceux où le travail de réflexion sur les avantages et les inconvénients du plaisir se révèle le plus complexe. On remarquera que, dans le témoignage de Diogène Laërce le plaisir esthétique (« le plaisir que procurent le son et les formes ») se trouve mentionné à côté du désir érotique, ce qui laisse penser que la contemplation de la beauté dans l'art fait elle aussi partie des désirs naturels et non nécessaires.

« Rien de suffisant pour celui pour qui le suffisant est peu. » Cette sentence définit bien ce que sont les désirs vains, dont la caractéristique commune n'est pas une origine étrangère à la nature, mais le caractère illimité, la recherche pathétique d'une impossible satiété. L'exemple de l'amour nous a montré comment un désir naturel peut, en se transformant en passion, perdre son ancrage dans la nature et devenir une errance fantasmatique. On pourrait en dire autant de ceux qui consacrent leur vie à la recherche de mets raffinés ou d'habits somptueux. Mais il est d'autres désirs qui ne s'articulent pas sur un désir naturel : il s'agit de la recherche des richesses, du pouvoir, de la gloire, ces chimères que Lucrèce contemple avec commisération depuis les hauts lieux de la sagesse (II, 8-14) :

« Temples de sérénité d'où l'on peut voir les autres
errer sans trêve en bas, cherchant le chemin de la vie,
rivalisant de talent, de gloire nobiliaire,
s'efforçant nuit et jour par un labeur intense

d'atteindre à l'opulence, au faite du pouvoir.

Pitoyables esprits, **cœurs** aveugles des hommes ! »

Une vie libre est étrangère au désir d'acquisition des richesses, car ce désir implique nécessairement la servitude par rapport à un pouvoir quelconque et que, de toute façon, la liberté se définit elle-même comme une abondance permanente de tous les biens, puisque l'homme libre n'a besoin que d'une richesse selon la nature, limitée et facile à se procurer. Mais que fera-t-il si, par hasard, il se trouve être pourvu de grandes richesses ? Il les distribuera de façon à susciter à son égard un sentiment de bienveillance. La sagesse inverse donc le sens de la conduite ordinaire. Celle-ci n'est que prédation vaine, puisque le désir est insatiable, alors que le don du sage génère — du moins les Epicuriens le croyaient-ils — l'affection d'autrui et contribue à créer une société régie par l'amitié.

Qui sait distinguer entre les différents types de désir possède la capacité théorique de parvenir à la sagesse, mais Epicure met en garde contre une attitude qui consisterait à faire seulement semblant de philosopher. Philosopher réellement, cela signifie vivre continûment selon le plaisir, alors que la vie ne cesse de présenter des situations dans lesquelles le plaisir et la douleur sont étroitement imbriqués. S'il est vrai que l'homme qui pratique la véritable philosophie, ne ressemble pas à un vivant mortel et vit comme un dieu parmi les hommes, il n'en reste pas moins vrai que ce bonheur, à la différence de celui des dieux, est un bonheur conquis. Et cette conquête résulte de choix dans lesquels il faut souvent renoncer à des plaisirs, non pas parce qu'ils seraient intrinsèquement mauvais — aucun plaisir n'est en soi un mal — mais parce que les choses qui apportent certains plaisirs provoquent des inconvénients plus grands encore. Voilà pourquoi Epicure dit (M., 132) que la prudence (*phronèsis*) est le principe de la vie heureuse et qu'à ce titre elle est plus précieuse que la philosophie. En effet, il n'a jamais nié qu'il pût exister des hommes possédant par nature les enseignements de la doctrine et donc dotés de la prudence leur permettant de vivre heureux. C'est de la prudence que proviennent toutes

les autres vertus, lesquelles ne constituent pas des fins, mais des moyens de procurer à l'âme des plaisirs sans conséquences désagréables.

Avant d'analyser de manière plus détaillée ce que sont les vertus, il convient de se demander comment les Epicuriens ont envisagé le problème de la souffrance, lorsque celle-ci ne se manifeste pas comme la conséquence d'un plaisir. Les Stoïciens étaient hantés par des représentations de situations de douleur maximale dans lesquelles la sérénité du sage demeurait imperturbable. Or, d'une part, cet imaginaire quelque peu morbide est absent des textes épicuriens et, d'autre part, l'épicurisme présente cette particularité d'assigner aux maux une limitation intrinsèque. C'est là un des aspects les plus difficiles à admettre, car non seulement Epicure affirme qu'il y a une sorte de proportionnalité inverse entre l'acuité de la douleur et sa durée, mais il va jusqu'à soutenir que les maladies de longue douleur s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur. Dans le premier cas, il y a autodestruction du processus générateur de la douleur, dans le second, la lenteur de la maladie laisse intactes des possibilités de plaisir que seule l'opinion interdit d'actualiser. De surcroît, le malade peut toujours contrebalancer la douleur présente par le souvenir des plaisirs passés. C'est ainsi qu'Epicure mourant écrit à Hermarque que ses souffrances sont compensées par le contentement qu'éprouve son âme à se rappeler leurs raisonnements et leurs découvertes.

En ce qui concerne les vertus, on constate un décalage entre la *Lettre à Ménécée*, où ne sont mentionnées que trois vertus : le vivre prudemment, l'honnêteté (littéralement : la beauté de la conduite) et la justice, et le premier livre du *De finibus* (42), dans lequel Torquatus adopte la division traditionnelle en quatre vertus : prudence, tempérance, courage et justice. Cette différence témoigne encore de l'adoption par les Epicuriens de catégories communes aux autres écoles, mais elle ne doit pas être interprétée comme un abandon du principe selon lequel les vertus ne sont « méritoires et dignes d'être recherchées » que parce qu'elles produisent du plaisir.

De même, dit Torquatus, que l'on apprécie les médecins, non pour l'amour de la médecine elle-même, mais pour la santé qu'elle donne, de même on ne rechercherait pas les vertus si elles n'étaient des « ouvrières » dans l'acquisition des plaisirs.

En distinguant trois vertus issues de la prudence, Epicure avait recommandé à ses disciples une conduite raisonnée, que l'on n'ait pas à déplorer et en accord avec les lois de la cité. L'analyse du *De finibus* montre de manière plus complète comment les Epicuriens parvenaient à revendiquer les vertus traditionnelles de la philosophie morale — à les récupérer en quelque sorte — tout en renouvelant radicalement leur fondement. Ainsi Torquatus provoque-t-il la fureur de Cicéron en disant que le courage, vertu ô combien romaine, a pour raison d'être la recherche du plaisir. Expliquer la conduite héroïque des illustres exemples de la tradition par la *uoluptas* apparaît à l'adversaire de l'épicurisme comme une aberration. Mais ce que dit Torquatus est au contraire remarquable de cohérence. Le véritable courage c'est le mépris de la mort, c'est-à-dire le fait de s'affranchir d'un trouble qui bouleverse profondément l'âme. Être courageux, c'est donner à l'âme cette sérénité qui constitue la forme suprême du plaisir. Le courage n'est donc en rien différent de la sagesse qui nous enseigne à « nous défendre contre l'emportement des désirs capricieux et l'accablement des vaines terreurs... à supporter avec calme les injures du sort même, qui nous fait connaître toutes les routes conduisant au repos et à la tranquillité » (*Fin.*, I, 46). Il ne diffère pas non plus de la tempérance, « qui nous avertit de nous laisser guider par un calcul réfléchi à propos des choses qui sont à rechercher ou à fuir » et qui, surtout, nous incite à ne pas varier, à rester fermes sur ce qui a été décidé en fonction de ce raisonnement. Quant à la justice, elle n'a rien dans l'épicurisme du statut transcendant qui est le sien dans la pensée platonicienne. Il n'y a pas pour Epicure de droit naturel, au sens de principes fondés sur la raison et qui s'imposeraient à tous, mais des lois positives dont le respect n'a d'autre fondement que d'éviter le trouble provoqué dans l'âme par la crainte du châtement. Plus préci-

sément, le droit de la nature est le moyen de reconnaître ce qui est utile pour que l'on ne fasse pas tort à autrui et pour ne pas avoir à en subir. L'universalité du droit est celle de son utilité, non celle de son essence : c'est dans cet esprit qu'Epicure peut dire que « considérant ce qui est commun, le juste est le même pour tous » (M. C., 36). La variabilité des lois n'est à ses yeux un phénomène négatif que si certaines d'entre elles sont dépourvues d'utilité dans la pratique de la vie en commun. Par ailleurs, si chaque individu s'en tenait à la satisfaction de ses désirs naturels, le problème de la violence ne se poserait pas, ou ne se poserait que de manière très exceptionnelle. En ce sens on pourrait parler à propos de la nature épicurienne d'une providentialité sans providence. Mais les sages étant rares, il faut, pour que les communautés humaines survivent, qu'elles établissent « un accord sur le fait de ne pas causer de tort et de ne pas en subir » (M. C., 33). Reprenant, dans un contexte très différent, une idée chère à certains sophistes, Epicure affirme que la justice n'est pas une chose en soi, qu'il n'y a ni juste ni injuste chez ceux qui n'ont pas voulu conclure de contrat social. Contre la tradition platonicienne, symbolisée par le célèbre épisode de Gygès dans la *République*, il ne voit pas dans l'action injuste d'autre mal que la crainte provoquée dans l'âme du délinquant par le doute sur la possibilité d'échapper à ceux qui sont chargés de l'application de la loi. Il n'est pas possible, dit-il, d'avoir la certitude de rester impuni, « même si, à partir de maintenant, cela passe dix mille fois inaperçu ; car, jusqu'à sa disparition, il n'y a aucune évidence que cela continue de rester inaperçu » (MC., 35). L'action injuste est donc à éviter pour trois raisons : elle est inutile, puisque la modicité des désirs nécessaires ne requiert aucune violence pour être satisfaite ; elle est source d'inquiétude, puisque l'homme injuste vit dans la crainte du châtement ; elle est enfin privatrice de plaisir, puisqu'elle prive l'âme de cet agrément qui naît de ce que l'on est aimé. C'est évidemment la seconde proposition qui a valu aux Epicuriens les critiques les plus vives. « Que d'injustices peuvent être commises, sans que personne puisse

les reprendre », s'écrie Cicéron (*Fin.*, II, 58), qui conteste vigoureusement l'idée selon laquelle les criminels les plus endurcis garderaient en eux-mêmes une inquiétude à l'égard des rigueurs de la loi.

Toujours dans le *De finibus* (II, 65-70), Torquatus, parlant de cette valeur épicurienne par excellence qu'est l'amitié, déclare que trois opinions très différentes ont été défendues dans son école à son sujet. Pour les uns — qui se situent ainsi à l'opposé de la réflexion de Platon et d'Aristote sur cette question — le fondement de l'amitié est purement égoïste : nous recherchons des amitiés parce que nous savons que la vie de l'homme solitaire est à la fois triste et dangereuse. Mais c'est ce même égoïsme qui nous impose d'aimer nos amis comme nous-mêmes, car nous savons qu'autrement l'amitié ne serait pas durable. Ces Epicuriens sont donc des « orthodoxes », fidèles à la *Sentence vaticane* 23, qui dit que toute amitié est par elle-même une vertu, mais qu'elle a son origine dans l'intérêt. Pour d'autres, si l'amitié a bien son origine dans un calcul égoïste, progressivement l'attachement à un ami devient indépendant de toute considération de ce genre et les amis s'aiment pour eux-mêmes. D'autres, enfin, disent qu'il se forme entre les sages une sorte de pacte qui les engage à n'aimer pas moins leurs amis qu'eux-mêmes. Mais tous les Epicuriens étaient certainement d'accord avec le fondateur de leur école pour estimer que l'amitié est comme un héraut qui parcourt le monde, invitant les hommes au bonheur (S. V., 52).

L'Epicurien dans la cité

Lucrèce a su exprimer (V, 925 s.) avec une rare puissance la genèse des sociétés humaines, telle qu'on la concevait dans les cercles épicuriens. A l'origine une race forte de fils de la terre, qui menaient une existence errante, conditionnée par une adaptation instinctive aux ressources de la nature. A la différence de Cicéron, qui, voulant expliquer dans la préface

du premier livre du *De inuentione* comment les hommes sont passés de cet état de nature à la civilisation, évoque un homme providentiel, à la fois sage et excellent orateur, le poète retrace une évolution extrêmement longue dans laquelle interviennent des éléments très divers. C'est ainsi que le premier adoucissement se produit quand, par suite d'améliorations matérielles, la cellule familiale a pu se constituer et que « les caresses des enfants fléchirent aisément le fier caractère des parents » (1017-1018). Mais, alors que dans le stoïcisme cette relation parents-enfants suffit par elle-même à expliquer le développement de la société par cercles concentriques, dans l'épicurisme à ce fait de nature s'ajoute un élément contractuel, le pacte — tacite, puisque le langage n'existe pas encore — par lequel les hommes se confient les femmes et les enfants, chacun mettant ainsi à l'abri ce qu'il a de plus faible. Ainsi, contrairement aux débats qui avaient opposé à l'époque classique sophistes et philosophes, la nature et la convention, expression de l'utilité, sont perçues comme deux entités non plus antagonistes, mais complémentaires. C'est également l'alliance de la nature et de l'utilité qui **détermine** la phase suivante, celle de l'apparition du langage. S'il avait implicitement récusé l'idée selon laquelle un législateur aurait permis à lui tout seul la naissance de la civilisation c'est explicitement que Lucrèce rejette l'hypothèse, formulée par Platon dans le *Cratyle*, d'un onomatothète qui aurait enseigné aux hommes les noms des choses. Dans la longue description des moments importants de l'évolution humaine, nous ne retiendrons que le passage du règne des rois à celui de la loi. Dans l'anthropologie lucrétienne, les rois ont été les premiers fondateurs des villes, qu'ils ont créées « pour se défendre et se réfugier dans ces places fortes » (1109). Ces rois étaient à eux seuls la justice et la loi — conformément à la vieille conception grecque de la loi incarnée, du *nomos empsuchos* — et leur disparition provoqua une terrible anarchie, de laquelle le genre humain ne sortit qu'en créant des magistrats qui instaurèrent le droit. Dès lors, la paix

sociale fut garantie par la crainte éprouvée par chacun qu'en cas de faute son méfait fût découvert.

Cette utilité de la loi, et donc de ses gardiens, comme garants d'une tranquillité imparfaite, mais préférable à la violence généralisée rend difficilement compréhensible l'éloignement de la vie publique préconisé par les Epicuriens. On connaît le *suaue mari magno* par lequel Lucrèce exprime au début du livre II le plaisir qu'il éprouve à se sentir détaché des passions humaines, parmi lesquelles la fièvre du pouvoir occupe une bonne place. Mais dans cette même Rome de la fin de la République, d'autres Epicuriens ne voyaient pas d'objection à participer au plus haut niveau au gouvernement de la cité, l'exemple le plus célèbre étant celui de Pison, le protecteur de Philodème, qui fut consul et dont Cicéron a fait, en particulier, dans *l'In Pisonem* un extraordinaire portrait à charge, lui reprochant de dissimuler les pires penchants sous l'apparence d'une austérité toute philosophique. Cette dualité a sa source dans la pensée d'Epicure, qui, tout en considérant que la vie sociale était, pour des raisons évidentes, nuisible à l'ataraxie, n'avait pas exclu que dans certains cas on pût y participer, à condition de conserver à son égard une salutaire distance. Si, pour les Stoïciens, le sage ne doit intervenir dans la vie politique que lorsqu'il pense que son action sera de quelque utilité à la collectivité, les Epicuriens, eux, envisagent moins les bénéfices possibles d'une telle action que les risques certains qui lui sont inhérents. Cela ne les a pas empêchés de considérer comme possible l'avènement d'une société d'amitié et de justice dans laquelle, dit Diogène **d'Cénoanda** (56 Smith), il n'y aura plus de fortifications ni de lois et dont l'économie reposera sur le travail de tout un chacun, abolissant ainsi la distinction maître-esclave. Dans une telle perspective, les cercles épicuriens, cimentés par l'amitié, ne doivent plus être envisagés comme des espaces de repli, voire de frilosité, mais comme la réalisation à une toute petite échelle d'un modèle à vocation universelle.

III

LE STOÏCISME

I. BRÈVE HISTOIRE DU STOÏCISME HELLÉNISTIQUE

L'histoire du stoïcisme nous est maintenant mieux connue, grâce à des travaux récents (P. Steinmetz, 1994) et notamment à celui effectué par Tiziano Dorandi (1994) sur les papyri d'Herculanum. Mais il est deux dangers dont doit se garder celui qui travaille sur cette doctrine. L'un consiste à imaginer que ce système, si rigoureusement articulé depuis sa création, est resté inchangé durant sa longue histoire. L'autre serait d'y définir des périodes trop nettement différenciées les unes des autres. Sans compter les innovations apportées sur des points souvent importants par les différents scholarques, il ne faut pas oublier que le stoïcisme, s'il a incontestablement créé un style de vie, n'a jamais été vécu avec la rigidité qui a pu caractériser des systèmes philosophiques, religieux ou politiques ultérieurs. Le système offrait, en effet, cette particularité de concilier une extraordinaire précision dans le détail de ses différentes parties et de laisser une grande liberté à l'individu dans l'appréciation de ce qui, dans une situation donnée, devait être son attitude au regard de l'éthique.

Le fondateur du stoïcisme, Zénon, est né en 359 ou 333 av. J.-C. à Kition, colonie phénicienne de l'île de Chypre. Cette origine non grecque valut dès l'Antiquité à Zénon les critiques de ceux qui lui attribuaient les défauts traditionnel-

lement imputés aux Phéniciens. C'est ainsi que Cicéron se fait l'écho (*Fin.*, IV), d'une tradition d'origine académicienne présentant Zénon comme un voleur qui se serait emparé des idées de son maître Polémon et les aurait teintes — comme les Phéniciens teignaient la pourpre — de façon à pouvoir les faire passer pour siennes. Le fait que non seulement Zénon, mais la très grande majorité des scholarques stoïciens aient été d'origine asiatique constitue une donnée historique et sociologique du plus haut intérêt. Cependant la philologie dévoyée du régime nazi crut pouvoir en tirer des conclusions qui n'ont plus qu'un intérêt tératologique.

C'est en 312 qu'il arriva à Athènes, peut-être à la suite d'un **nauffrage** dans lequel aurait sombré son navire chargé d'une cargaison de pourpre. Dès son arrivée il fréquenta le milieu des philosophes, d'abord le Cynique Cratès, chez qui il semble être resté longtemps, puis les dialecticiens Stilpon et Diodore Cronos, avant de s'intégrer à l'Académie que dirigeait alors Polémon. Lorsqu'il constitua sa propre école, il dispensa son enseignement au Portique que Polygnote avait décoré de nombreuses peintures (*poikilè stoa*), d'où le nom de Portique (*stoa*) par lequel on désigne souvent le stoïcisme. Il mourut en 262 à Athènes, où cet homme qui avait toujours tenu à assumer sa condition d'étranger en réclamant d'être appelé Zénon de Kition, avait acquis l'estime à la fois des Athéniens et du pouvoir politique macédonien.

Le catalogue de son oeuvre donné par Diogène **Laërce** comporte un grand nombre d'oeuvres (Steinmetz, 1994, p. 521-522), dont seuls quelques fragments nous sont parvenus. Son premier ouvrage fut la *République*, en référence évidemment au dialogue platonicien que Zénon combattait. Nous ne pouvons que formuler des hypothèses sur l'élaboration de sa doctrine, en particulier grâce aux titres de ses oeuvres, un ouvrage correspondant souvent à l'explicitation d'un concept particulièrement important. Ce corpus n'a jamais été considéré par les Stoïciens comme un ensemble intouchable et il n'y eut pas non plus chez eux de culte du fondateur, comme on le trouve dans d'autres écoles **hellénis-**

tiques. Cela ne signifie pas pour autant que les notions d'orthodoxie et d'hétérodoxie aient été absentes de l'école stoïcienne. Deux disciples de Zénon, Ariston et Hérillos, se mettront eux-mêmes en marge de l'école pour avoir voulu aller plus loin que leur maître dans la voie d'une éthique absolument indifférente à ce qui n'est pas la vertu.

Le successeur de Zénon à la tête de l'école fut Cléanthe (310-230), qui, né à Assos, en Mysie, quitta sa ville natale où il était pugiliste, et arriva à Athènes en 281. Diogène **Laërce** raconte (VII, 1) qu'il était si pauvre qu'il lui fallait travailler pour vivre, tout en suivant l'enseignement de Zénon, qu'il consignait sur des coquilles d'huître et des omoplates de boeuf, faute de pouvoir acheter des feuilles de papyrus. La lenteur d'esprit que ses camarades raillaient en lui ne l'empêcha pas d'être désigné par Zénon comme son successeur et de laisser une oeuvre considérable. Cinquante ouvrages figurent dans le catalogue de Diogène **Laërce** (174-175), associant des exposés doctrinaux et des oeuvres à caractère polémique (*Contre Démocrite*, *Contre Aristarque*, *Contre Hérillos*). Cette fécondité ne doit pas cacher le fait que Cléanthe ne fut pas un grand novateur, mais un héritier consciencieux, qui s'efforça d'exposer et d'enrichir l'enseignement de Zénon, qu'il défendit contre les Académiciens. C'est dans le domaine de la connaissance que nous percevons le moins bien ses innovations. On sait qu'il donna une expression particulièrement réaliste de la théorie de la représentation et qu'il affirma que tout événement passé n'est pas nécessairement vrai, proposition que Chrysippe devait combattre. En revanche, dans la physique, il développa la réflexion de l'école sur le feu comme principe actif de l'univers et sur le *tonos*, tension du principe actif. Il élaborait une théorie très subtile pour expliquer la formation dans l'esprit humain de la prénotion de Dieu et il situa dans le soleil la raison directrice du monde. Dans le domaine de l'éthique, il compléta la définition zénonienne du souverain bien, il précisa comment la vertu est une expression du *tonos* de l'âme et, pour lutter contre l'indifférentisme d'Ariston, il

s'efforça — tout en continuant à affirmer que la vertu est le seul bien — de construire une éthique plus proche des préoccupations des mortels. C'est ainsi qu'il défendit l'utilité des préceptes pratiques (Sénèque, *Ep.*, 94, 4), alors qu'Ariston les considérait comme parfaitement vains. Malgré tout cela, on aurait eu tendance à lui attribuer une personnalité philosophique mineure, si le hasard de la tradition des textes anciens ne nous avait pas fait parvenir son magnifique *Hymne à Zeus*, dans lequel il célèbre la puissance de cette divinité, allégorie du principe directeur du monde, lui demandant de sauver les hommes de la malfaisante ignorance et de les laisser participer à la sagesse.

La relative discrétion de la personnalité de Cléanthe ne rend que plus éclatante celle de son successeur, Chrysippe, qui de son vivant même fut considéré comme un refondateur de la doctrine. Originaire de Soli, en Cilicie, où il naquit à une date qu'il est difficile de préciser (281 ? 277 ?), et ayant comme langue maternelle l'araméen, il émigra à Athènes où il suivit l'enseignement de Cléanthe. Il entretenait avec celui-ci une relation difficile, allant jusqu'à affirmer qu'il était heureux en tout sauf dans ses rapports avec son maître. Cette incompréhension réciproque s'explique aisément par le fait que Cléanthe avait tenu surtout à consolider l'édifice théorique mis en place par Zénon, tandis que Chrysippe considérait que son adhésion au Portique n'était pas en contradiction avec le désir de soumettre le stoïcisme à la dialectique et de connaître les autres doctrines. Cette curiosité universelle fit même dire à un adversaire de Chrysippe (VII, 181) que si l'on enlevait de ses *œuvres* les citations qu'il avait faites d'autres philosophes, il ne resterait que des pages blanches. Mais les Stoïciens comprirent que cet esprit en apparence si rebelle à toute discipline — il n'hésitait pas à défendre sur tel ou tel point la position d'une autre école — était le seul susceptible de donner une impulsion nouvelle à leur doctrine. Ils l'élurent donc scholarque à la mort de Cléanthe, fonction qu'il exerça jusqu'à sa mort en 208 (?). Il marqua si profondément la pensée stoïcienne que l'on disait : « Si Chrysippe

n'existait pas, il n'y aurait pas non plus de stoïcisme ». Sa fécondité philosophique fut exceptionnelle, puisqu'il laissa plus de sept cents livres (D.L., VII, 183).

Il n'est pas toujours facile de discerner dans les fragments stoïciens qui nous sont parvenus — et qui ne représentent qu'une infime fraction de la production de ces philosophes — ce qui revient à Zénon et ce qui a comme origine Chrysippe. Ce que l'on peut dire ne concerne donc que de grandes orientations et conserve toujours un caractère d'incertitude. Dans le domaine de la connaissance, Chrysippe a reformulé la théorie de la représentation, de façon à rendre celle-ci moins vulnérable aux critiques que les Académiciens avaient exprimées contre elle. Il enrichit la réflexion de Zénon et de Cléanthe sur le langage, construisant une véritable linguistique stoïcienne. Dialecticien insurpassable, il systématisa l'étude des propositions, définissant les conditions de leur vérité. Au moins aussi important fut son apport à la physique stoïcienne puisqu'il modifia les définitions zénoniennes du temps et de l'espace et qu'il reformula toute la théorie **stoïcienne** des catégories. De même, il développa la doctrine du *pneuma*, mélange d'air et de feu, qui constituait pour lui le principe actif de l'univers, alors que Cléanthe avait identifié celui-ci au feu. De manière plus précise que ne l'avaient fait ses prédécesseurs, il expliqua à partir des variations de ce *pneuma* la diversité des éléments qui composent l'univers. Sans innover véritablement dans le domaine de la théologie, il s'efforça d'établir une relation plus étroite entre la conception philosophique de la divinité — raison universelle et destin — et les croyances populaires. Alors que Zénon n'avait accordé qu'un intérêt très limité à la divination, il batailla pour défendre celle-ci sous toutes ses formes, l'interprétant comme une intuition naïve de la doctrine stoïcienne du déterminisme universel. Cette attention à la religiosité populaire ne l'empêcha pas d'approfondir considérablement la relation entre la liberté humaine et le destin, grâce notamment à la distinction entre différents types de causes. Enfin, il donna une expression plus systématique et diversifiée des

principes éthiques qu'avait énoncés Zénon. Nous verrons plus loin qu'il modifia la formule du souverain bien proposée par celui-ci, de façon à insérer de manière plus précise la conduite éthique dans l'ordre universel. Tout en réfléchissant sur la diversité des doctrines éthiques, il donna à l'éthique stoïcienne une rigueur encore plus grande en la centrant sur le concept d'*oikeiôsis*, mouvement initial d'adéquation de l'être vivant à lui-même, qui, dans le cas de l'homme, est à l'origine d'une dynamique pouvant culminer avec la sagesse. Enfin, il porta une attention particulière à la passion, élaborant une théorie des affects plus rigide encore que celle de Zénon, puisqu'il se refusa à considérer les passions autrement que comme des jugements pervertis, manifestations d'une maladie de la raison.

Toute la pensée de Chrysippe semble s'orienter dans deux directions en apparence contradictoires et qui sont en réalité les deux aspects d'un même projet. En effet, s'il porte une attention minutieuse au monde des opinions et des croyances, au point qu'il semble parfois éprouver une certaine complaisance à leur égard, ce n'est pas pour y diluer sa doctrine, mais, au contraire, pour les comprendre, autrement dit pour insérer de manière plus rigoureuse encore dans le système philosophique ce qui paraît étranger ou contraire à la philosophie. On peut donc dire qu'il n'y a pas eu chez lui de solution de continuité entre la formalisation des dogmes et la prise en compte de tout ce qui semble contredire ceux-ci. Tout au plus entrevoit-on par moments une certaine tension, qui ne met nullement en cause l'unité de son système, mais qui a pu, si l'on en juge par les divergences entre ses successeurs, jouer un rôle dans le devenir de la doctrine.

Nous connaissons mal la vie de Diogène de Séleucie, dit aussi de Babylone, qui succéda à Diogène de Tarse, lui-même successeur immédiat de Chrysippe et sur lequel nous ne savons pour ainsi dire rien. Diogène naquit vers 240 et c'est à un âge avancé qu'il participa à un événement dont nous reparlerons à propos de Carnéade : la fameuse ambassade à Rome composée de trois philosophes. Son oeuvre, dont il ne

nous reste que dix titres, traduit un intérêt particulier pour le savoir technique. Il a, en effet, écrit sur la linguistique, sur la dialectique, sur la rhétorique, sur la musique et sur la divination. Cette orientation de sa réflexion est peut-être à interpréter comme une volonté de donner une expression moins générale, plus individualiste du stoïcisme, quitte à se trouver en désaccord sur certains points avec Zénon et Chrysippe. Elle résulte sans doute aussi de la volonté de répondre à la polémique antistoïcienne de l'Académie. On remarquera, par exemple, que dans le domaine de la physique, il avait fini par douter du dogme de l'éternel retour et contesté la capacité des astrologues à prédire le devenir des individus, atténuant quelque peu ainsi le déterminisme universel chrysippéen. Cette même tendance se retrouve dans l'éthique, puisqu'il construisit une casuistique subtile qui visait à prouver l'applicabilité de la morale stoïcienne, courant ainsi le risque de sacrifier la rigueur morale de celle-ci. Il n'est donc pas étonnant qu'en ce qui concerne la musique, ce philosophe, plus intéressé par la spécificité de chaque individu que par la prise en compte de la totalité, ait élaboré une théorie distinguant soigneusement la représentation en tant que sensation commune à tous les hommes et la manière dont chaque individu, en fonction de ses caractéristiques particulières, appréhende cette sensation.

Ces innovations de Diogène de Babylone, qui constituaient un infléchissement non négligeable du stoïcisme, entraînaient naturellement une réaction de la part de son successeur, Antipater de Tarse, l'une des plus hautes figures de cette école. Sa biographie est mal connue. On sait simplement que, venu de Tarse à Athènes, il y suivit l'enseignement de Diogène et lui succéda vers le milieu du second siècle av. J.-C. Il mourut en 129, après une vingtaine d'années de **scholarquat**. Il écrivit une oeuvre importante, dont les titres montrent une orientation nettement moins technique que celle de Diogène et un retour à des questions de caractère ontologique ou cosmologique : il fut l'auteur d'un traité sur l'être et d'un autre sur le monde. D'une manière générale, son

enseignement se caractérisa par un retour à l'inspiration de Zénon et de Chrysippe, comme le montre en particulier l'énergie avec laquelle il combattit les efforts qu'avait déployés Diogène pour concilier la tendance naturelle à l'égoïsme et la primauté absolue de la beauté morale. Pour Antipater, il était inconcevable de vouloir préserver un intérêt individuel qui ne se confondît pas avec l'intérêt général.

La différence d'inspiration entre Diogène et Antipater fut le signe précurseur d'un changement encore plus important dans l'école stoïcienne, marqué par la personnalité de Panétius, en qui la tradition érudite a vu le fondateur d'un « moyen-stoïcisme » se différenciant profondément de celui des fondateurs. Le caractère encore une fois lacunaire de nos témoignages concernant ce philosophe ne nous permet pas d'évaluer aussi rigoureusement la part de l'orthodoxie et celle de l'innovation, mais on ne peut douter que l'enseignement de Panétius ait marqué une étape nouvelle dans l'histoire du Portique, non seulement par l'originalité de certaines de ses positions philosophiques, mais aussi par l'influence qui fut la sienne dans le monde romain. En effet, l'empreinte du stoïcisme sur la tradition romaine, le *mos maiorum*, n'aurait pas été si profonde et si durable sans la présence de Panétius à Rome, aux côtés des personnages les plus éminents de la noblesse. A la différence de ses prédécesseurs, Panétius n'était pas d'origine orientale. Issu d'une grande famille rhodienne, il naquit à Lindos vers 180, mais il étudia d'abord à Pergame, puis à Athènes où il fut l'élève de Diogène et d'Antipater. Il se rendit vers 145 à Rome, où il fit partie de ce que l'on a longtemps appelé le « cercle des Scipions » (Scipion Emilien, Laelius, Polybe, Térence), appellation que l'historiographie actuelle a tendance à récuser, pour des raisons en particulier chronologiques. Après une période marquée par un voyage en Orient et par de nombreux séjours à Rome, il succéda en 129 à Antipater à la tête du Portique. Il mourut en 110, après un scholarquat de près de vingt ans. Les quelques titres qui nous sont parvenus ne donnent sans doute qu'une idée bien incomplète de son oeuvre. On y remarquera un intérêt pour

l'histoire jusque-là inconnu dans l'école stoïcienne : il rédigea un ouvrage sur les écoles philosophiques et un autre sur les institutions politiques dans lequel, semble-t-il, il faisait l'éloge du système politique romain. Mais l'oeuvre panétienne que nous connaissons le mieux est son ouvrage sur les devoirs, dont Cicéron s'est inspiré pour écrire les deux premiers livres du *De officiis*. Nous savons par Cicéron que Panétius y posait trois questions : le problème de l'honnête, celui de l'utile, celui enfin du conflit entre l'honnête et l'utile. Seules les deux premières questions avaient été traitées. La dernière ne le fut que par Cicéron, après que Posidonius s'y fût vainement essayé.

L'une des caractéristiques de Panétius est son attachement à Platon et à Aristote. Élément d'autant plus important que Zénon avait durement polémique contre le fondateur de l'Académie et que le Portique avait été constamment attaqué par les Académiciens. Signe d'un état d'esprit nouveau dans l'école stoïcienne, cette attirance de Panétius pour la pensée de Platon ne doit pas être surévaluée, comme le montre en particulier la conception qu'il se faisait de l'âme. Il eût pu dans ce domaine passer de la conception stoïcienne d'une survie limitée après la mort à la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme. Or il n'en fut rien, et l'on peut dire qu'il est plus loin encore de Platon que ne l'étaient les premiers Stoïciens. Il refusait, en effet, la théorie de la survie limitée de l'âme et il démontrait son caractère mortel par des syllogismes qui nous sont rapportés par Cicéron dans les *Tusculanes* (I, 79). Comme l'a justement souligné F. Messe (1994, p. 176), cette position de Panétius était perçue plus comme une alternative au dogme du Portique que comme une modification de celui-ci. En ce qui concerne la situation de Panétius par rapport à Platon, il est vrai cependant que dans le *De officiis* il est question d'une bipartition de l'âme (l'impulsion et la raison) qui paraît plus proche de la psychologie platonicienne que de la conception moniste de Zénon et de Chrysippe. A la partie irrationnelle de l'âme Panétius rattachait la faculté reproductive (*phusis*), tout comme il

considérerait que le langage ne naît pas de la partie directrice de l'âme. Cependant, en dépit de la formulation de certains témoignages, le dualisme psychologique panétien diffère très profondément de celui de Platon, en particulier parce qu'il n'a aucun soubassement ontologique. Panétius avait certes innové dans le domaine de la physique en refusant le dogme de la destruction cyclique du monde, mais à aucun moment il n'a fait état de l'existence d'une forme quelconque de transcendance. On peut même remarquer qu'il a durement critiqué la divination, dont Platon et l'Ancien Portique avaient cru pouvoir donner une justification philosophique.

Dans le domaine de l'éthique aussi les innovations de Panétius ont été nombreuses : on peut les résumer en notant l'approfondissement du concept de personne, une plus grande attention au problème de l'action, une approche nouvelle, enfin, des biens naturels et des devoirs du non-sage. Cette compréhension panétienne à l'égard des réactions naturelles de l'homme que l'ancien stoïcisme avait prétendu entièrement contrôler transparaît dans son refus d'un sage impassible, et en particulier insensible à la douleur.

On retrouve l'influence de l'inspiration panétienne chez ce grand philosophe et savant que fut son disciple Posidonius d'Apamée (135-51). Celui-ci critiqua très vigoureusement le monisme psychologique de Chrysippe et, même si Galien, qui est notre principale source, prend visiblement plaisir à opposer le plus possible les deux Stoïciens, il apparaît clairement que Posidonius affirma son autonomie sur ce point avec une grande vigueur. S'il distinguait dans l'âme des puissances plutôt que des parties, il refusait d'admettre que le raisonnement, la colère et le désir puissent dériver d'un même principe. Mais la personnalité philosophique de ce Stoïcien est si complexe qu'elle a donné lieu aux interprétations les plus diverses, qui font de lui tantôt une sorte de mystique se situant dans la tradition pythagoricienne, tantôt un rationaliste soucieux avant tout de scientificité. C'est dans le domaine de la physique que son apport semble avoir été le plus important. On a souvent, de manière sans doute exces-

sive, résumé sa réflexion dans ce domaine par le concept de « sympathie », exprimant la solidarité de toutes les parties du monde, conçu comme un organisme vivant. En réalité, son originalité réside moins dans l'emploi de ce concept, parfaitement orthodoxe, que dans l'environnement qu'il lui a donné. La continuité de la nature est intégrée chez Posidonius à une hiérarchie, dont le sens exact est très controversé, et qui comporte trois niveaux : Zeus, d'abord, la nature ensuite, enfin le destin. Sans entrer dans le détail de ces discussions, on peut affirmer qu'il a donné une autonomie plus grande au phénomène religieux, qui n'est plus pour lui l'objet d'une acceptation dialectique, mais s'impose comme une forme de connaissance privilégiée. Très caractéristique de cette attitude est l'importance qu'il a accordée à la divination, valorisée comme contact direct avec Dieu, et à la démonologie, qui existait déjà chez Chrysippe, mais à laquelle il a conféré une ampleur beaucoup plus grande, et qu'il a utilisée pour exprimer sa réflexion sur la nature de l'âme humaine. En ce qui concerne l'éthique, on peut estimer que son principal apport réside dans la reformulation du dogme de *l'oikeiôsis*, qu'à la différence des premiers Stoïciens, il ne concevait pas comme une tendance unitaire orientant l'action de l'homme dès la naissance vers ce qui est conforme à sa nature, mais comme un triple mouvement — expression des différents aspects de l'âme — vers le plaisir, vers la gloire et vers le bien moral.

Les limites chronologiques de ce travail ne nous permettent pas d'aller au-delà de Posidonius. Mais il est évident que le stoïcisme ne s'est pas arrêté à ce philosophe et que, notamment par l'intermédiaire de figures lumineuses comme Épictète et Marc-Aurèle, il est devenu l'une des sources permanentes les plus fécondes de la pensée occidentale.

2. LA DOCTRINE

Les parties du système

Même si la tripartition de la philosophie en physique, éthique et logique eut comme initiateur l'Académicien Xénocrate, ce sont les Stoïciens qui firent de cette division la structure même d'un système dont ils n'ont cessé d'exalter eux-mêmes la perfection, affirmant qu'en changer un seul élément équivaldrait à le ruiner. Zénon lui-même utilisa les trois parties — physique, éthique, logique — pour exposer sa doctrine et il y a lieu de penser que ce fut lui qui défendit l'idée selon laquelle il ne s'agissait pas d'un simple artifice rhétorique, mais d'une organisation du discours reproduisant l'unité organique du monde. De nombreuses métaphores furent utilisées par les Stoïciens pour suggérer le caractère indissociable des trois éléments constitutifs de la philosophie. Le système, disaient-ils, est comparable à un être vivant — et dans le stoïcisme le monde lui-même est un être vivant —, la logique correspondant aux os et aux nerfs, l'éthique à la chair et la physique à l'âme. Ou encore : la philosophie est semblable à un œuf, dont la coquille serait la logique, l'éthique le blanc et la physique le jaune. Et il faut mentionner encore la métaphore du champ fertile, dont la logique serait la clôture, l'éthique le fruit et la physique le sol ou les arbres. Mais si tous étaient d'accord pour souligner la solidarité des trois parties, il n'en fallait pas moins les exposer selon un certain ordre et les variantes furent nombreuses, ce qui doit être compris comme une interrogation non sur la finalité de la philosophie, qui est de parvenir à la sagesse, définie comme « science des choses divines et humaines », mais sur la priorité dans les moyens de parvenir à cette fin. Si la sagesse est, en effet, l'utile par excellence, la philosophie, elle, constitue un exercice visant à parvenir à cet utile. Or, à l'intérieur du cadre défini par le stoïcisme, les modalités de l'exercice philosophique ont été diversement interprétées.

L'ordre le plus fréquemment adopté — logique, physique, éthique — avait été institué par Zénon et apparaissait comme privilégiant l'éthique, aboutissement de la recherche philosophique. Or dès Cléanthe apparut une autre tendance qui plaçait l'éthique en second et la physique en dernier, mettant donc plus l'accent sur la compréhension de l'univers que sur la perfection morale de l'individu. D'autres Stoïciens, et non des moindres, comme Panétius et Posidonius, commençaient par la physique, estimant sans doute que la connaissance du monde est le préalable nécessaire à toute recherche philosophique. Chrysippe, lui, semble avoir varié, suivant tantôt l'ordre de Zénon, tantôt celui de Cléanthe, et soulignant dans le deuxième cas le rôle de la théologie comme achèvement de la physique, et par là même de toute la philosophie.

Les variations dans l'ordre des parties ne doivent pas être interprétées de manière univoque. Elles pouvaient être pour un scholarque le moyen de se différencier de ses prédécesseurs et d'indiquer sa préférence pour telle partie de la philosophie. Mais la pauvreté de nos sources ne nous permet pas de savoir si, une fois effectué le choix d'un ordre, il s'y tenait, ou si, comme semble l'indiquer l'attitude de Chrysippe, dans la pratique, des changements étaient possibles. Et nous ne savons pas non plus si les Stoïciens dont Diogène Laërce dit (VII, 40) qu'ils ne privilégiaient pas telle ou telle partie, mais donnaient un enseignement les mêlant toutes les trois, constituaient une catégorie à part — mais pourquoi ne sont-ils pas nommés ? — ou n'évoquent maladroitement qu'une méthode au moins occasionnellement commune à un grand nombre de scholarques. Quoi qu'il en soit, pour la clarté de l'exposé nous adopterons ici l'ordre qui semble avoir été le plus fréquemment adopté.

a. La logique

Ce que nous appelons « logique » ne constitue qu'une petite partie de ce que les Stoïciens désignaient sous ce terme. La logique stoïcienne est la science du *logos*, à la fois parole et raison, elle comprend donc des domaines qu'une conscience moderne dissocie, comme l'art de parler, la gnoséologie ou les conditions de la vérité. Même si certains voulaient y ajouter une partie concernant les définitions et une autre concernant les critères, le courant majoritaire divisait la logique en deux parties : la rhétorique et la dialectique. La première était définie comme la science du bien parler dans des discours continus » et la seconde comme « la science de discuter correctement à propos des choses qui font l'objet d'un dialogue », ou plus généralement comme « la science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre » (D.L., VII, 42). Mais quiconque prend trop à la lettre les divisions des Stoïciens se voit rappeler par eux que l'essentiel demeure la continuité, l'unité organique du système. Rhétorique et dialectique sont dans leur pensée étroitement liées et c'est cette parenté que Zénon illustre (0., 113) par une métaphore : il compare la dialectique au poing fermé et la rhétorique à la main ouverte, signifiant par là qu'il existait entre elles une différence non de nature, mais dans le degré de tension et de concision. Nous retrouverons cette même métaphore à propos des différents moments de la connaissance.

La rhétorique

Les innovations apportées par les Stoïciens dans le domaine de la rhétorique apparaissent de peu de portée, si l'on se place uniquement du point de vue de la technique. Leur distinction entre trois formes de rhétorique — délibérative, judiciaire et panégyrique — remontait aux Sophistes et ils n'avaient pas innové non plus dans la définition des parties

de cet art. En revanche, ils faisaient preuve d'originalité par rapport à Aristote et ils retrouvaient à leur manière l'inspiration platonicienne en assignant comme finalité à la rhétorique non plus de persuader par le recours à la vraisemblance, mais de dire le vrai. Plutarque reproche (C.S., 28,1047a-b) à Chrysippe de s'être contredit en valorisant parfois les effets stylistiques et en les méprisant à d'autres occasions, mais il est incontestable que les Stoïciens ont, d'une manière générale, privilégié l'exactitude et la rigueur du discours, au risque de rebuter l'auditoire. Cicéron, qui a si souvent dans ses **œuvres** déploré la sécheresse de l'éloquence stoïcienne, la comparant à un buisson d'épines, a raconté dans le *Brutus* (114-116) l'histoire exemplaire de Rutilius Rufus, ce Stoïcien romain, qui préféra plaider sobrement sa cause et subir une condamnation, bien qu'innocent, plutôt que d'employer les moyens rhétoriques ordinaires qui lui eussent permis d'éviter l'exil. Le rapprochement avec l'attitude de Socrate est évident, mais on perçoit bien aussi dans cette anecdote la différence de style qui existait entre la rigueur stoïcienne et les outrances des Cyniques.

Le statut de la dialectique

S'il ne faut pas négliger la place de la rhétorique dans le stoïcisme, elle ne saurait se comparer à celle de la dialectique. Un passage de Plutarque dans les *Contradictions des Stoïciens* (24, 1046a) permet de mieux comprendre dans quel esprit le plus grand des dialecticiens de l'école, Chrysippe, se situait par rapport à ses prédécesseurs. Evoquant un troisième livre *De la dialectique* tous les grands dialecticiens de l'Académie et du Lycée qui l'avaient précédé, il avait déclaré : « on voudrait se tromper avec des hommes si nombreux et de cette qualité Plutarque voit une incohérence de plus dans le fait que le même Chrysippe ait ailleurs sévèrement critiqué ces dialecticiens, mais ces variations nous paraissent plutôt témoigner de sa largeur de vues. Le scholarque stoïcien

n'ignorait évidemment ni ce qui le séparait de ses prédécesseurs dans ce domaine ni ce qui différenciait ces derniers entre eux. Il savait que la dialectique, considérée par Platon comme science suprême, puisque se définissant comme la recherche des principes, avait été figée par les philosophes de l'Ancienne Académie en une méthode de discussion opposant deux adversaires sur une thèse donnée. Il savait aussi qu'Aristote, dont les *Topiques* révèlent la dette sur ce point à l'égard des Académiciens, avait assigné à la dialectique la fonction d'aboutir à des conclusions probables après examen des arguments opposés. Il savait, enfin, que le fondateur de sa propre école, dont Cicéron dit (*Fin.*, IV, 9) qu'il ne s'intéressait pas beaucoup à la dialectique, avait suivi l'enseignement de Diodore Cronos, lequel avait considérablement développé l'étude de toutes les apories dans lesquelles la raison se trouve en contradiction avec elle-même. Mais il n'en estimait pas moins que la dialectique à travers toutes ces variations constituait une tradition dont il était à la fois le débiteur et le rénovateur. On peut ajouter que le harcèlement dialectique auquel la Nouvelle Académie avait soumis le Portique était sans doute pour beaucoup dans ce renouvellement. Zénon, qui, avec l'assurance des grands innovateurs, ne se préoccupait pas beaucoup des contradicteurs, affirmait (C.S., 8, 1034e) que lorsque deux personnes apportent des arguments contraires, il est inutile d'écouter la seconde : que la première ait convaincu ou qu'elle ait montré involontairement l'inanité de sa thèse, la cause est nécessairement entendue. Chrysippe, lui, admettait parfois la pratique des discours contradictoires, non comme une fin en soi, mais comme une méthode utile pour la découverte de la vérité. Une vérité qui pour les Stoïciens, à la différence des Académiciens, principaux utilisateurs de cette méthode, n'avait évidemment rien d'inaccessible. Et il arrivait à ce scholarque de défendre des thèses contraires aux siennes avec tant de vigueur qu'on finissait par douter de ce que pouvait être son opinion propre.

La linguistique

Les recherches de ces dernières décennies ont beaucoup contribué à mettre en évidence l'extraordinaire fécondité de la réflexion des Stoïciens sur le langage. Cependant le risque existe pour un lecteur moderne de lire les textes stoïciens relatifs à ce thème comme s'il s'agissait d'un simple traité de linguistique, alors que l'arrière-plan doctrinal ne doit jamais être oublié. Aussi étrange que cela puisse paraître, pour un Stoïcien parler du langage c'est dire avec les termes de la linguistique les mêmes choses qu'il affirme lorsqu'il parle de la vertu ou de la théologie.

Au centre de la théorie du langage se trouve le concept de *lekton*, terme dont les Stoïciens semblent avoir été les inventeurs et qui se traduit par « exprimable ». Dans un témoignage d'une grande clarté (A.M., VIII, 11-12), Sextus Empiricus explique la distinction fondamentale — reprise par la linguistique moderne — entre trois éléments dont les Stoïciens disaient qu'ils étaient « liés ensemble » : le signifiant, le signifié, qui n'existe que pour notre intellect, et l'objet auquel on se réfère. Si le premier et le troisième sont des réalités corporelles, le deuxième est un incorporel, notion qui ne peut être comprise que replacée dans les catégories de l'ontologie stoïcienne. Pour les philosophes du Portique, en effet, le genre suprême est celui de la plus grande généralité, le *ti* ou *on*, que Sénèque (Ep., 58, 12), rend par *quid* ou *quod est*, lequel regroupe à la fois tout ce qui a une existence autonome et ce qui n'existe que pour le sujet qui le conçoit. Plus précisément le genre du *ti* comporte selon Sextus Empiricus deux catégories qui sont, d'une part, les corps, et, d'autre part, les incorporels au nombre de quatre : le *lekton*, le vide, le lieu et le temps. Cette théorie des incorporels fait l'objet dans l'Antiquité même de sévères critiques, puisque Plotin (En., VI, 1, 25, 6-10) a qualifié le *ti* d'incompréhensible et que Proclus (*In Plat. Tim.*, 271d) a accusé les Stoïciens d'avoir tenu en mépris les incorporels, « comme choses débiles, dépourvues d'être ». Allant dans le même sens, E. Bréhier a

attribué (1908, p. 63) au mépris que les Stoïciens auraient éprouvé pour les incorporels « la cause de l'abandon de la logique discursive au profit des élans de l'activité morale et religieuse ». Mais sans doute faut-il interpréter avec V. Goldschmidt (1989⁸, p. 14) cette doctrine des incorporels comme un refus intentionnel de précision s'expliquant par la volonté qu'avaient les Stoïciens « de ne pas abandonner **entièrement** les incorporels au non-être ».

Lorsqu'un être vivant, quel qu'il soit, émet un son, celui-ci est corporel, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que de l'impact provoqué dans l'air par le sujet. La meilleure preuve de cette corporalité réside pour les Stoïciens dans le fait que ce son circule de celui qui l'émet à celui qui l'entend, action qui ne peut être le fait que d'un être corporel. Ce qui différencie le langage humain des sons émis par tout autre animal ou par l'enfant, qui n'est pas encore un sujet rationnel, c'est qu'il est articulé et qu'il a pour origine la pensée du locuteur. A partir de là les Stoïciens établissent un certain nombre de distinctions : la voix (*phônè*) en tant qu'émission de son est différente du langage (*lexis*), lequel est toujours articulé. Et le langage, bien que phonétiquement structuré, diffère du discours (*logos*), car un mot peut être dépourvu de sens, alors qu'un discours est toujours une unité de sens.

Cette théorie des exprimables, ils l'ont rendue plus concrète en la mettant en relation avec celle de la représentation sur laquelle nous reviendrons. Le *lekton* est, en effet, défini comme « ce qui subsiste » — puisque l'existence à proprement parler est réservée aux objets matériels — « en accord avec une représentation rationnelle », c'est-à-dire une représentation dont le contenu peut être exprimé par le discours. Sénèque exprime cela (Ep., 117, 13) à travers un exemple très simple : « Je vois Caton se promener. C'est un corps que je vois, et c'est vers un corps que j'ai dirigé mes yeux et mon esprit. Ensuite je dis : "Caton se promène". Ce que je dis là n'exprime pas un corps, c'est une énonciation à propos d'un corps. » A partir de là nous pouvons comprendre la virtualité inhérente à la notion de *lekton*. Le *lekton* est le sens de la

représentation, inhérent à celle-ci et potentiellement objet du discours.

Il existe, en fait, deux catégories d'exprimables. Les exprimables complets sont, comme dit Sextus (A.M., VIII, 70-72), des énonciations qui peuvent avoir un caractère déclaratif, interrogatif, exclamatif, jussif, précatoire ou imprécatoire. Les exprimables incomplets incluent les *katègorèmata*, c'est-à-dire les prédicats ; leur définition diffère sensiblement de celle que nous donnons habituellement à ce terme en français, où il est employé comme synonyme d'attribut. Par « prédicat » il faut, en effet, entendre toute déclaration faite à propos d'un ou plusieurs sujets pour que l'ensemble constitue une proposition. Dans le cas le plus simple, le *lekton* est constitué d'un sujet au nominatif et d'un verbe qui constitue donc le prédicat. Mais la manie classificatrice des Stoïciens poussait très loin la distinction entre différents types de prédicats : directs, lorsque le verbe est transitif, inversé, lorsqu'il est employé à la voix passive, ni l'un ni l'autre lorsqu'il est intransitif, etc.

La vérité des propositions

Un *lekton* n'est pas nécessairement une proposition (*axiōma*), puisque ce qui caractérise une proposition c'est (VII, 65) d'être « vraie, fausse, ou de constituer une unité autonome ». Un verbe à l'impératif, par exemple, est un *lekton*, mais ne constitue pas une proposition. Dans ses *Définitions dialectiques* (*ibid.*), Chrysippe définissait l'*axiōma* comme ce qui « par lui-même peut être accepté ou rejeté » et il donnait des exemples très simples — « il fait jour », « Dion marche » —, pour montrer que le sujet se trouve en situation d'affirmer ou de nier. Mais précisément, comment définir la vérité d'une proposition ? Est vraie (A.M., VIII, 85-86) « celle qui est — littéralement « subsiste » — et qui est en contradiction avec quelque chose » ; fausse, « celle qui n'est pas et qui est en contradiction avec quelque chose ». La proposition vraie est

celle qui correspond à l'état actuel de l'objet concerné et qui est susceptible d'être niée. Pressés par leurs adversaires d'explicitier cette formule, ils ajoutaient que la proposition vraie est celle qui met en branle une représentation *cataleptique*, c'est-à-dire une représentation qui nous donne une image exacte de la réalité. Si l'on laisse de côté quelques maladroresses dans le témoignage de Sextus, il apparaît que ce qui définit le caractère vrai d'une proposition, c'est d'être en accord avec une représentation exacte de l'objet. On aurait cependant une vision très limitée de la réflexion stoïcienne sur la vérité des propositions si on la limitait à cette adéquation entre un incorporel et un corps. Ici intervient, en effet, une distinction fondamentale, celle qui existe entre le vrai et la vérité. La vérité, disent les Stoïciens (VII,38-44), diffère du vrai de trois manières : par essence, en constitution et en puissance :

— par essence, parce que le vrai est un incorporel, tandis que la vérité est un corps. Le vrai est une modalité d'un *lekton*, par définition incorporel, tandis que la vérité est un corps, c'est-à-dire un certain état de l'âme, laquelle dans le stoïcisme est matérielle. Autrement dit, le fait d'affirmer que « x est généreux » sera vrai si cette assertion correspond au comportement de x, mais ne deviendra vérité que si cette proposition est intégrée à une âme, celle du sage qui possède la science, connaissance absolument sûre de la réalité du monde. Cela implique donc — et on a remarqué que sur ce point le stoïcisme se rapproche à sa manière de la théorie platonicienne de l'opinion vraie — que le fait d'affirmer quelque chose de vrai ne signifie pas que l'on sache réellement de quoi on parle ;

— par constitution, puisque le vrai est par nature simple, alors que la vérité est de nature systématique. Pour reprendre le précédent exemple, le non-sage ne détiendra qu'une parcelle de savoir incertain, alors que le sage articulera la proposition « x est généreux » sur un réseau de connaissances inébranlables, parmi lesquelles la science de ce qu'est un individu et de ce qui définit la générosité ;

— en puissance, puisque « le vrai ne dépend pas nécessairement

de la science — le sot, l'enfant et le fou disent parfois quelque chose de vrai, bien qu'ils ne possèdent pas la science du vrai — tandis que la vérité est saisie conformément à la science ».

Le sage pourra donc dans certains cas dire des choses communément considérées comme fausses, sans pour cela trahir la vérité. Il sait, en effet, que telle proposition qui paraît inexacte prise isolément est véridique une fois intégrée à une connaissance systématique. Les Stoïciens se sont employés à démontrer cela au moyen de paradoxes comme « toutes les fautes sont égales » ou « la vertu suffit au bonheur ». Et lorsque, sous l'emprise de la maladie, ce même sage délire, la perte du contrôle qu'il a sur lui-même demeure superficielle. Confronté à des représentations confuses ou insensées, il veille à ne pas leur donner son assentiment, à ne pas les intégrer à cette vérité qui définit son être.

Le stoïcisme aurait pu préférer la vérité au vrai et considérer que, l'essentiel étant dans la perfection de l'âme, il importait peu d'entrer dans les divisions de la dialectique. Ariston a représenté cette tentation, lui qui n'hésitait pas à comparer (D.L., VII, 160) les raisonnements des dialecticiens à des toiles d'araignée, parce que celles-ci semblent être le produit d'un art, mais n'ont aucune utilité. Cependant la grande majorité des Stoïciens a estimé qu'il convenait de poursuivre de pair l'étude du vrai et la recherche de la vérité, et ils ont poussé très loin l'analyse des différents types de propositions. Mais avant de considérer les différents aspects de leur réflexion sur ce point, il faut souligner ce que la confiance des Stoïciens dans la capacité du raisonnement pouvait avoir d'insolite. Nous avons déjà eu l'occasion de dire que Diodore, le dialecticien qui fut le maître de Zénon, l'avait initié à toute sorte d'apories logiques. Les adversaires académiciens ne cessaient d'utiliser, à côté des arguments sceptiques dirigés contre la connaissance sensorielle, tous les arguments que les traditions sophistique et philosophique avaient pu accumuler contre la raison. Les Epicuriens, quant à eux, ne professaient que du mépris à l'égard de la dialectique.

tique. Or, les Stoïciens n'ont pas refusé le combat dans un domaine dont ils n'ignoraient pas la difficulté, puisque, tout rationalistes qu'ils étaient, ils admettaient l'existence de ces *aporoï logoi*, points de résistance à la raison dont la solution était une des fonctions qu'ils assignaient à la dialectique. Ils définissaient (H.P., II, 229) le sophisme comme : « un argument plausible, habilement construit de manière à faire admettre une conclusion fausse ou paraissant fausse ou non évidente ou inacceptable de quelque autre manière » et ils affirmaient pouvoir en résoudre quelques-uns. Par exemple, confrontés au sophisme :

« Personne ne donne à boire un prédicat » ; mais « boire de l'absinthe » est un prédicat ; donc « personne ne donne à boire de l'absinthe »,

ils objectaient qu'il y avait un vice formel, puisque l'absinthe n'est pas un prédicat et que la conclusion correcte devrait donc être : « personne ne donne à boire "boire de l'absinthe". Mais tous les sophismes n'étaient pas aussi faciles à réfuter et, par exemple, autrement redoutable était le sorite, dont les Académiciens avaient fait l'une de leurs armes dialectiques les plus efficaces. Le mot sorite vient de *soros*, qui signifie « le tas de blé », et il consiste à passer insensiblement d'une chose à son contraire, sur le modèle de la progression : « un grain de blé forme-t-il un tas ? » ; « deux grains de blé... ? ». Confronté à cet irritant sophisme, dont les Académiciens se servaient notamment pour affirmer que l'on pouvait passer insensiblement d'une représentation vraie à une représentation fausse, Chrysippe avait décidé que le seul moyen d'y résister était de refuser de se laisser entraîner et de se taire avant d'en arriver à la proposition contradictoire. Attitude qui suscitait une réaction ironique de son adversaire Carnéade, lequel lui disait (*Luc.*, 93) : « je te permets même, Carnéade, de ronfler et non seulement de te taire ; mais à quoi bon ? Il vient ensuite quelqu'un pour t'éveiller et te demander de la même manière : « à quel nombre t'es-tu arrêté... ? ».

Le « modèle conjonctif »

Parmi les propositions, les Stoïciens distinguent deux catégories : les simples et les « non simples ». Sont simples celles qui ne comportent pas de conjonction liant deux propositions identiques ou différentes. Cette catégorie se subdivise elle-même en trois sous-groupes : les définies, qui désignent de manière précise un objet particulier ; les indéfinies ; les intermédiaires qui se réfèrent à un objet particulier mais sans le désigner formellement. Sont « non simples » les propositions qui comportent une ou plusieurs conjonctions.

J. Brunschwig a montré (1978, p. 223-249) que la conjonction ne se réduit pas dans la pensée stoïcienne à une catégorie grammaticale. « Cette proposition conjonctive a constitué », dit-il, « une sorte de modèle en raison de ses conditions de vérité ». Le « modèle conjonctif », présent notamment dans l'éthique, se définit par le fait **qu'**« une imperfection partielle suffit à gâcher le tout, que ce qui n'est pas totalement réussi ne vaut pas mieux que ce qui est complètement manqué, et qu'il faut recommencer le morceau quand on a écorné une note ». Sans doute, à chaque étape de leur système les Stoïciens se sont-ils donné les moyens — avec la théorie des préférables dans l'éthique, par exemple — d'atténuer le radicalisme inhérent au modèle conjonctif. Mais leur optimisme foncier les a toujours conduits à considérer les imperfections d'un ensemble systématique comme les annonces paradoxales de l'avènement de ce système dans sa perfection plutôt que comme d'inévitables erreurs inhérentes à toute pensée et à toute action humaine.

Dans la proposition conjonctive, appelée par les Stoïciens *sumpeplegmenon*, il suffit qu'un des éléments soit faux, pour que l'ensemble le soit aussi, même si tous les autres éléments sont vrais. Comme exemple de ce type de propositions, Aulugelle donne la phrase (NA., XVI, 8, 9) : « Publius Scipion, fils de Paul, fut deux fois consul, obtint un triomphe, fut censeur et collègue de L. Memmius à la censure » et il affirme que si l'on ajoutait l'information inexacte : « et il vainquit

Hannibal en Afrique », toute la conjonctive serait fausse. De même que dans le domaine moral toutes les fautes sont équivalentes aux yeux des Stoïciens, de même dans leur logique il est aussi grave de se tromper sur n'importe quel détail de la vie de Scipion que de lui forger une biographie imaginaire.

Les raisonnements hypothétiques

Mais la conjonctive — et son contraire, la disjonctive — ne constituent qu'une subdivision des propositions non simples et les Stoïciens ont aussi réfléchi sur les conditions de vérité d'un grand nombre de ce que nous appellerions des « circonstances ». Parmi celles-ci, la plus étudiée par eux a été sans aucun doute la proposition hypothétique. Mais les exemples d'hypothétiques donnés par les Stoïciens sont tels que la condition et sa conséquence s'y trouvent identifiées — ainsi : « s'il fait jour, il y a de la lumière » — et on y a vu une preuve du peu de fécondité de la logique stoïcienne. E. Bréhier a ainsi écrit (1951, 25) à ce sujet : « le conséquent ne peut pas, comme dans nos lois modernes, être un fait complètement hétérogène, dont le contenu n'a aucun rapport avec celui de l'antécédent ».

Nous savons par Sextus Empiricus (H.P., II, 110) qu'avant même l'apparition du stoïcisme, le problème de la validité des syllogismes hypothétiques avait fait l'objet d'un débat dans l'école mégarique, dont Zénon fut l'élève. Diodore définissait comme valable le syllogisme hypothétique ne commençant pas par une assertion vraie pour se terminer sur une assertion fausse. Les Stoïciens ont repris cette définition et distingué les trois conditions suivantes de validité, que nous exprimons dans les termes grammaticaux les plus courants :

- a) subordonnée conditionnelle vraie, principale vraie
- b) subordonnée conditionnelle fausse, principale fausse
- c) subordonnée conditionnelle fausse, principale vraie.

Du point de vue formel, le seul syllogisme hypothétique

qui ne soit pas valable est donc celui qui commence par une proposition conditionnelle vraie et se termine par une principale fausse, sur le modèle « si la terre existe, la terre vole », alors qu'un système du modèle c), comme « si la terre vole, la terre existe », est d'un point de vue logique irréprochable. Mais ces conditions de validité des hypothétiques seraient incomplètes si nous n'ajoutions pas que chez Sextus les Stoïciens sont désignés comme « ceux qui ont introduit le principe de cohésion », selon lequel un raisonnement hypothétique est valable, lorsque la contradictoire de la principale entre en conflit avec la condition. Par exemple l'hypothétique « s'il fait jour, il y a de la lumière » est vraie, parce que la proposition « il n'y a pas de lumière » est incompatible avec la proposition « il fait jour ».

L'un des aspects les plus déroutants de la lecture des textes stoïciens est la présence de syllogismes, qui sont investis d'une valeur démonstrative que nous avons du mal à leur attribuer. Les syllogismes, forme privilégiée des démonstrations stoïciennes, sont intégrés à la catégorie des arguments concluants, à l'intérieur de laquelle ils sont caractérisés par le fait d'être indémontrables, ou de pouvoir être ramenés à des indémontrables. Cette notion d'indémontrable — au sens de « qui n'a pas besoin de démonstration en raison de l'évidence intrinsèque » — a été longuement développée par les différents scholarques, qui divergeaient sur ses modalités. Chrysippe, lui, en a distingué cinq types (D.L., VII, 79) :

— le premier se présente ainsi : « si le premier, le second ; or le premier ; donc le second » ;

— le deuxième est illustré par l'exemple suivant : « s'il fait jour, il fait clair ; mais il fait nuit ; donc il ne fait pas jour » ;

— dans le troisième, d'une conjonctive négative et d'un des termes de cette conjonctive on conclut l'opposé de celui qui reste : « Platon n'est pas mort et vivant à la fois ; or Platon est mort ; donc Platon n'est pas vivant » ;

— dans le quatrième, d'une disjonctive et d'un des

membres de cette disjonctive on conclut l'opposé de celui qui reste : « ou le premier ou le deuxième ; or non le premier ; donc le deuxième » ;

— dans le cinquième, de l'opposé d'un des membres d'une disjonctive on conclut celui qui reste : « ou bien il fait jour, ou bien il fait nuit ; or il ne fait pas nuit ; il fait jour ».

Ces indémontrables ont dans le raisonnement la même fonction que la représentation *cataleptique* dans la théorie de la connaissance. Ils sont des évidences absolues, auxquelles tout raisonnement devra être réduit pour que sa validité soit démontrée.

Principes de la théorie de la connaissance

La théorie stoïcienne de la connaissance est remarquablement résumée par Lucullus dans le dialogue cicéronien qui porte son nom (30) : « On pourrait exposer avec quelque détail l'art avec lequel la nature a fabriqué le premier animal de chaque espèce, ensuite et surtout l'homme, expliquer quel est le pouvoir des sens, de quelle manière les **représentations** nous affectent d'abord, comment vient ensuite la tendance mise en mouvement par elles, comment alors nous tendons nos sens pour percevoir les objets. Enfin, l'esprit même qui est la source des sens et qui est lui-même un sens a par nature une force qu'il tend vers les objets par lesquels il est mû. C'est pourquoi il y a des représentations qu'il saisit pour en faire un usage immédiat ; il y en a d'autres qu'il cache en quelque sorte en lui, et c'est de là que naît la mémoire. Il fait, grâce aux ressemblances, ces combinaisons d'où résultent les notions, qu'on appelle en grec *ennoiaïou prolepsis*. Ajoutez-y le raisonnement, la démonstration et une multitude innombrable des choses, alors la perception de toutes ces réalités apparaît avec évidence et la raison, se perfectionnant graduellement, parvient à la sagesse. »

La présence de jalons bien individualisés dans la description de cet itinéraire qui va de la sensation, que l'homme a

en commun avec l'animal, à la sagesse qui le rend semblable aux dieux ne doit pas occulter que l'essentiel dans la théorie stoïcienne de la connaissance réside dans sa dynamique. C'est ce qui en rend l'étude particulièrement difficile, car pour des raisons méthodologiques il est difficile de ne pas dissocier ce que le stoïcisme considère comme indissociable. Nous tenterons donc dans ce qui suit de ne pas omettre cet aspect de la gnoseologie stoïcienne, que Zénon illustrait par la célèbre métaphore de la main, comparant (*Luc.*, 145) la représentation à la main ouverte, l'assentiment à une main aux doigts légèrement contractés, la compréhension à un poing fermé et la science à un poing non seulement fermé, mais fortement maintenu dans cet état par l'autre main.

La représentation

On traduit de plus en plus fréquemment *phantasia* (*uisum* en latin) par « représentation » — mais « impression » ou « imagination » sont parfois encore employés —, terme qui, pour des raisons qui n'ont sans doute que peu à voir avec le stoïcisme, a acquis une importance considérable dans la pensée contemporaine. Il va de soi, cependant, qu'aucune traduction ne peut rendre toutes les connotations liées au terme grec, et d'abord la dérivation de *phantasia* — plus philosophique que linguistique — à partir du mot *phôs* qui désigne la lumière ! Tout comme la lumière se révèle elle-même en même temps qu'elle révèle ce qu'elle éclaire, la représentation, disaient les Stoïciens, se donne elle-même en même temps qu'elle donne son objet. La représentation est, en effet, définie (Long et Sedley, 39b) comme « une affection (*pathos*) provoquée dans l'âme et qui révèle à la fois elle-même et ce qui la cause ». Pour souligner le caractère matériel de la représentation, Zénon, reprenant une métaphore déjà présente chez Platon, l'avait comparée (*A.M.*, VII, 236) à l'empreinte (*tupôsis*) que laisse un sceau sur de la cire et Cléanthe (228) avait accentué le réalisme de la métaphore en affirmant que

la représentation présente des creux et des parties pleines. Mais cette métaphore avait l'inconvénient d'assimiler l'âme à une matière inerte, alors que dans le stoïcisme elle est un *pneuma*, un souffle igné. Voilà pourquoi Chrysippe préféra l'abandonner, substituant (230) au concept de *tupôsis* celui d'*heteroiôsis*, de modification de la partie directrice de l'âme provoquée par la présence d'un objet extérieur à celle-ci. A vrai dire, les Stoïciens conservèrent l'apport de Zénon et celui de Chrysippe, employant la notion d'impression quand il s'agissait de rendre plus concrète l'idée d'une action de l'objet sur l'âme et celle de modification pour mieux mettre en évidence la cohérence doctrinale.

La *phantasia* se différencie du *phantasma* en ce qu'elle a pour cause un objet réel extérieur au sujet, le *phantaston*, alors que le *phantasma* est une fiction. Elle n'est pas spécifique à l'homme, puisque les animaux aussi ont des représentations, mais les représentations humaines ont cette particularité d'être toutes rationnelles. Bien que ce point ait été contesté par certains historiens du stoïcisme, il découle de la définition même de la représentation comme « affection » du *logos*. Au demeurant, un passage du *Lucullus* (21), exprime bien, à travers une formulation volontairement imprécise, cette interpénétration des sens et de la raison dans le processus cognitif. Il s'agit d'un texte dans lequel, après avoir évoqué les sensations pures — douleur et plaisir —, Cicéron se **réfère** à des propositions inhérentes à des représentations : « Telles sont les qualités que nous disons perçues par les sens, tels sont en conséquence les objets dont on ne dit pas qu'ils sont directement perçus par les sens, mais qui le sont cependant *en quelque façon* : cet objet est blanc, celui-ci est doux, un autre émet des sons harmonieux, un autre sent bon, un autre est rude. Nous saisissons tout cela par un acte de compréhension de l'âme, non par les sens. » Encore faut-il préciser que, bien que la plupart des représentations soient sensorielles, il en existe qui ne passent pas par les sens. Tel est le cas pour la représentation des incorporels, ce qui a posé pour les Stoïciens le problème d'expliquer comment un effet peut être

produit par ce qui ne peut être cause. Dans de tels cas, disaient-ils, la représentation surgit dans la partie directrice de l'âme, non pas sous l'effet des incorporels, mais « à la suite de ceux-ci », explication que Sextus Empiricus (A.M., VII, 409) a jugée non sans raison peu convaincante.

Les représentations ont été classées par les Stoïciens avec une grande minutie et leur classification — si l'on suit le témoignage de Sextus (*ibid.*, 242-244) — est fondée sur l'effet produit dans l'âme, preuve supplémentaire de l'importance accordée par ces philosophes à la dynamique dans la psychologie de la connaissance. Les représentations peuvent être « persuasives », « non persuasives », à la fois « persuasives et non persuasives », « ni persuasives ni non persuasives », la persuasion étant définie comme un mouvement doux dans l'âme qui ne préjuge pas de la vérité de la *phantasia*. Les représentations persuasives peuvent être vraies, fausses, à la fois vraies et fausses, ni vraies ni fausses, la véracité d'une représentation étant définie par le fait que l'on puisse faire à son sujet une affirmation qui se vérifie au moment où elle est énoncée.

Carnéade construit sa réfutation de la théorie stoïcienne sur l'affirmation stoïcienne que le sentiment de persuasion que produit dans l'âme une représentation ne garantit en rien qu'elle soit vraie. De fait, le stoïcisme se serait trouvé désarmé face à ces critiques si sa confiance dans les sens ne s'inscrivait sur le fond d'un naturalisme qu'exprime bien le texte suivant (*Luc.*, 41) : « De même qu'il est impossible que l'animal ne désire pas ce qui lui paraît convenir à sa nature — c'est ce que l'on appelle *oikeion* en grec — ainsi il est impossible qu'il n'adhère pas à une chose évidente, si elle se présente à lui. » Tout comme l'homme dès sa naissance va instinctivement rechercher ce qui lui est approprié, il perçoit une harmonie naturelle entre lui-même et celles des représentations qui présentent l'évidence de la vérité. Ces représentations, sur lesquelles repose tout l'édifice de la connaissance, dont elles constituent le critère, sont appelées *cataleptiques*, terme que nous conserverons, parce que la traduction par « compréhén-

sive », outre qu'elle passe difficilement en français, est très ambiguë.

À la différence des Epicuriens, les Stoïciens ne proclamaient pas la vérité de toutes les sensations. Cicéron nous dit (A.P., I, 41) que Zénon ne faisait pas confiance à toutes les représentations, mais seulement à celles « qui ont une manière particulière de révéler les objets qu'elles reproduisent ». Autrement dit, Zénon ne se fiait qu'aux représentations porteuses de cette évidence spécifique par laquelle la nature indique à l'homme qu'elle lui donne une information vraie. Il est, par ailleurs, à signaler que, si nous nous en tenons au témoignage cicéronien, dont l'authenticité ne paraît pas devoir être mise en cause, il utilisait, au moins épisodiquement, l'adjectif *kataleptos*, que Cicéron traduit par *comprehendibilis* et qui signifie donc « compréhensible », au sens d'« acceptable ». Par l'emploi de ce terme, le créateur du stoïcisme mettait ainsi en évidence que ces représentations sont pour ainsi dire offertes par la nature au sujet, lequel conserve la liberté de les refuser, en dépit de l'attraction quasiment irrésistible qu'elles exercent sur lui.

On note un changement d'accent avec l'utilisation du concept de représentation *cataleptique*. L'explication stoïcienne (A.M., VII, 257) de cet adjectif est qu'une telle représentation s'empare du sujet, le traînant comme par les cheveux vers l'assentiment. Il est néanmoins plus probable qu'il faille le comprendre comme signifiant « qui s'empare de son objet ». Si l'on en croit Cicéron (*Luc.*, 74), Zénon, comprenant que l'infailibilité de la science du sage devait avoir un point d'ancrage inébranlable, affirma que le sage n'avait pas à conjecturer, puisqu'il existe une connaissance sûre, à savoir une « représentation qui, venant d'un objet réel, porte la marque, l'image, et l'empreinte de cet objet ». Cette définition correspondait parfaitement à la conception que Zénon se faisait de la représentation comme empreinte sur l'âme et elle comportait donc deux clauses : la réalité de l'objet et la conformité à celui-ci. Toujours à en croire Cicéron, ce fut sur la pression de l'Académicien Arcésilas que le Stoïcien fut

obligé d'ajouter l'actualité, à savoir que cette représentation est « telle qu'elle ne serait pas si elle provenait de quelque chose qui n'existe pas ».

C'est sur cette dernière proposition que devait se concentrer le débat qui opposa pendant si longtemps les Stoïciens et les Académiciens. Nous reviendrons plus loin sur la signification de ce débat, mais nous pouvons déjà dire que, pour les Stoïciens, défendre la représentation *cataleptique* comme critère de la connaissance, c'était consolider le point d'ancrage de leur conception immanentiste de la sagesse. Comme l'a remarquablement exprimé V. Goldschmidt (P. 57), « il s'agit, chaque fois, de nous insérer dans un dynamisme "naturel" et facile, en sorte que l'élan ainsi acquis nous porte à prolonger le mouvement initial et reçu jusqu'à cette tension qui nous associe à la nature entière ».

S'il est vrai que les Stoïciens admettaient l'existence de représentations non *cataleptiques*, la représentation *cataleptique* n'en constituait pas moins pour eux la normalité, on serait tenté de dire la banalité, de la connaissance sensorielle. Ils admettaient que dans le rêve ou des hallucinations le sujet croit à la réalité de l'irréel, mais ils arguaient du caractère exceptionnel de ces états. Dans les *Académiques* (*Luc.*, 53), Lucullus s'insurge contre la tactique préférée des Académiciens, qui consistait à privilégier ces états, pour en tirer des conclusions générales et affirmer qu'il n'est aucun cas où l'on puisse dire avec certitude que la représentation nous donne une image exacte de la réalité : « On demande le jugement d'un esprit grave, constant, solide et sage et on prend comme exemple des gens qui rêvent, des fous, des ivrognes. » D'où leur constant appel au bon sens et leur conviction que les Académiciens ne pouvaient réellement croire ce qu'ils disaient.

Il serait très injuste de limiter la gnoséologie stoïcienne à un réalisme naïf. Leur croyance en la bienveillance de la nature à l'égard de l'homme ne les empêchait pas de s'intéresser, même indépendamment de la pression des Académiciens, à tous les problèmes qui peuvent se poser dans la

connaissance sensorielle. Si dans l'histoire du stoïcisme personne ne renonça vraiment au critère de la connaissance élaboré par Zénon et Chrysippe, les Stoïciens tardifs mirent de plus en plus l'accent sur les réserves qu'on pouvait lui apporter, au point de dire que la représentation *cataleptique* était bien ce critère, «à condition qu'il n'existe pas d'obstacle» (A. M., VII, 253). Ils donnaient pour cela des exemples pris dans la mythologie, parmi lesquels celui-ci (254) : lorsque Héraclès se présente lui-même à Admète ramenant Alceste des Enfers, Admète reçoit une représentation *cataleptique* à laquelle il ne croit pas, puisqu'il est persuadé qu'Alceste est mort. Dans un tel cas, la représentation *cataleptique* ne produit pas l'effet qu'elle suscite normalement parce qu'on se trouve dans cette situation somme toute exceptionnelle qu'est le retour d'un mort des Enfers. L'obstacle ne se trouve pas dans la représentation elle-même, conforme à la réalité, mais dans l'esprit du sujet de la perception. De manière plus générale, ils reconnaissaient qu'il nous arrive souvent d'avoir à effectuer un travail — changer l'éclairage, déplacer l'objet — jusqu'à parvenir à une représentation *cataleptique*, qui dans de tels cas n'est pas donnée, mais construite. Enfin, ils ne concevaient pas la représentation *cataleptique* comme un donné immuable, mais comme le début d'un processus ayant pour effet de modifier cette représentation elle-même. Arrêtés devant un tableau, un expert en peinture et un ignorant ont tous les deux une représentation *cataleptique* de cette **œuvre**, mais « combien de choses », dit Lucullus (*Luc.*, 20), « que nous ne voyons pas, sont vues par les peintres dans les creux et les reliefs ». La représentation *cataleptique* atteste la réalité de l'objet, tout ce qu'elle nous livre est conforme à celui-ci, mais pour autant elle n'en épuise pas nécessairement tous les aspects. Tout le monde voit, mais seul le sage sait voir.

L'assentiment

L'un des apports fondamentaux du stoïcisme à la psychologie de la connaissance est le concept d'assentiment, qui correspond au terme *sunkatathesis*, lequel ne figure dans aucun texte philosophique avant Zénon. Il n'est pas indifférent que ce terme corresponde à un verbe qui signifie donner son suffrage dans une élection. L'individu se trouve donc devant ses représentations comme l'électeur devant l'urne, il a la faculté d'approuver et de rejeter. Tout se passe donc comme si, à un moment historique où la démocratie athénienne avait perdu sa réalité — même si l'on continuait à voter — du fait de l'avènement des monarchies hellénistiques, la liberté perdue avait été intériorisée et le modèle politique transformé en modèle psychologique. Un texte cicéronien exprime mieux que tout autre la fonction de l'assentiment (A.P., I, 41) :

« Ce qui avait été appréhendé par la sensation, il lui donnait également le nom de "sensation", et, si cela avait été appréhendé avec assez de solidité pour résister aux arguments rationnels, il l'appelait "science", dans le cas contraire "ignorance". De cette dernière il faisait découler encore l'opinion qui est faible et liée à ce qui est faux et inconnu. »

L'« appréhension » dont il est question au début de ce texte n'est rien d'autre que l'assentiment donné à la représentation. Or cette « appréhension » — le terme latin est *comprehensio* ■

parce qu'elle correspond à quelque chose de factuel, l'acceptation de la représentation, son intégration dans l'âme du sujet. Mais cette âme peut être elle-même dans des états très différents, d'où le fait que la même représentation devienne science dans l'âme du sage et opinion dans l'âme du sot. Les Académiciens voyaient là une contradiction insupportable, alors que l'originalité profonde du stoïcisme était précisément de prendre en compte à la fois les données objectives de la connaissance et la qualité du sujet. Epictète exprime très bien cela à travers une métaphore (E., III, 3, 20) : il compare

la représentation à un rayon et il dit que « quand l'eau est agitée, il semble que le rayon aussi soit agité ; or il ne l'est pas ». Le sens de cette comparaison est clair : il ne faut pas que les turbulences qui sont le lot de toute âme humaine — à l'exception bien sûr de celle du sage — conduisent à mettre en cause ce savoir premier que la nature donne à tout un chacun. La compréhension, c'est-à-dire l'assentiment donné à une représentation *cataleptique*, est considérée comme le critère de la vérité parce qu'il exprime le contact de l'individu, quelle que soit sa qualité, avec le réel, point de départ nécessaire de toute connaissance vraie. Le même Epictète dit (*ibid.*, 2) que « toute âme est naturellement portée à donner son assentiment au vrai, à le refuser à l'erreur, à le retenir en présence de ce qui est incertain ». La perception sensorielle, avec l'assentiment immédiat à représentations vraies faites pour le recevoir, témoigne pour le stoïcisme du soin avec lequel la nature a voulu engager l'homme sur la voie de la connaissance.

Le devenir des représentations

La réception de la représentation dans l'âme par cet acte mental que représente l'assentiment n'est que l'un des moments du processus cognitif. Les représentations s'accumulent dans la mémoire, qualifiée par les Stoïciens (*A.M.*, VII, 373) de « trésor de représentations », mais on a souvent souligné le peu d'intérêt que ces philosophes ont montré pour cette faculté, envisagée par eux du seul point de vue de la formation des concepts. Dans le stoïcisme, le passé n'existe jamais pour lui-même et le sage stoïcien, à la différence de son homologue épicurien, ne cherche aucune consolation dans le souvenir des moments heureux du passé. En revanche, les Stoïciens ont longuement expliqué le processus de formation des concepts, parce qu'il leur importait de montrer, contre toute la tradition platonicienne, que la généralité de la notion a sa source dans la singularité de la représentation.

Nous savons, en effet, qu'ils comparaient (Long et Sedley, 39e) l'âme humaine — ou plus exactement sa partie directrice — à une feuille originellement blanche, sur laquelle viennent s'inscrire les concepts, soit naturellement, c'est-à-dire grâce à l'expérience sensible directe et à la mémoire qu'on en garde, soit « par l'enseignement et l'étude ». Les premiers sont proprement appelés *prolèpseis* (prénotions), les seconds *ennoiai* (notions, concepts), mais l'usage stoïcien confond souvent ces deux termes. Les prénotions sont constituées à l'âge de sept ans et c'est donc à ce moment que l'homme devient un être de raison, ce qui signifie tout simplement qu'il possède en lui l'outil de compréhension de la réalité et qu'il lui appartient d'en faire bon usage. Pour montrer à quel point la providence s'est montrée généreuse avec l'homme, les Stoïciens ont affirmé que non seulement les prénotions sont communes à tous les humains, mais que, de surcroît, il ne peut y avoir de contradiction entre elles. L'homme n'a donc plus qu'à les analyser et à les appliquer correctement, ce qui amène Epictète à définir ainsi l'éducation (E., I, 22, 9) : « C'est apprendre à appliquer les notions naturelles aux réalités particulières en se conformant à la nature ; c'est encore apprendre à diviser les choses en choses qui dépendent de nous et en choses qui n'en dépendent pas. » Les Académiciens eurent beau jeu d'objecter à leurs adversaires que les bizarreries de leur système s'accordaient mal avec les notions communes et qu'il était contradictoire de localiser les concepts, réalités fixes, dans une âme définie comme un souffle chaud. Si les Stoïciens ne semblent pas avoir relevé la seconde objection, en revanche, ils ont toujours eu le souci de montrer que les dogmes fondamentaux de leur doctrine, loin de contredire les prénotions naturellement données à tout homme, résultent de la définition de celles-ci et d'un travail rigoureux sur les relations qu'elles entretiennent entre elles.

Le stoïcisme s'est également intéressé à la constitution des savoirs particuliers, ceux que la langue grecque regroupe sous le terme de *technè*, qui recouvre nos notions d'artisanat, d'art

et d'activité scientifique. Une *technè* se définit comme un ensemble structuré de *katalepseis* — c'est-à-dire de représentations *cataleptiques* ayant reçu l'assentiment — organisé en vue de quelque fin utile. Cette idée selon laquelle un art — au sens le plus large — ne saurait exister sans l'assentiment ferme de l'artiste, expression de toute sa personnalité, à un ensemble de connaissances fut sévèrement critiquée par les Académiciens, pour qui ces connaissances pouvaient fort bien montrer leur utilité et leur efficacité si elles étaient mises en oeuvre par un sujet conscient de la part de doute inhérente à son savoir. Mais pour les Stoïciens c'est le même contact avec le réel, sanctionné par l'assentiment, c'est-à-dire par la liberté humaine, qui se poursuit à travers des formes de plus en plus élaborées du savoir. Et le sage est le seul à posséder la science, parce que chez lui tout savoir particulier est inséré dans un système de connaissances qui constitue un savoir total. Il est évident que le sage ne saura pas si demain il fera beau ou il pleuvra, mais en revanche il sait de manière absolument sûre, contrairement aux autres humains, qu'il s'agit là de choses indifférentes, ne pouvant en rien contribuer au bonheur véritable, tout comme il a la certitude, au milieu des pires malheurs, que la providence a créé pour l'homme le meilleur des mondes.

b. La physique

Nous savons que les Stoïciens, ou du moins une grande partie d'entre eux, avaient rigoureusement divisé la physique de deux façons (D.L., VII, 132).

Une division « spécifique » en cinq parties :

- 1) les corps ; 2) les principes ; 3) les éléments ; 4) les dieux ;
- 5) les limites, l'espace et le vide ;

une division « générique » en trois parties :

- 1) le monde ; 2) les éléments ; 3) les causes.

La coexistence de ces deux divisions fait problème et elle a

été interprétée par Long et Sedley (I, p. 267-268) en termes aristotéliens, la division « spécifique » couvrant selon eux ce qu'Aristote appelle philosophie première, tandis que la division générique s'intéresse au monde tel qu'il existe actuellement. Nous malmènerons quelque peu ces divisions, que Diogène lui-même ne suit que de manière très approximative, pour tenter de rendre plus clair notre exposé.

La physique est l'étude de la nature, définie par les Stoïciens « tantôt comme ce qui assure la cohésion du monde, tantôt comme ce qui permet le jaillissement de ce qui existe sur terre » (D.L., VII, 148). De ces deux définitions, la seconde est la plus « classique », en ce sens qu'elle se rattache à l'idée, si ancienne dans la pensée grecque, selon laquelle la *nature* (*phusis*) serait une force de production, le verbe *phuô* étant celui qui désigne la pousse de la plante. En revanche, l'idée d'une sorte de lien assurant la cohésion du monde est plus propre au stoïcisme. Mais ces deux définitions ne traduisent aucune divergence, tant il est vrai que l'émergence du monde n'est possible pour les Stoïciens que parce que celui-ci, loin d'être une matière indéterminée, est régi par un principe organisateur. C'est ce qui apparaît dans la troisième définition qui nous est donnée par Diogène : « La nature est une constitution qui se meut par elle-même, qui produit et contient selon les raisons séminales ce qu'elle crée en des temps déterminés, et qui continue à accomplir les actions ayant permis ces créations. » Tous les éléments constitutifs du concept de nature sont présents dans cette phrase, dont la traduction pose par ailleurs d'épineuses difficultés. La nature exclut toute transcendance, elle est une structure automotrice qui ne requiert aucune instance comparable au Démonstrateur platonicien. Elle est rationnelle, puisque toute son activité est organisée selon les « raisons séminales », qui sont comme les schémas organisateurs de son action et qui donc structurent le temps. Elle est enfin permanence, même si cette permanence s'accompagne de changements qui vont jusqu'à la destruction périodique du monde.

Nature et monde

Commençons par une évidence qui, de manière curieuse, est le plus souvent omise. La physique stoïcienne a un caractère anthropomorphique en ce sens qu'elle est dominée par un modèle, celui de l'union d'un homme et d'une femme, et de la génération qui s'ensuit. S'il en fallait une preuve, il suffirait d'évoquer la métaphore — et il s'agit certainement de beaucoup plus que d'une métaphore — de la raison pénétrant la matière inerte comme, disent les Stoïciens, la semence passe à travers les organes génitaux. Il est vrai qu'ils ont également utilisé l'image de l'artiste qui travaille le bronze, mais elle n'a aucunement eu un rôle comparable dans l'expression de leur doctrine. Il y a, disent-ils, deux principes de l'univers, l'agent, que l'on peut nommer indifféremment Dieu ou *logos*, et la matière, *ousia*, substance sans qualité, qui peut changer, mais non disparaître. Ce qui distingue, en effet, les principes des éléments qui constituent le monde, c'est qu'ils sont ingendrés et impérissables. Ils ne sont donc pas affectés par les destructions que subit périodiquement l'univers. Ils n'ont pas de forme, alors que les éléments ont précisément une forme qui naît de l'union des principes. Mais, à la différence de ce qu'affirmaient, notamment les philosophes de l'Ancienne Académie, et même si ce point a parfois été contesté, les Stoïciens considéraient (D.L., VII, 134) que les principes étaient eux-mêmes corporels (Long et Sedley, I). De l'union de ces deux principes naît donc le monde, pour lequel ils proposaient trois définitions (137) :

— le monde est « Dieu lui-même, individuation spécifique de la matière tout entière, indestructible et increé ». A l'intérieur de cette définition il faut souligner la notion *d'idiôs poion* — littéralement « spécifiquement qualifié », qui occupe une place importante dans l'ontologie stoïcienne. Les Stoïciens divisent, en effet, les corps en quatre genres : le corps peut être un simple substrat, il peut avoir reçu une qualité, avoir une manière d'être, ou une manière d'être relative. Le corps « qualifié » est le substrat indéterminé qui a reçu une

qualité de par l'action du principe actif et ces corps sont subdivisés en deux : ils peuvent être communément qualifiés (par exemple l'humain) ou spécifiquement qualifiés (tel individu en particulier). On trouve en effet dans le stoïcisme un principe d'individuation qui veut qu'il n'existe pas dans le monde deux réalités parfaitement identiques, pas même, dit Cicéron, lorsqu'il s'agit de deux cheveux, ou de grains de blé (*Luc.*, 85). Dans cette première définition il y a une identification du monde à Dieu, perçu non comme une entité abstraite, mais comme le principe actif donnant une unité et une spécificité au principe passif. De manière périodique Dieu absorbe en lui-même dans un grand embrasement (*ekpurôsis*) toute la matière passive, avant de recréer le monde ;

— le monde peut également désigner l'ordre de l'univers, tel qu'il se manifeste en particulier par la régularité du mouvement des astres ;

— le monde peut signifier enfin l'ensemble des deux. Cette définition est assurément la plus problématique. Peut-être faut-il la comprendre comme une paraphrase maladroite des formules de Posidonius définissant le monde comme « l'ensemble du ciel, de la terre et des êtres qui sont en eux », ou comme « l'ensemble des dieux, des hommes et de tout ce qui a été créé pour leur usage » (D.L., VII, 138).

Le principe actif est désigné par les Stoïciens au moyen de plusieurs termes : « Dieu, l'Intelligence, le Destin, Zeus sont un seul être et il est encore nommé de plusieurs autres noms » (137). Ce principe actif a — en tout cas pour Chrysippe — la réalité corporelle d'un souffle igné qui pénètre la matière indéterminée pour créer d'abord les quatre éléments, puis l'ensemble des êtres composant le monde. Le feu a toujours eu une place très importante dans la physique stoïcienne et pour expliquer son rôle dans la construction de l'univers, ces philosophes en distinguaient deux types (Long et Sedley, 46d) : l'un, celui qui est utilisé dans la vie de tous les jours, ne crée rien et se nourrit lui-même ; l'autre, le feu « technique », construit, accroît et contrôle, c'est lui qui constitue la nature des plantes et l'âme des êtres vivants, c'est de lui

aussi qu'est faite la substance des astres. L'explication de cette différence se trouve dans le fait que l'élément feu, celui qui se nourrit lui-même, n'est qu'un des avatars du feu créateur. En effet, lorsque la conflagration universelle est terminée (D.L., 142), le feu originel, qui a englouti la matière du monde, se transforme par l'intermédiaire de l'air en une humidité dont la portion épaisse donne la terre, tandis que les parties les plus subtiles produisent le feu. Les Stoïciens, toujours dans le registre de la copulation cosmogonique, comparent (136) cette transmutation du feu divin en humidité au sperme entouré du liquide séminal. Mais, si le feu élémentaire est, comme les trois autres éléments, issu de la transformation du feu originel, peut-on pour autant considérer qu'il y a unité du feu sous toutes ses formes ? Il semble bien que c'est ce qu'ont pensé les Stoïciens, même si la question reste débattue. On peut remarquer que, lorsqu'ils établissent (137) la topographie naturelle des éléments dans l'univers, ils placent au plus haut l'éther, ensuite l'air, ensuite l'eau, et enfin la terre, qui est à la base de tout. Or, si dans cette classification l'éther représente le feu élémentaire, il est d'autres textes dans lesquels il apparaît comme le feu technique : « la nature éthérée, c'est-à-dire ignée, qui par elle-même engendre toute chose », dit notamment Cicéron (*N. D.*, II, 43).

La théologie

Cosmogonie et théologie sont pour les Stoïciens indissociables. Alors que les Epicuriens tournaient en dérision un dieu qui serait ouvrier du monde et que les Académiciens démontraient dialectiquement que confondre Dieu et le monde c'était annihiler le concept même de divinité, les Stoïciens ont voulu montrer que leur immanentisme, loin de les isoler de la notion commune de Dieu, permettait de donner un fondement rationnel à la religion traditionnelle. En ce sens, il serait plus juste de parler à leur propos de religiosité sans foi plutôt que de « religiosité sans Dieu » (M.

Daraki, 1989). Dieu est défini par eux comme « un être vivant, immortel et rationnel ou intelligent, parfaitement heureux, incapable d'admettre en lui aucun mal, ordonnant par sa providence le monde et les choses qui sont dans le monde, dépourvu de forme humaine ». Pour établir un lien entre, d'une part, ce Dieu à la fois très matériel et très abstrait et, d'autre part, les croyances religieuses ordinaires les Stoïciens ont construit une théologie à la fois soucieuse de logique formelle et bienveillante à l'égard de cette religiosité commune pour laquelle Epicure, lui, ne professait que mépris.

Tout comme, dans la logique, la nature indique à l'homme par la représentation cataleptique qu'il est en contact avec elle et qu'il peut donc, à partir de là, s'orienter vers une connaissance certaine et inébranlable de l'univers, dans le domaine de la physique le sujet a des repères naturels qui lui permettent d'avoir l'intuition de la vérité. De manière systématique, Cléanthe distinguait quatre causes ayant pour effet que tout homme a en lui naturellement le concept de l'existence des dieux (*ND.*, II, 13-15) :

— la possibilité de prévoir l'avenir, car les Stoïciens d'une manière générale défendaient la divination ;

— la conscience des avantages que la terre offre à l'homme, lui révélant ainsi l'existence d'une providence attentive à son destin ;

— de manière apparemment contradictoire — et les Académiciens se sont engouffrés dans cette contradiction — les phénomènes étonnants ou terrifiants comme les comètes, les tremblements de terre ou les épidémies. Dans tous ces cas, c'est à partir de l'impression qu'il existe quelque chose qui le dépasse et qui l'écrase que l'homme soupçonne qu'il existe là quelque force céleste et divine ;

— la quatrième cause est la régularité du mouvement des astres. De même que celui qui entre dans une maison où tout est impeccablement rangé ne peut croire que cela se soit fait sans cause, de même et bien plus encore, « dans tant de mouvements, dans tant de successions, dans l'ordre de choses si

nombreuses et si grandes, qui, dans la durée infinie et sans mesure ne s'est jamais démenti, on doit certainement conclure qu'une intelligence gouverne de si grands mouvements naturels ».

Comme le souligne Plutarque, la prénotion de dieu élaborée par les Stoïciens comporte beaucoup plus d'aspects que la prénotion épicurienne (C.N., 32, 1075e) : le Dieu des Stoïciens est non seulement immortel et bienheureux, mais bienveillant, attentif et utile aux hommes. L'existence d'une telle prénotion est attestée dans leur système par le constat du consensus universel en matière d'existence des dieux, qui devient à son tour un argument théologique. A leurs yeux, celui qui, comme le sceptique, met en doute cette existence ne commet pas seulement une erreur de jugement, mais un acte contre nature et par là même il s'isole de la communauté des hommes. Ce que la nature permet, c'est que l'on émette des opinions variées sur ce que sont réellement les dieux, d'où la diversité des cultes, qui sont autant de preuves d'une même vérité. Et, en ce qui concerne la religion grecque, les Stoïciens ont cherché à y retrouver les vérités de leur doctrine par l'intermédiaire de l'étymologie, point d'appui d'une interprétation allégorique qui eut plus tard, grâce à Philon d'Alexandrie notamment, une importance considérable dans l'exégèse biblique. Par exemple, Dieu est selon eux appelé *Dia* (forme à l'accusatif du mot Zeus) parce qu'il va à travers toutes les choses (la préposition *dia* signifie « à travers »), Athéna parce qu'il se répand dans l'éther (*aithèra*), ou encore Héra parce qu'il se répand dans l'air (*aera*).

Avant Cléanthe, Zénon avait pensé pouvoir démontrer l'existence des dieux en usant de syllogismes qui feront surtout la joie des adversaires du stoïcisme. Citons à titre d'exemple celui-ci (ND., II, 22) :

— nul être dépourvu d'âme et de raison ne peut engendrer de lui-même un être animé et capable de raisonner ; or le monde engendre des êtres animés et capables de raisonner ; donc le monde est un être animé et capable de raisonner.

L'Académicien Carnéade montra que sur ces modèles lo-

giques il était possible de construire des démonstrations aboutissant à des conclusions opposées. Pourtant les raisonnements zénoniens méritent peut-être plus d'indulgence, si on les considère comme un premier effort pour penser l'immanence absolue dans une tradition philosophique que Platon avait si fortement orientée dans le sens de la transcendance. De fait, toute l'argumentation antistoïcienne, telle qu'elle est, par exemple, rapportée par Plutarque, vise à montrer que les attributs du monde et ceux de Dieu sont incompatibles et qu'il est donc aberrant de vouloir identifier l'un à l'autre.

Dans la théologie épicurienne, les dieux ont une forme humaine. Dans la théologie stoïcienne, les hommes et les dieux sont les seuls êtres de raison — raison parfaite dans un cas, raison perfectible dans l'autre — et c'est pour eux que le monde a été créé. On ne peut croire, dit le Stoïcien Balbus (ND., II, 133), que les dieux « aient travaillé » pour les végétaux qui n'ont pas la faculté de sentir, ni pour les animaux dépourvus de parole et de raison. Le caractère très concret de l'expression ne doit pas induire en erreur. Il y a eu moins création du monde qu'expression de la raison dans le monde. L'image du sceau et de la cire, dont nous avons signalé l'importance en ce qui concerne la logique est ici encore adéquate, même si elle ne semble pas avoir été utilisée par les Stoïciens à cet effet. La raison a informé le monde pour que le monde soit la forme de la raison. A partir de là, la perfection de chacun des autres constituants de la réalité est une perfection médiate, elle découle de la visée primitive, à savoir la sauvegarde de la raison dans le monde. Il n'y a pas dans le stoïcisme de distinction entre un monde supralunaire et un monde sublunaire. Dans les astres comme dans la plus infime des créatures terrestres transparaît le soin avec lequel la nature, qui n'a rien laissé au hasard, gouverne chacune de ses parties. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des multiples exemples, souvent empruntés à Aristote, par lesquels les Stoïciens ont cru pouvoir montrer que la nature est providence. L'homme n'a pas été fait avec plus de soin que les êtres vivants, dont chacun est parfait en son genre, simplement la

nature l'a privilégié en lui donnant ce qu'aucune autre espèce ne possède, la raison, et elle a organisé le monde comme « la demeure commune des hommes et des dieux, la cité des uns et des autres » (*N. D.*, 154). C'est donc en raison de l'utilité pour l'homme que toute chose existe et Chrysippe n'hésitait pas à affirmer (160) que le porc a été doté d'une âme en guise de sel par la nature pour que sa chair puisse se conserver longtemps et servir de nourriture à l'homme. Ce que Car-néade tournait en dérision (*D.A.*, III, 20, 1) avec une parodie de syllogisme : « tout être naturel, lorsqu'il atteint la fin qui est la sienne, est privilégié ; or la fin naturelle du porc est d'être égorgé et mangé ; donc c'est un avantage pour le porc que d'être égorgé et mangé ». Syllogisme qu'au demeurant les Stoïciens pouvaient parfaitement prendre à leur compte, en ajoutant simplement que le porc n'est pas conscient de cet avantage...

Les Epicuriens et les Académiciens — adversaires les uns des autres, mais unis dans la même aversion pour la téléologie stoïcienne — ne se laissaient guère impressionner par l'énumération des merveilles de la nature et leur opposaient un nombre au moins aussi grand d'horreurs. D'où la nécessité pour les Stoïciens d'élaborer une théodicée innocentant Dieu du soupçon d'avoir voulu créer un monde hostile à l'homme. Le thème majeur de celle-ci est l'idée que ce que l'homme considère comme un mal n'a été créé que pour son bien. Les vertus ne peuvent exister, dit Chrysippe (*NA.*, VII, 1), reprenant à sa manière une idée platonicienne, que si les vices contraires existent aussi, la justice, par exemple, n'étant rien d'autre qu'une victoire sur l'injustice. Lorsque la nature, expliquait-il, a construit le monde dans sa perfection, elle n'a pu empêcher que s'y insèrent des inconvénients, mais ceux-ci n'ont d'autre raison d'être que de permettre et de rehausser cette perfection.

Le principe actif dans le monde

« Nous voyons que, par le choc ou le frottement, du feu sort des pierres, que d'une terre récemment remuée vient une fumée chaude, qu'on tire des puits intarissables de l'eau chaude » (*ND.*, II, 25).

Les Stoïciens ne se sont pas contentés d'élaborer une cosmogonie et une théologie, ils ont cherché à décrire de la manière la plus précise comment le principe actif est présent au monde. Cléanthe, dont nous connaissons la position par le passage du *De natura deorum* dont est tirée notre citation, ne concevait pas d'autre forme physique de cette présence que le feu, force vitale étendue à travers le monde entier, maintenant dans leur être toutes les réalités. Cette notion de « maintien » est d'une grande importance dans la physique stoïcienne, puisque par *hexis*, il faut entendre ce qui permet à toute chose d'être ce qu'elle est. Dans le même texte cicéronien, il est question de la nature qui « contient » (29) le monde, c'est-à-dire qui en tient ensemble toutes les parties, qui en assure la cohésion. Or pour Cléanthe ces deux fonctions indissociables d'individuation des êtres et de leur préservation dans un ensemble organisé n'appartiennent qu'au feu. C'est ce qu'il exprime de manière poétique dans *l'Hymne à Zeus* (9-14) :

« tant est redoutable l'auxiliaire que tu tiens en tes

[mains invincibles,

Le foudre à double dard, fait de feu, vivant à jamais ;
sous son choc frémit la Nature entière.

C'est par lui que tu diriges avec rectitude la raison

[commune, qui pénètre toutes choses

et qui se mêle aux lumières célestes, grandes et petites...

C'est par lui que tu es devenu ce que tu es, Roi suprême

[de l'univers.

En revanche, avec Chrysippe — au moins si l'on en juge par les témoignages qui nous sont parvenus — apparaît une théorie dans laquelle ce n'est plus le feu seul qui régit le monde, mais un mélange de feu et d'air, ces deux éléments

étant considérés comme les deux seuls actifs. Autrement dit la bipartition des éléments exprime dans le monde la dualité des principes. Mais la notion même de mélange est un de ces points de doctrine sur lesquels le stoïcisme a fait preuve d'une originalité qui lui a valu beaucoup de sarcasmes. Le paradoxe du mélange tel que le conçoivent les Stoïciens — il faudrait dire du véritable mélange, car ils admettaient qu'il pouvait y avoir d'autres formes de mélange — c'est qu'il est total, sans pour cela que les composants perdent leur spécificité. Chrysippe n'hésitait pas à dire que rien ne s'oppose à ce qu'une petite quantité de vin versée dans l'océan se répande dans toute son étendue puis se mélange à lui (C.N., 37, 1078e). Avant lui Arcésilas avait déjà raillé ce dogme en objectant que si une jambe coupée était tombée dans la mer et s'y était décomposée, cela revenait à dire que la flotte de Xerxès et celle des Grecs s'étaient battues dans une jambe. Lorsque l'air et le feu se mélangent pour former le souffle igné créateur du monde, chacun des deux pénètre complètement l'autre, mais en même temps l'union de ces deux contraires — car l'air appartient au genre du froid — produit un mouvement en deux directions opposées : la tendance naturelle du feu est l'expansion, celle de l'air la contraction. C'est ce mouvement tonique (*tonos* signifie la tension) qui assure la cohésion du monde.

Alors que l'eau et la terre n'ont le pouvoir ni de se « maintenir » eux-mêmes, ni de « maintenir » autre chose, le feu et l'air se « maintiennent » eux-mêmes, en même temps que les deux autres éléments. Par ailleurs, le souffle igné ne pénètre pas également toutes les parties du monde. Il est présent partout, mais sa tension — définie par les Stoïciens comme cause de toute qualité — varie selon les êtres dans lesquels il est présent. Dans le cas des objets inanimés, il ne fait qu'assurer leur cohésion ; dans les plantes, la présence du principe actif n'est pas seulement cohésion, mais *phusis*, faculté de croissance ; pour les animaux, à la *phusis* vient s'ajouter la représentation et la tendance (hormè) ; enfin l'homme est le seul en qui le souffle igné exprime entièrement sa nature ration-

nelle. Ainsi se révèle l'organisation à la fois unitaire et hiérarchisée du monde, cette « échelle de la nature » (*scala naturae*) qui avait certes des précédents aristotéliens, mais à laquelle les Stoïciens donnèrent une importance et une systématique nouvelles.

Temps et cycles du monde

L'un des aspects de la physique stoïcienne qui irritait le plus les adversaires du Portique était l'affirmation du caractère destructible du monde. Plutarque s'en indigne avec véhémence : « quel autre homme d'aujourd'hui ou du passé a-t-il jamais pensé que la divinité n'est pas incorruptible et éternelle ? » (CN., 31, 1074f). Or pour les Stoïciens il n'y a pas d'autre Dieu que le monde. Et Plutarque d'affirmer que, tout compte fait, les véritables athées sont moins nocifs, puisque, s'ils nient l'existence de Dieu, ils en conservent au moins intacte la notion. Mais la réflexion stoïcienne sur le devenir du monde et notamment sur la théorie de la conflagration n'a évidemment que peu de rapport avec les caricatures qui en furent données.

Nous avons vu que, parmi les incorporels, les Stoïciens incluaient le temps, à qui donc ils n'accordaient qu'une quasi-existence. Zénon le définissait comme « intervalle de tout mouvement » et Chrysippe reprenait cette définition en la modifiant : le temps, disait-il, est « l'intervalle du mouvement du monde ». Comme l'a justement souligné V. Goldschmidt (p. 32-33), le fait que les Stoïciens aient substitué le concept d'intervalle à celui, aristotélien, de « nombre » (ou « d'aspect nombrable ») exprime leur volonté de privilégier « le vitalisme dynamique » par opposition au « mathématisme des systèmes précédents ». Y a-t-il eu pour autant unité doctrinale du Portique en ce qui concerne le temps ? Cette question est très controversée. Cependant, le fait que Chrysippe n'ait pas renoncé à la formule zénonienne, tout en proposant la sienne propre, laisserait plutôt penser

qu'il avait pour projet non de réfuter son prédécesseur, mais d'unifier les mouvements auxquels se référerait son prédécesseur en les rapportant tous au mouvement du monde, lequel connaît une succession éternelle de cycles.

Au centre de la théorie stoïcienne du temps on trouve une apparente contradiction : « aucun temps », dit Chrysippe (Long et Sedley, 5 lb), « n'est rigoureusement présent », si bien que l'on ne peut parler de présent qu'au « sens large ». Pourtant « seul le présent existe, tandis que le passé et le futur "subsistent" et n'existent en aucune manière ». L'inexistence du présent n'est qu'une conséquence d'un principe stoïcien qui veut que tout corps — et aussi les incorporels — soient divisibles à l'infini. Il est donc impossible de percevoir rigoureusement l'instant présent, lequel se divise infiniment entre passé et futur et ne peut être saisi — c'est ce qu'affirme Posidonius — que « selon une certaine étendue », c'est-à-dire par un sujet qui a la sensation que ce présent constitue dans le cours du temps un segment minuscule mais irréductible : « Les Stoïciens », dit aussi Plutarque (C. N., 41, 1081c), « n'acceptent pas l'existence d'une unité minimale du temps et n'admettent pas que l'instant soit indivisible, mais affirment que ce qu'on pense avoir perçu comme présent et pouvoir penser comme tel est en partie futur et en partie passé ». Mais la représentation stoïcienne du temps comme infini à chacune de ses extrémités, vers le passé et vers le futur, et limité en ce qui concerne le présent, ne rend que plus mystérieuse la distinction de statut qui est faite par Chrysippe entre les deux premiers et le troisième. Lorsque, traduisant ce témoignage, nous disons que pour les Stoïciens le présent seul « existe », tandis que le passé et le futur « subsistent »³, nous commettons inévitablement une inexactitude, puisque, en tant qu'incorporel, le présent ne peut accéder à une existence pleine. Néanmoins, comment expliquer que le statut

3. La traduction des infinitifs *hyparchein* et *hyphestanaï* pose de difficiles problèmes. Pour une approche moins sommaire de cette question, voir V. Goldschmidt (1972), p. 331-344. Sur l'ensemble du problème du temps, voir les analyses très éclairantes de Long et Sedley, 1, p. 306-308.

du présent soit différent — à l'intérieur de la catégorie ontologique des incorporels — de celui du passé et du futur qui, eux, ne font que « subsister » ? La différence est illustrée par Chrysippe à la fin du passage, au moyen d'un exemple : « La promenade existe pour moi quand je me promène ; mais quand je suis couché ou assis, elle n'existe pas. » Si l'on rapproche cette affirmation de celle de Posidonius, on peut en conclure que, parce que le présent est ce qui accompagne l'acte dans sa réalisation, cet incorporel est, en quelque sorte, inséré dans l'actualité du monde et à ce titre accessible à la sensation. Mais lorsqu'il s'agit du passé ou du futur, un tel accompagnement n'existe plus et ce temps n'est qu'un incorporel accessible à la pensée.

« C'est dans le temps que toutes les choses se meuvent et existent », est-il également dit dans la citation de Chrysippe que nous avons évoquée. Il n'y a donc pas pour les Stoïciens d'être qui puisse échapper au temps et le monde lui-même vit selon un temps cyclique qui fait succéder à l'ordre la conflagration et à la conflagration l'éternel retour. Sénèque compare (Ep., 9, 16) cette conflagration à un moment pendant lequel Zeus s'isole pour se reposer et se livrer à ses pensées. Le monde tel qu'il existait est alors englouti dans l'embrasement universel et Cléanthe évoquait cela de manière très concrète en disant (C.N., 31, 1075d) que le soleil change en lui-même la lune et les autres astres, mais que ceux-ci, qui sont des dieux, collaborent eux-mêmes à leur propre destruction. Pendant les périodes où le monde existe, Dieu en est l'âme, mais pendant la période de conflagration l'univers est tout entier dans cette âme. Il se trouve alors dans la situation d'un vivant corporel, mais qui n'aurait pas de corps. Ce feu qui transforme tout en flamme, selon Cléanthe, ou en lumière, selon Chrysippe, garde en lui tous les principes d'organisation de l'univers. Aussi les Stoïciens se refusaient-ils à admettre que la conflagration était une destruction, préférant la considérer comme un changement naturel. Cependant la terreur que pouvait inspirer la perspective de cette conflagration, la difficulté à comprendre pourquoi il

était nécessaire qu'un univers si parfaitement organisé disparaisse périodiquement expliquent que certains Stoïciens tardifs aient conçu des doutes sur la réalité de ce phénomène ou, tout simplement, n'y aient plus cru.

Le temps, intervalle de l'univers, est pour les Stoïciens un temps circulaire, dans lequel à toute conflagration succède un monde organisé. Mais précisément de quel monde s'agit-il ? Chrysippe disait prudemment (*I.D.*, VII, 23) qu'il ne considérerait pas impossible que nous revenions à nouveau, dans un autre monde, à la forme que nous avons dans celui-ci. C'est donc probablement de lui que vient l'idée selon laquelle la conflagration se produit lorsque la « grande année » s'est écoulée, c'est-à-dire lorsque les planètes se trouvent dans exactement la même position qui était la leur au moment de la création du monde. Sur la relation entre les mondes, on constate quelques divergences, certains Stoïciens affirmant que le nouveau monde ne différera en rien de l'ancien, d'autres admettant la possibilité de légères différences. Dans tous les cas, ce qui sous-tendait la théorie de l'éternel retour était l'idée que Dieu, ayant conçu le meilleur des mondes, ne pouvait que le reproduire indéfiniment dans la suite des cycles cosmiques. Mais cette argumentation suscitait elle-même une objection : pourquoi Dieu éprouve-t-il le besoin de le détruire périodiquement ? A cela les Stoïciens répondaient, nous l'avons vu, que la nature du feu est de connaître l'expansion jusqu'à ce qu'il consume toute la matière. Chrysippe n'hésitait pas à dire (*C.N.*, 39, 1052c-d) que Zeus continue à grandir jusqu'à absorber toute chose en lui. Cependant ils donnaient aussi une autre explication, de caractère moral celle-là. La conflagration est dans cette perspective une purification qui fait disparaître avec le monde le mal qui lui était inhérent et qui ne laisse subsister pendant la durée de l'embrasement que la rationalité pure.

Le destin et *la* liberté

Dans le *De fato* cicéronien, la théorie stoïcienne du destin est réfutée essentiellement à partir des critiques que Carnéade lui avait adressées. L'Académicien ne daignait pas se servir de l'« argument paresseux » (*F.*, 28-30), qu'il estimait être peu convaincant, et que d'autres devaient pourtant utiliser contre le Portique. Cet argument consiste à dire que la croyance dans le destin revient à rendre inutile toute action : s'il est vrai de toute éternité que l'on doit être guéri, on guérira, que l'on ait ou non appelé un médecin. A cela Carnéade répliquait qu'il s'agissait d'un sophisme, puisque le fait d'appeler un médecin est tout autant inscrit dans le destin que la guérison. Nous verrons que lui-même critiquait les Stoïciens d'une manière autrement plus redoutable, qui semblait mettre en contradiction deux exigences inhérentes au stoïcisme : affirmer la liberté de l'agent moral et en même temps considérer que l'existence d'un mouvement sans cause serait incompatible avec l'organisation rationnelle de l'univers. Le Dieu des Stoïciens connaît tous les événements, puisque le feu « technique » porte en lui « les raisons séminales » de tous les événements qui doivent se produire dans le monde. Aussi le cours du temps est-il comparé dans cette doctrine au déroulement d'une corde, qui rend sensible ce qui existait déjà hors de tout regard, hormis celui de Dieu.

C'est par un approfondissement du concept de cause que les Stoïciens se sont efforcés d'échapper à un fatalisme qui, tout en donnant un sens à l'histoire du monde, ne laisserait aucune place à l'initiative de l'homme. On remarquera tout d'abord que, contrairement à ce que pourrait laisser penser l'expression « enchaînement des causes », souvent employée pour décrire le destin, on ne trouve pas dans le stoïcisme la séquence « cause-effet-cause » que cette expression suggère. Une cause n'est jamais cause d'une autre cause, mais cause *pour* une autre cause. Cette distinction, qui peut paraître bien subtile, voire incompréhensible, s'explique par la nature de l'effet. Pour les Stoïciens, la cause, qui est toujours matérielle

— car seul un corps peut agir — est cause non pas d'une réalité corporelle mais d'un incorporel. Lorsque le scalpel découpe la chair, il devient la cause du prédicat « être coupé ». C'est ensuite le corps ainsi qualifié qui devient à son tour cause. Pourquoi ces philosophes ont-ils éprouvé ainsi le besoin d'encadrer, en quelque sorte, la cause au moyen de deux incorporels ? Long et Sedley avancent à ce sujet (I, p. 340) une hypothèse très plausible selon laquelle ils visaient en raisonnant ainsi à montrer que l'action d'une cause sur un corps n'introduit pas une solution de la continuité du monde, ce qui serait le cas s'il y avait apparition de la naissance d'un corps radicalement neuf.

Les Stoïciens distinguaient différents types de causes, la plus importante étant la cause « synectique », concept dont on s'accorde à reconnaître qu'il a eu une importance considérable dans la médecine antique. Comme l'a bien souligné J.-J. Duhot (1984, p. 162), la cause « synectique » n'est « rien d'autre que la fonction synectique du *pneuma* », autrement dit c'est elle « qui fait que les êtres consistants sont ce qu'ils sont ». La cause synectique est également parfois appelée « cause parfaite », parce qu'elle suffit à provoquer l'effet et que cet effet disparaît dès que la cause elle-même cesse d'être présente. Selon Cicéron, Chrysippe « établit une distinction entre les causes, pour éviter la nécessité tout en conservant le destin » (F., 41). Le philosophe stoïcien distinguait, d'une part les causes « parfaites et principales », d'autre part « les causes auxiliaires et prochaines » et expliquait que le destin autorise une part de liberté humaine puisque tout ce qui arrive se produit non pas en vertu de causes « parfaites et principales », mais seulement de « causes auxiliaires et prochaines ». En utilisant le terme grec on dira que le destin est le domaine des causes « procatactiques », causes plus faibles que la cause absolue, causes de second ordre en quelque sorte, ce qui apparaît paradoxal quand on sait l'importance accordée par les Stoïciens au déterminisme universel. C'est précisément ce qui permet à Plutarque d'accuser Chrysippe de s'être contredit en présentant le destin tantôt comme une

cause absolue, tantôt comme une cause secondaire selon qu'il voulait souligner l'unité du monde ou préserver le libre arbitre (CS., 47, 10566). Une célèbre comparaison, présente à la fois chez Cicéron et chez Aulu-Gelle (F., 43 ; NA., VII, 2), permet de mieux comprendre le raisonnement de Chrysippe et la manière dont la distinction des causes lui permettait de concilier ce que Plutarque considérait comme contradictoire :

« De même que celui qui a poussé le cylindre lui a donné le commencement du mouvement, mais ne lui a pas donné sa propriété de rouler, ainsi la perception qui se présente imprimera bien et gravera, pour ainsi dire, son image dans notre esprit, mais notre assentiment restera en notre pouvoir, et, comme on l'a dit pour le cylindre, une fois provoqué par une impulsion extérieure, il se mouvra pour le reste en vertu de sa force et de sa nature propre. »

Le fait que ce témoignage cicéronien soit sensiblement différent de celui d'Aulu-Gelle a suscité une multitude d'exégèses de cette métaphore, dont nous ne pouvons donner ici que le sens général. Ce que Chrysippe veut dire, c'est que, s'il est vrai que nous sommes pleinement insérés dans la trame des événements du monde, ceux-ci ne constituent qu'autant d'occasions pour nous d'exprimer notre propre nature. De même que le cylindre ne peut rouler que d'une façon qui correspond à sa nature cylindrique, de même les circonstances, si diverses soient-elles, permettront au sage de montrer sa sagesse et révéleront la sottise du sot. On retrouve donc là le souci stoïcien d'affirmer, sur fond de dynamisme unitaire, la spécificité de chaque être, mais un adversaire du stoïcisme était en droit d'objecter que la prétendue sauvegarde de la liberté de chacun se faisait au prix de l'affirmation d'un déterminisme encore plus redoutable, puisque l'individu paraît assujéti à sa nature de manière aussi inexorable que le cylindre à la sienne. A cela Epictète répond par le discours de Zeus à l'homme (E., I, 1, 12) : « Je t'ai fait don d'une parcelle de ce qui est à nous, cette puissance de vouloir et de ne pas vouloir, de rechercher et d'éviter, et en général le pouvoir

d'user des représentations ; tant que tu le mets en pratique et que tu mets en lui ce qui est à toi, tu ne trouveras ni d'empêchement ni d'obstacle, tu ne gémiras pas, tu ne feras pas de reproches, tu ne seras le flatteur de personne. » Ce que V. Goldschmidt a résumé en une belle formule (1989⁴, p. 110) : « L'événement précède notre liberté, mais ne la pénètre pas. » Cela signifie-t-il qu'il y ait deux ordres de causalité totalement hétérogènes : d'une part, l'ordre du monde, d'autre part, une liberté indépendante de cet ordre et indifférente à lui ? Evidemment non, car l'acte moral aura pour effet d'intégrer le sujet en tant qu'agent volontaire dans cet enchaînement du destin. Alexandre d'Aphrodise dit dans son *De fato*, 26, que les philosophes stoïciens n'admettent pas que la liberté puisse consister à faire quelque chose et son contraire, et Epictète exprime de manière plus concrète la même idée, lorsqu'il écrit (E., II, 10, 6) : « si l'homme de bien connaissait d'avance l'avenir, il coopérerait à sa maladie, à sa mort ou à sa mutilation, comprenant bien que ce sont les lots qui lui sont attribués d'après l'ordre universel ». Le consentement au destin est donc ce point à l'horizon de l'éthique où la contradiction entre liberté et déterminisme n'a plus de sens.

La divination

Aux justifications métaphysique – au sens le plus large du terme – et logique du destin, les Stoïciens en joignaient une troisième, de caractère largement empirique, qui jouait un rôle important dans leur compréhension dialectique des croyances religieuses : la défense de la divination. Avant eux, Platon avait, tout en condamnant la superstition et l'utilisation maléfique de la divination, affirmé son attachement aux grands oracles de la Grèce. Puis Zénon jeta, ainsi que le dit Cicéron (D., I, 86), « comme les semences » de la doctrine stoïcienne de la divination, mais c'est Chrysippe qui en fut le véritable créateur. Parmi ses successeurs, les uns adhèrent sans aucune réserve à cette position tandis que d'autres

– notamment Panétius – affirmaient avec plus ou moins de force leur réticence à accepter ce qui devait leur apparaître comme une abdication de la philosophie devant des croyances populaires. En fait, l'obstination de Chrysippe à accumuler des témoignages sur le caractère véridique de la divination, définie (D., II, 130) comme « la capacité permettant de reconnaître, de voir et d'expliquer les signes qui sont envoyés par les dieux aux hommes » et à défendre tout autant la divination « naturelle » – rêves et oracles – que la divination « artificielle » – par exemple l'observation du vol des oiseaux et l'examen des entrailles des animaux sacrifiés –, ne constitue en rien un affaiblissement de la rigueur dogmatique du stoïcisme. Le fondement de la théorie chrysippéenne de la divination est, en effet, que Dieu dans sa bienveillance a voulu aider l'homme en lui donnant les éléments de la prévision de l'avenir. Cependant, cette aide de la providence vise non pas à changer l'avenir voulu par le destin, mais à permettre à l'homme d'y participer. Le paradoxe de la divination est donc que, du point de vue stoïcien, l'acte de révélation, par ce qu'il révèle d'attention de la divinité à l'égard de l'homme, est plus important que l'événement révélé, lequel n'est en quelque sorte qu'une occasion donnée à notre liberté intérieure pour se manifester. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle le seul véritable devin est le sage. Seul, lui, en effet, est capable de refuser de céder au tropisme du futur qui fait que l'on cherche avec anxiété ce que sera l'événement, seul lui peut par sa réflexion insérer l'événement dans la chaîne du destin et par son assentiment s'intégrer lui-même à ce destin.

L'âme

La psychologie, discours sur la nature de l'âme, est dans le stoïcisme partie intégrante de la physique. L'âme est définie de plusieurs manières qui expriment toutes la même réalité, à savoir qu'il s'agit d'un corps subtil – le *pneuma* fait d'air et

de feu — qui se meut lui-même et meut la masse corporelle qu'il pénètre entièrement. Ce qui caractérise l'animé par rapport à l'inanimé, c'est le fait qu'il dispose de la sensation, qui produit des représentations, et de la pulsion vitale. Dans l'objet inanimé le *pneuma* universel ne se manifeste que comme principe de cohésion, tandis que dans la plante il est *phusis*, autrement dit principe de croissance. C'est le même *pneuma* qui est présent partout, mais dans des états différents, plus humide lorsqu'il s'agit de plantes, plus sec dans les êtres animés. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, ce n'est pas la possession d'une âme qui pour les Stoïciens distingue l'homme des autres êtres vivants. Sa singularité réside dans le fait que dans son développement il reproduit tous les degrés de la hiérarchie du vivant. En effet, l'embryon est une *phusis*, et à ce titre il ne **diffère** pas fondamentalement de la plante, l'âme n'apparaissant qu'à la naissance, au contact rafraîchissant de l'air, ce qui a permis aux Stoïciens, friands d'étymologie, d'expliquer (C.S., 41, 1052f) — comme Platon et Aristote l'avaient fait avant eux — *psychè* par *psyxis* (refroidissement). La création de l'âme est donc postérieure à celle du corps et le dernier stade de la formation de l'homme correspond au moment où l'âme humaine, devenant rationnelle, se différencie de celle de l'animal. Cette âme créée est également mortelle, mais sa disparition ne correspond pas à la mort physique. Le Stoïciens admettent, en effet, une survie limitée de l'âme après la mort, et pour Chrysippe (D.L., VII, 157), la durée de cette survie correspondant au type d'existence vécu par le sujet : l'âme des sages survit jusqu'à l'embrasement universel, tandis que celle des sots disparaît aussitôt.

Dans le stoïcisme antérieur à Panétius, l'âme est composée de huit parties : l'hégémonique, ou partie directrice, les cinq sens, la voix et l'organe sexuel. Pour illustrer la relation existant entre l'hégémonique et les sept autres parties, les philosophes du Portique avaient utilisé des métaphores variées (le poulpe, l'araignée, le roi et les messagers) qui suggéraient toutes la connexion entre un centre directeur et des organes d'exécution. L'hégémonique — rationnel chez l'homme à la

différence des autres êtres vivants — a comme localisation le cœur et produit les représentations, les assentiments, les sensations et les impulsions, fonctions tout aussi intimement liées, disaient-ils, que peuvent l'être la douceur et le parfum d'une pomme. Comparables aux tentacules du poulpe, les autres parties de l'âme vont de l'hégémonique aux organes corporels : lorsqu'on se fait mal à un doigt, par exemple, la douleur siège au niveau du doigt, mais la sensation de souffrance se produit dans l'hégémonique, si bien que c'est une souffrance de l'âme tout entière. Sans entrer dans le détail de toutes les explications données par les Stoïciens sur le fonctionnement de l'âme, le phénomène de la vision était expliqué par eux de la manière suivante : nous voyons lorsque la lumière entre l'**œil** et l'objet prend la forme d'un cône dont le sommet est sur Et nous entendons quand l'air qui se trouve entre le corps sonore et l'oreille est frappé par des vibrations de forme circulaire, comparables aux ondes qui se propagent sur l'eau, et viennent frapper le tympan. Plus féconde encore fut leur réflexion sur les mécanismes du langage. Ce n'est pas, disaient-ils (A. M., VIII, 275), par la capacité d'émettre des sons articulés (*logos prophorikos*) que l'homme se distingue des animaux, puisque les perroquets peuvent en faire autant, mais par le langage intérieur (*logos endiathetos*) et cette distinction, qui avait des précédents non stoïciens, a été abondamment reprise dans l'histoire de la philosophie. La voix humaine n'a pas pour origine le cerveau, elle provient du siège même de la raison, c'est-à-dire du cœur.

La *psychè* des individus n'est dans le stoïcisme qu'une partie détachée de l'âme du monde car, intégrant la tradition platonicienne du *Timée* dans une perspective totalement immanentiste, ces philosophes se sont représenté le monde comme un être vivant dont l'hégémonique se trouverait dans l'éther. Mais contrairement à l'âme humaine qui se détache du corps, l'âme du monde est en perpétuelle expansion, jusqu'au moment où se produit la conflagration universelle. Toutefois cette différence n'a pas empêché les Stoïciens d'aller très loin dans la représentation du monde comme

être vivant : le monde, lisons-nous dans un passage d'inspiration stoïcienne de Philon d'Alexandrie (Q. G., IV, 188), est vertueux, philosophe par nature, exempt de tristesse et de crainte, et plein de joie.

c. L'éthique

Si le stoïcisme est resté dans le langage courant comme synonyme d'une aptitude exceptionnelle à supporter la douleur, c'est en particulier parce que les Stoïciens romains ont fait de cette doctrine le moyen privilégié d'exprimer l'idéal de la *virtus*, tel qu'il avait été façonné par leur tradition ancestrale. Les fondateurs du Portique ont eu certes le souci de vivre vertueusement, comme le montre, en particulier, le texte du décret voté par les Athéniens après la mort de Zénon (VII, 10), mais aucun d'entre eux n'a prétendu parvenir à un contrôle absolu de la douleur. Dans sa lettre au roi Antigone (D.L., VII, 8), Zénon lui-même dit qu'il envoie à la cour des compagnons d'étude d'une intelligence égale à la sienne, mais physiquement plus endurants que lui. L'un de ses disciples, Denys d'Héraclée, éprouva plus concrètement encore les limites de la théorie, puisque, après une maladie douloureuse, il s'empessa de quitter son maître, considérant que la douleur ne pouvait être considérée comme un indifférent. De manière assez significative, le premier philosophe de cette école pour lequel nous ayons une anecdote soulignant son exceptionnelle endurance à la douleur est Posidonius, qui vivait en milieu romain. On peut dire que ceux qui ont pensé l'éthique stoïcienne ne sont pas ceux qui l'ont vécue, en ce sens que ni Zénon ni Chrysippe, à la différence de Pyrrhon ou d'Epicure, n'ont jamais prétendu incarner eux-mêmes la sagesse. Il faut cependant ajouter que les créateurs de cette éthique ne l'ont jamais conçue comme une utopie, mais bien comme la description rigoureuse des mécanismes de l'action et comme la définition d'une sagesse réalisable dans son **prin-**

cipe, même si le sage est une exception dans l'histoire de l'humanité.

L'éthique stoïcienne a comme caractéristiques contradictoires de pouvoir être résumée en une seule phrase tout en étant construite de manière très complexe. Quiconque a parcouru les textes du Portique y a appris que pour les philosophes de cette école, l'éthique tient tout entière en cette formule : « Il n'est pas d'autre bien que la beauté morale ». Mais, en même temps, nous savons que Chrysippe avait divisé cette partie de la philosophie en grand nombre de chapitres : la tendance, les choses bonnes et mauvaises, les passions, la vertu, la valeur première et les actions, le convenable, l'attraction et la répulsion. Dans les pages qui suivent nous allons donc surtout chercher à montrer comment s'articulent la simplicité du dogme et la multiplicité de ses ramifications.

L'impulsion initiale

L'homme est un être vivant, littéralement en latin un *animal* mais en même temps c'est le seul de tous les êtres vivants qui soit apparenté aux dieux avec lesquels il possède en commun la raison. Cette dualité, qui n'est pas sans rappeler celle que l'on trouve *mutatis mutandis* dans les religions monothéistes, est au centre de la réflexion stoïcienne sur le fondement de l'éthique. Le point de départ de celle-ci est un processus qui n'appartient en propre ni à l'homme ni même à l'animal, puisqu'il existe aussi dans le monde végétal. Chrysippe affirmait (D.L., VII, 85), en effet, que le fait que les plantes ne sont pas dotées d'un élan vital ne les empêche pas de participer à ce qui est commun aux trois ordres du vivant, à savoir pour chaque espèce une vie conforme à sa nature. Le propre des animaux et des hommes — et l'homme à sa naissance ne **diffère** pas de l'animal — est que cette installation de l'individu dans sa propre nature met en jeu la sensation et l'impulsion (*hormè* en grec, *impetus* en latin). Les Stoïciens ont désigné cette adaptation instinctive à soi-même par le

terme d' *oikeiôsis* formé sur la racine *oik* qui désigne la maison, et Cicéron l'a traduit par *conciliatio*. Ce concept, capital pour le stoïcisme mais aussi pour le développement de la philosophie occidentale, est très probablement une création du Portique, bien que certains exégètes le fassent dériver de l' *oikeiôtês* péripatéticienne. La première thèse est actuellement défendue de manière très majoritaire, très rares étant ceux qui continuent à penser que l' *oikeiôsis* stoïcienne dériverait de l' *oikeiôtês*, laquelle désigne un sentiment de parenté.

« Selon ceux dont j'approuve la doctrine », dit le Stoïcien Caton dans le *De finibus* (III, 16), « l'être vivant dès sa naissance (car c'est par là qu'il faut commencer), uni à lui-même et confié à lui-même, est enclin à se conserver, à aimer sa propre constitution ainsi que tout ce qui peut la conserver ; mais il déteste l'anéantissement et tout ce qui peut y conduire ».

Comme preuve de l'existence de ce système binaire, attraction-répulsion, sur lequel va être construite toute l'éthique, les Stoïciens se réfèrent au comportement des enfants et des animaux. Sénèque (Ep., 121, 8) donne l'exemple de l'enfant, qui, en dépit des chutes et de la souffrance qu'elles occasionnent, s'obstine à essayer de marcher jusqu'au moment où il finit par accomplir ce qui est en accord avec sa nature, ou celui de la tortue renversée qui, alors qu'elle pourrait demeurer dans cette situation, fait tout son possible pour retrouver sa position naturelle. La nature a donc fait que l'être vivant n'arrive pas dans la vie dans un état de totale indétermination. Il porte en soi un savoir inné, qui est fait de la conscience instinctive de son corps et de la finalité de ses membres. Ce processus d'adaptation à soi-même n'est pas une phase transitoire de l'existence. Au contraire, il en constitue la structure, il est ce qui fait l'unité à travers les divers âges de la vie. Citons encore ici Sénèque qui, après avoir énuméré ces différents moments, ajoute (16) : « Cependant je ne fais qu'un avec le petit enfant, l'enfant, l'adolescent que j'ai été. Ainsi, la constitution de chacun a beau passer par

des états différents, l'adaptation de chacun à sa constitution reste la même ». L'être humain commence par une vie conforme à la nature sur le mode de l'instinct, mais à la différence de l'animal la raison va se développer en lui et le problème central de l'éthique sera de parvenir à une conformité rationnelle avec la nature qui aura la même fermeté que la première. C'est ce que V. Goldschmidt (p. 129) a mis en évidence en disant que « de l'instinct de conservation à la *“sagesse”* ... il y a passage de la nature à la nature, du même au même, mais de telle sorte que dans le terme d'arrivée, le terme de départ soit transformé par une sorte de rétroaction, sans cependant être contredit ».

« Les choses conformes à la nature » et les « convenables »

L' *oikeiôsis* est dans un même mouvement une relation à soi-même et une relation au monde. Pour continuer à vivre, pour réaliser sa nature, l'être vivant doit rechercher certaines choses et en éviter d'autres. Déjà donc au stade de l'instinct est perçu le caractère différencié de l'environnement selon trois catégories : les choses qui sont bonnes, celles qui sont mauvaises et les indifférents. Simplement le sot — la quasi-totalité des humains, puisqu'est sot tout homme qui n'est pas sage — va figer ces catégories, confondre le contenant et le contenu et en rester ainsi à un stade de conformité à la nature qui ne correspondra pas à celui auquel ses possibilités rationnelles auraient pu le faire accéder. Le philosophe stoïcien a, lui, la tâche difficile de se resituer dans la dynamique de la vie, c'est-à-dire d'expliquer ce qui faisait la valeur des « choses premières selon la nature » (*prima naturae*) et ce que deviennent celles-ci lorsque l'accord avec la nature se formule en termes de raison et non plus d'instinct. En d'autres termes, il se doit de disqualifier en tant que biens certains objets, sans pour autant réduire leur qualification antérieure à une simple erreur, qu'il suffirait d'oublier.

Que sont donc les « choses premières selon la nature » ?

Celles qui suscitent le mouvement premier de l'*oikeiôsis*, c'est-à-dire la santé, la force, le bon fonctionnement des organes. Dans la vie du non-sage, ces objets sont comme le noyau autour duquel vont se développer des « choses conformes à la nature » qui n'en sont pas différentes sur le fond, mais expriment l'insertion de l'individu dans un réseau de relations plus complexe que l'effort originel d'adaptation naturelle à la vie. Par exemple, la richesse constitue une forme sociale de cette « chose première selon la nature » qu'est la recherche de la force. Le fondement objectif de la théorie des « choses conformes à la nature », ou « préférables » (*proëgmena* en grec, *praeposita* en latin), est l'existence d'une valeur de celles-ci, qui n'en fait pas pour autant de véritables biens. Cette notion de valeur a fait l'objet de longues analyses que l'on peut résumer sommairement en disant que les « préférables » ont une valeur liée au choix : par exemple, la richesse est préférable à la pauvreté en ce sens que, *lorsque les circonstances le permettent*, il est conforme à la nature de choisir la première plutôt que la seconde.

Cette notion de valeur, toute relative qu'elle fût, a été à l'origine de l'une des deux plus importantes hérésies qu'ait connues le stoïcisme. Ariston de Chio (Ioppolo, 1980), qui semble avoir été l'une des personnalités philosophiques les plus importantes de cette école, ne se contenta pas de rejeter la logique et la physique, arguant que la première ne concerne pas l'homme et que la seconde n'est pas à sa portée. Il professa un moralisme radical qui le conduisait à refuser qu'il pût exister des préférables et à affirmer que tout est indifférent pour l'homme, en dehors du vice et de la vertu. Rejetant toute la partie de la morale qui concerne les préceptes pratiques, Ariston (D.L., VII, 160) comparait le sage à un bon acteur qui doit savoir jouer avec la même virtuosité des rôles très différents, ou encore au pilote du navire qui se conduit avec une égale maîtrise, quel que soit l'état de la mer. Comparaisons plutôt contestables, car la compétence de l'acteur ne l'empêche pas de préférer tel type de rôle et l'habileté du pilote ne contredit en rien le fait que normalement il souhaite

avoir un temps clément plutôt qu'une mer déchaînée. Quoi qu'il en soit, le propre de la sagesse était donc pour lui de se manifester sous des formes diverses dans un monde d'événements parfaitement indifférents. S'il restait fidèle à l'esprit du stoïcisme en assimilant la sagesse à une perfection intérieure absolue, il s'en éloignait en rejetant l'un des éléments les plus importants de la doctrine : l'idée d'une continuité dynamique de la vie morale. L'un des grands thèmes de la polémique antistoïcienne des Académiciens sera précisément d'enfermer les Stoïciens dans un dilemme, les sommant de reconnaître que leurs préférables ne différaient nullement sur le fond des objets que le commun des mortels qualifie de « biens », ou de s'identifier à l'indifférentisme absolu d'Ariston. L'autre « hérétique », Hérillus, insistait surtout sur l'identification de la sagesse à la science et déterminait deux fins, l'une absolue et réservée au seul sage, l'autre intégrant les préférables et accessible au non-sage.

La notion de « convenable » — c'est ainsi que l'on rend en français le terme grec de *kathêkon* (*officium* en latin) —, qui semble avoir été employé pour la première fois par Zénon, n'est pas réservée dans le stoïcisme à l'espèce humaine. Les animaux et même les plantes se comportent « convenablement » en ce sens que leurs actions expriment leur nature. Le seul être vivant pour lequel la notion de « convenable » fasse problème — ou en tout cas exige une analyse plus fine — est l'homme, non pas qu'il ait une double nature, mais parce qu'il est nécessaire de déterminer avec précision comment s'articulent en lui des comportements dérivés de son adaptation première à une nature a-rationnelle et l'aspiration à réaliser la véritable nature humaine, qui est la raison. Le convenable est « ce qui, après avoir été accompli, fait l'objet d'une justification raisonnable » (D.L., VII, 107-108), définition qui, comme l'ont souligné Long et Sedley (I, p. 366), est suffisamment généreuse pour pouvoir être utilisée aussi bien à propos des actions du sage que de la morale conventionnelle, à condition de ne jamais perdre de vue qu'il s'agit d'une morale dans laquelle la rationalité est fondée sur la nature.

Un texte de Cicéron (*Fin.*, III, 21) apporte à cet égard des informations précieuses, en même temps qu'il révèle bien les problèmes liés à cette théorie : « Le premier penchant de l'homme est pour ce qui est conforme à la nature ; mais, sitôt qu'il en a eu l'idée ou plutôt la "notion" (on dit en grec *ennoia*), et qu'il a vu l'ordre et pour ainsi dire l'harmonie entre les actions à faire, il estime cette harmonie à bien plus haut prix que les objets qu'il avait d'abord aimés ; usant de la connaissance et du raisonnement, il est amené en conclusion à décider que c'est là qu'est situé ce fameux souverain bien de l'homme, méritoire par lui-même et à rechercher pour lui-même. » Très concrètement, l'*oikeiôsis* initiale induit des comportements qui paraissent naturels à la plupart des hommes et qui le sont effectivement, mais d'une manière autre qu'on ne le croit communément. Se nourrir, chercher à bien se porter, à être plus fort, aimer ses parents sont des actions conformes à la nature en ce sens qu'elles développent les potentialités de la pulsion vitale originelle qui est à la fois conservation de soi et élan vers autrui. Mais ces « convenables » ne suffisent pas à exprimer par elles-mêmes la rationalité de l'homme. D'où ce double paradoxe : l'on peut accomplir scrupuleusement toutes les actions qui sont considérées comme naturellement bonnes, sans pour autant être véritablement un sage et, en revanche, on pourra dans certains cas commettre des actions habituellement considérées comme répréhensibles, sans pour autant perdre sa sagesse.

Ce point important demande à être éclairé à travers un approfondissement de la notion de convenable. Certains convenables ne dépendent pas des circonstances, comme prendre soin de sa santé, et plus généralement ceux qui découlent de la pulsion initiale de vie et de sociabilité. Mais il en est d'autres qui dépendent des circonstances, comme se mutiler soi-même. Parfois, en effet, des actions que l'on tient généralement pour contraires à l'*oikeiôsis* sont convenables, par exemple parce qu'elles permettent d'échapper à la servitude, ou encore parce qu'elles sont nécessaires pour préserver

la collectivité. On a un exemple de ce dernier cas dans le *Contre Celse* (IV, 45) d'Origène :

« Les Stoïciens disent donc à cette question des actions indifférentes que s'unir à sa fille est au sens propre indifférent, quoiqu'il ne faille point le faire dans des sociétés constituées. Par manière d'hypothèse, pour montrer le caractère indifférent d'un tel acte, ils ont supposé le cas d'un sage, laissé avec sa fille seul après la destruction de tout le genre humain, et se demandent s'il serait convenable que le père s'unît à sa fille, pour éviter, d'après l'hypothèse, la perte du genre humain. »

Contrairement, cependant, à ce que pourrait laisser penser ce texte, le sage n'est pas le seul à réaliser dans son action des « convenables » contraires à la morale considérée comme naturelle et néanmoins en accord avec la nature. Que le convenable soit conventionnel ou lié à des circonstances particulières, ce n'est jamais la matérialité de l'acte qui fonde sa perfection, mais l'esprit dans lequel il est réalisé. D'où la distinction que fait Cicéron (*Fin.*, III, 58-59) : rendre un dépôt qui nous a été confié est un *officium*, c'est-à-dire un « convenable », mais le rendre dans un esprit de justice est une action droite, un *katorthôma*, qui n'appartient qu'au sage.

L'homme est le seul à partager avec les dieux l'idée de bien. Les bêtes, dit Sénèque (*Ep.*, 124, 20), ont un certain bien, une certaine vertu, mais cette vertu, ce bien n'ont rien d'absolu. La vertu et le bien absolus sont la prérogative d'êtres raisonnables, qui peuvent connaître le pourquoi de l'acte, ses limites et les voies de son exécution. Bien, bonheur, raison sont donc des concepts indissociables et ce n'est que par métaphore que l'on peut parler de la vertu ou du bonheur d'un animal. Comment l'homme passe-t-il de la sensation que tel objet est bon pour sa constitution à l'idée qu'il existe un bien qui ne s'identifie pas à cet objet ? Caton précise dans le *De finibus* (III, 33) que de tous les modes de formation des concepts à partir des représentations, l'analogie est celui qui est à l'oeuvre dans l'élaboration de la notion de bien. C'est en confrontant avec sa raison les choses qui sont conformes à la

nature que l'homme parvient à concevoir l'existence du bien. Parce qu'il a dans sa nature une tendance qui le pousse à donner son assentiment à ce qui est vrai et bon, il approuve spontanément des actions qui illustrent les tendances fondamentales de conservation de soi et d'amour d'autrui. Sénèque ne conteste pas (Ep., 120, 5) qu'à ces belles actions puissent se mêler des tares secrètes, mais le travail sur l'analogie consiste précisément à retenir ce qui est semblable et à ignorer les différences. Cependant, si la notion de bien naît de la comparaison raisonnée des représentations, le bien lui-même ne se définit pas par la comparaison ou l'addition des autres biens, mais par lui-même. Il est une fin en soi, non une somme de relatifs. On omettrait un aspect important de cette conception du bien, si on n'ajoutait pas que pour les Stoïciens le bien, loin d'être une entité stérile, est défini comme « ce qui est utile, et plus précisément ce qui s'identifie à l'utilité ou qui ne diffère pas de celle-ci » (D.L., VII, 94). Il n'y a là aucune contradiction avec l'autre définition stoïcienne du bien, qui fait de celui-ci « la perfection naturelle d'un être raisonnable, en tant qu'il est raisonnable ». La perfection naturelle de l'homme, c'est la vertu, qui est à la source et l'expression de la seule véritable utilité. La vertu rend, en effet, quiconque y participe bon et vertueux et elle s'accompagne d'avantages comme la joie intérieure.

Les biens et le Bien

On peut être induit en erreur par certaines classifications des biens, comme celle que l'on trouve chez Diogène **Laërce** (95), qui distingue les biens intérieurs à l'âme, les biens extérieurs, et ceux qui ne concernent ni l'âme ni le monde extérieur. Rien n'est plus étranger au stoïcisme que la notion péripatéticienne de « biens extérieurs » et l'exemple donné par Diogène **Laërce**, avoir un ami vertueux, ne peut se comprendre que dans le contexte d'une doctrine dans laquelle il n'existe pas d'autre amitié véritable que celle qui

unit deux sages. En ce sens, il vaut mieux utiliser à propos de l'ami, comme le fait un peu plus loin Diogène lui-même, le terme de « bien par l'effet », qu'il oppose aux biens qu'il faut rechercher pour eux-mêmes, comme le sont la joie ou la confiance en soi.

Le dogme stoïcien faisant du sage l'actualisation de la vertu, de la science et du bonheur parfait est évidemment au centre de la réflexion téléologique des Stoïciens. C'était pour un philosophe grec, et plus particulièrement hellénistique, une évidente obligation que d'apporter une réponse à la question du souverain bien, celui auquel tout est référé, mais qui n'est référé lui-même à rien. Or la dureté des attaques que le stoïcisme dut subir sur ce point de la part des Académiciens et la diversité – au moins dans la forme – des réponses qui furent proposées par les scholarques incitent à se demander s'il y a eu réellement continuité dans la réflexion stoïcienne sur cette question.

Il paraît hors de doute qu'aucun Stoïcien n'aurait récusé la définition du souverain bien comme « vie selon la nature ». Zénon fut même plus concis puisqu'il choisit la formule « vivre en accord » (Stob., *Ecl.*, II, p. 75 W.), estimant sans doute que l'harmonie qu'elle exprime suffirait à évoquer l'accord du sujet avec sa nature rationnelle et donc avec le *logos* universel. Mais cette concision, pourtant propre à évoquer un absolu, fut perçue comme un manque que les successeurs se firent un devoir de combler. Cléanthe ajouta le terme « nature » qui manquait dans la définition zénonienne – encore qu'il figure dans le témoignage de Diogène **Laërce**, VII, 87 – et Chrysippe fut plus prolixe encore en précisant que cela signifie : « vivre en accord avec l'expérience de ce qui arrive par nature ». Cette définition ne faisait que reprendre une affirmation de Zénon à propos du sage, mais elle introduisait un élément nouveau avec la notion d'expérience qu'il convenait dès lors de préciser. C'est ce que fit Diogène de Babylone, qui définit la fin comme « bien raisonner dans le choix des choses qui sont selon la nature » (D.L., VII, 88), et l'on s'accorde aujourd'hui à reconnaître qu'il apporta cette

innovation dans un esprit de parfaite orthodoxie. Mais il s'engageait ainsi, bien involontairement sans doute, dans un engrenage dialectique que les Académiciens allaient exploiter avec beaucoup d'habileté. La principale critique de Carnéade peut se résumer de la manière suivante : comment le souverain bien consisterait-il dans un raisonnement juste à propos du choix de choses par elles-mêmes indifférentes en ce qui concerne le bonheur ? En fait, Diogène a commis l'erreur de vouloir enfermer dans une formule resserrée la relation complexe qui existe dans la doctrine stoïcienne entre les *prima naturae* et la sagesse. Plus précisément, il n'avait pas compris ce que Zénon, lui, semble avoir bien senti, à savoir que l'originalité de la pensée stoïcienne en ce qui concerne le souverain bien exigeait une formulation différente de celle qui consistait à présenter le *telos* comme un objet à atteindre et la sagesse comme la *technè*, la science de cette acquisition. Dans le stoïcisme, en effet, la sagesse n'est pas de nature « technique », elle est comparable à la danse, qui porte en elle-même sa propre fin. Diogène ne pouvait donc exprimer le souverain bien en termes « techniques » qu'en exposant son auteur au reproche de circularité, ainsi formulé par les Académiciens : le *telos* réside dans le choix raisonné de choses qui n'ont de valeur que par ce choix. Un tel argument visait à ne laisser aux Stoïciens qu'une seule issue, parfaitement inacceptable pour eux : « accorder aux choses selon la nature » une valeur réelle, ce qui diminuait considérablement leur originalité par rapport aux Péripatéticiens et les exposait au reproche d'avoir — absurdité majeure ! — deux souverains biens, résidant l'un dans le choix raisonné et l'autre dans l'acquisition des choses conformes à la nature.

Prenons un exemple très concret, celui du sage qui dans une situation particulière doit choisir entre rester en vie ou mourir en rendant service par ce sacrifice à ses amis. L'amour naturel de la vie le pousserait à choisir la première solution, mais précisément cet amour n'est pas une valeur absolue. À l'inverse, l'action communément considérée comme antinaturelle, le suicide, peut dans de telles circonstances être l'objet

d'une justification rationnelle se référant à la nature (*Fin.*, III, 61) : « Ce n'est pas parce qu'on est vertueux que l'on est tenu de vivre et l'absence de vertu n'est pas une raison de devancer la mort. » Le dogme stoïcien veut que, quoi que fasse le sage, son action soit parfaite, puisqu'elle exprimera une rationalité sans faille. À cela les Académiciens objectent qu'il y a circularité, que la référence à l'objet du choix est absurde, puisque cet objet est par lui-même indifférent et que c'est le choix fait par le sage qui, en quelque sorte, l'ennoblit. Autrement dit, pour les Académiciens, Zénon et ses successeurs auraient dû se contenter de répondre à la question du *telos* : « Le souverain bien est ce que fait le sage », et à la question « Que fait le sage ? » : « Ce qui est absolument bon. » Mais raisonner ainsi, c'était ignorer que le sage ne dispose pas d'une liberté d'indifférence et que son action est déterminée par cette connaissance des lois de la nature, dont les prémices sont données à tout homme à la naissance. Le sage acceptera de commettre une action considérée comme contraire à la nature, uniquement si elle lui permet de préserver sa sagesse ou de sauver une collectivité humaine. Il neutralisera ainsi le caractère antinaturel de l'acte par la prise en considération d'autres valeurs naturelles fondamentales comme la solidarité avec les autres êtres humains.

Pour échapper à la critique de Carnéade, le successeur de Diogène, Antipater, après avoir d'abord défendu la formule de son maître, proposa (*Ecl.*, II, 75, 11 W) une seconde formule : « Faire tout ce qui est en son pouvoir de manière continue et sans faiblesse pour obtenir ce qui est préférable selon la nature. » Il illustrait cette formule par la métaphore de l'archer, présente chez Cicéron (*Fin.*, III, 22) : pour lui la fin (*telos*) est de *tout faire pour* atteindre la cible, tandis que k fait d'atteindre la cible serait en lui-même un but (*skopos*) à choisir de préférence, non à rechercher. On peut résumer gela en disant qu'Antipater répondait au défi Académicien — qui était donc de pouvoir faire entrer dans une formule « technique » le souverain bien stoïcien — en extériorisant l'intériorité. Le souverain bien a bien une objectivité, mais

elle n'est rien d' autre que la tension intérieure du sujet pour aller vers ce qui est conforme à la nature. Autrement dit, il faut distinguer le sujet comme acteur de la vie morale et le sujet comme matériau de celle-ci. La réponse d'Antipater ne satisfait pas évidemment les Académiciens, qui y virent une surenchère dans l'absurdité, se gaussant de ce nouveau cercle vicieux qui consistait à dire que l'archer fait tout ce qui est en son pouvoir non pour atteindre la cible, mais pour faire tout ce qui est en son pouvoir. Sans entrer dans le détail d'une évaluation de la formule elle-même, on peut remarquer qu'elle contraste par son humilité avec les multiples affirmations dogmatiques des Stoïciens concernant le sage. Celui-ci n'est jamais présenté comme celui qui « fait tout pour » ou « qui s'efforce de », mais comme celui qui parvient constamment à être en accord avec la nature. La formule d'Antipater nous apparaît donc beaucoup plus comme une habileté dialectique, explicable par le contexte de la confrontation avec Carnéade, que comme une expression convaincante de la téléologie stoïcienne. Au demeurant, cette formule ne fut pas assumée par les successeurs d'Antipater. Panétius délaissa l'expression technique du souverain bien pour en revenir à l'expression de l'accord avec la nature qu'il explicitait (*Ecl.*, II, 63W) en se référant aux tendances initiales de l'être humain.

La vertu du sage

Ce sage, qui par son action incarne la réalité du souverain bien, est vertueux, il possède la vertu, c'est-à-dire la perfection de la raison, dont les quatre vertus cardinales — justice, courage, tempérance et prudence — ne sont que des aspects particuliers. Comme toujours dans le stoïcisme, la simplicité du dogme s'accompagne d'une arborescence de nuances et de formulations différentes qui paraissent en occulter la clarté. On en a un exemple dans la définition de ce qui fait l'essence de la vertu. Pour Zénon, l'élément commun à toutes

les vertus est la prudence, qui se définit donc dans sa pensée comme vertu et comme mère de toutes les vertus. Ariston, qui, plus que tout autre philosophe de cette école, insista sur l'unité de la vertu, préférait l'identifier à la santé de l'âme plutôt qu'à la prudence, et Cléanthe lui-même était proche de cette orientation puisqu'il se référait à la tension de l'âme, tandis que Chrysippe donnait à la doctrine sa forme définitive en expliquant que la vertu n'est rien d'autre que la science'. Mais, en dépit de ces divergences dans l'expression, il apparaît clairement que dès Zénon la doctrine stoïcienne de la vertu reposait sur les dogmes de l'unité de celle-ci et de son identification à la perfection de la raison. Platon et Socrate avaient précédé le Portique sur cette voie, et pourtant l'originalité du stoïcisme en ce qui concerne la vertu a frappé ses admirateurs comme ses détracteurs.

Une lettre de Sénèque permet de mieux comprendre un premier élément de cette originalité. A Lucilius qui souhaitait avoir son avis sur cette question, Sénèque expose la position de son école sur la définition de la vertu, tout en expliquant que sur cette question lui-même prend de la distance par rapport à ses maîtres et à ce qu'il considère comme d'inutiles arguties. Il s'agit de savoir si la vertu est un *animal* — autrement dit un être vivant — et pour un Stoïcien, il ne fait aucun doute qu'il en soit ainsi puisque la vertu est un état de l'âme et que celle-ci est un être vivant (*Ep.*, 113, 7) : « La même âme se modifie sous diverses formes ; elle n'est point un autre être vivant chaque fois qu'elle passe à un autre ouvrage. » L'originalité du stoïcisme ne réside donc pas dans le dogme de l'unité de la vertu, mais dans l'articulation de celui-ci avec une conception unitaire de l'âme, en radicale rupture avec la tripartition platonicienne.

Un second élément d'originalité réside dans la solution de continuité entre la non-vertu et la vertu, qui est illustrée de manière très nette par Caton (*Fin.*, III, 48) au moyen d'une métaphore : « Ceux qui sont plongés dans l'eau, s'ils ne sont

4. Voir Plutarque, *Sur les vertus morales*, 440e-441d, et le commentaire qui en est fait par Long et Sedley, I, p. 384.

pas loin au-dessous de la surface de manière à pouvoir d'un moment à l'autre y remonter, ne peuvent pas plus respirer que s'ils étaient au même moment au fond de l'eau..., de même celui qui a fait un progrès vers les dispositions vertueuses est dans le malheur tout autant que celui qui n'a pas avancé d'un pas. » Il n'y a pas de progression continue du vice vers la vertu, mais une rupture totale qui se fait en un instant, celui où la dernière trace d'irrationalité souillant l'âme a disparu de celle-ci. Tout comme dans la théorie du mélange physique, l'infiniment petit est coextensible à l'infiniment grand, la moindre particule pervertit totalement l'âme.

Nous avons dans le *De legibus* (I, 60-62) de Cicéron un long développement — stoïcien dans son inspiration, même si sa source immédiate ne l'est pas — qui témoigne de la manière dont les Stoïciens se représentaient la sagesse, à la fois aboutissement logique de toute la doctrine et objet quasiment mythique, tant la possibilité, fortement proclamée, de sa réalisation paraissait éloignée :

« Quand l'âme se sera soustraite à toute crainte de la mort et de la douleur, quand elle se sera soudée avec ses proches par un échange d'amour et aura appris à regarder comme siens tous ceux qui lui sont liés par la nature ; quand elle embrassera dans leur pureté le culte et la religion des dieux ; quand elle aura rendu plus perçant, comme on rend plus perçant le regard de ses yeux, la pointe effilée de son âme dans le discernement des choses bonnes et le rejet des autres, vertu qui de l'acte de « prévoir » s'est appelée « prudence » ; peut-on exprimer ou penser un état plus heureux ? »

Les passions

Ce sage garde de son passé de non-sage ce que Sénèque, compare (*D.I.*, 1,16,7) à des cicatrices parfaitement refermées. Les passions qui ont pu le tourmenter ne sont plus chez lui que des « ombres ». En revanche, il est le seul à éprouver ce que les Stoïciens appellent des *eupatheiai* et que l'on pourra

traduire par « émotions positives », qui sont au nombre de trois : la joie, la circonspection, la volonté. Ces émotions ont la particularité d'être parfaitement maîtrisées par la raison. C'est ainsi que Cicéron définit (T, IV, 12) la volonté comme « un désir rationnel » et la joie comme « un mouvement rationnel lent et constant de l'âme ». Reste que l'humanité ne vit pas cet état heureux, mais a pour lot la passion et le conflit. Fondamentalement optimiste dans son inspiration, le stoïcisme était tenu d'expliquer pourquoi, dans ce monde si parfaitement rationnel, l'être de raison qu'est l'homme vit une existence qui témoigne si peu de ce qu'est sa véritable nature. La tradition platonicienne, en proclamant le dualisme de l'âme et du corps, en montrant comment à l'intérieur même de l'âme la raison se trouve confrontée à deux parties irrationnelles, pouvait plus aisément rendre compte de la souffrance et de la violence. Le stoïcisme, en revanche, devait construire une explication nouvelle appropriée à son monisme, d'où ce paradoxe apparent, qui est que cette doctrine de la rationalité universelle ait si profondément renouvelé l'approche psychologique et philosophique de la passion.

Nous avons vu comment, avant de parvenir à la rationalité, l'homme, comme tous les êtres vivants, cherche instinctivement à obtenir ce qui est bon pour sa nature et à éviter ce qui est contraire à celle-ci. Arrivé à l'âge de raison, il garde en lui cet élan vital (*hormè/impetus*), non comme une puissance de l'âme qui serait étrangère à la raison, mais comme cette raison elle-même, en tant qu'elle ordonne à l'homme d'agir. Dans un texte qui a donné lieu à de nombreuses discussions, Sénèque établit (*Ep.*, 113, 18) la séquence suivante, qui selon lui structure toute action humaine : d'abord la représentation qui met en branle *impetus*, puis l'assentiment qui confirme cet *impetus*. Un tel découpage, en même temps qu'il met bien en évidence les différents éléments du processus, serait de nature à faire oublier que l'unique agent de celui-ci est l'âme, donc la raison, laquelle est de nature corporelle, et peut donc être, pour employer une expression ordinaire, en bon ou en mauvais état. C'est cet état qui va déterminer à la fois la

qualité de l'assentiment et l'intensité de l'impetus, à partir du système binaire qui dès la naissance a déterminé toute action humaine : attraction/répulsion. Les Stoïciens ont, en effet, défini quatre passions primaires : le désir, la crainte, le chagrin, le plaisir, les deux premières étant les figures excessives de l'attraction et de la répulsion, les deux dernières comme des extensions des précédentes. On éprouve du plaisir quand on réalise son désir ou que l'on évite la crainte ; le chagrin, au contraire, apparaît quand on ne peut réaliser le désir ou que la crainte se trouve justifiée. Comme d'ordinaire, ces grandes catégories se ramifient en une foule de subdivisions. Par exemple, l'hésitation, les angoisses, l'épouvante, le trouble, la superstition, la réserve, l'effroi sont répertoriés comme figures de la crainte.

Zénon (H.P.P., V, 1) avait identifié la passion non pas au jugement lui-même, mais aux mouvements désordonnés de l'âme consécutifs à ce jugement. Le schéma zénonien de la passion était donc le suivant : une âme chroniquement malade porte un jugement erroné qui va avoir pour effet le passage à un état de crise matérialisé par des mouvements désordonnés, comparables à ceux qui agitent un corps souffrant. Tout en insistant sur cette matérialité de la passion et en la reliant à la dynamique de l'âme, Zénon avait souligné le fait que la passion est volontaire (A.P., I, 38) en ce sens qu'à son origine il y a notre assentiment, donc notre liberté. La principale innovation de Chrysippe par rapport au fondateur de l'école fut d'identifier pleinement la passion au jugement, ce qui le conduisait à penser que les animaux n'éprouvent pas de passion, puisqu'ils sont irrationnels. Dans cette optique intellectualiste, l'avarice, par exemple, se définit en tant que passion comme « la croyance que l'argent est un bien » (D.L., VII, 111). Pour expliquer comment l'âme humaine, rationnelle par nature, est capable de tels débordements, Chrysippe avait utilisé la métaphore du coureur qui va au-delà de son but, excédant ainsi la norme qu'il s'était lui-même fixée. Il précisait alors que le terme *alogos* appliqué à la passion ne devait pas être compris dans son acception

courante — c'est-à-dire « irrationnel » — mais devait être interprété comme exprimant une rébellion de la raison contre elle-même.

On a une bonne illustration de la théorie stoïcienne de la passion et des moyens par lesquels ces philosophes proposaient de guérir cette maladie de l'âme dans le livre III (§ 19) des *Tusculanes* de Cicéron. La conception générale de la passion y est illustrée par une métaphore de caractère médical : « Est-ce qu'une main est dans un état normal, lorsqu'elle a une enflure, ou plutôt y a-t-il un organe qui ne soit dans un état anormal, lorsqu'il est enflé et boursoufflé ? De même donc une âme qui se gonfle, qui est enflée, est dans un état anormal. » En ce qui concerne plus précisément le chagrin, que Chrysippe en se fondant sur une étymologie erronée considérait comme une « dissolution » de l'homme, il est défini (§ 62) par l'articulation de deux opinions. A l'opinion que l'on se trouve confronté à un grand mal — ce qui est la définition *stricto sensu* de cette passion — s'ajoute l'opinion « qu'il est juste, qu'il est de notre devoir d'éprouver du chagrin ». Comment guérir d'une passion, et de celle-là en particulier ? Une première attitude est condamnée sévèrement par les Stoïciens, celle qui consiste à attendre que le temps fasse son effet : « Pour un homme de bon sens », dit Sénèque (Ep., 63, 12), « dans le chagrin la plus honteuse manière de guérir, c'est de guérir par lassitude ». De même sont inacceptables la thérapeutique qui consiste à adoucir la passion, sans l'éradiquer, et la méthode cicéronienne, qui de manière fort empirique associe tous les systèmes de consolation. La guérison ne peut venir de la psychothérapie qui consiste à libérer totalement l'âme de son erreur, sans la moindre complaisance pour la souffrance de celui qui éprouve la passion. C'est ainsi que pour Chrysippe l'essentiel est de bannir le préjugé qui veut qu'on s'acquitte en se chagrinant d'un devoir légitime et auquel on est tenu. Cette méthode consiste donc à montrer à la personne en proie au chagrin qu'elle s'afflige parce qu'elle veut bien s'affliger et qu'un bon usage de sa liberté, fondé sur

une juste perception de ce qui est bon et mauvais lui permettait de vaincre cette passion.

Les préceptes

Dans l'attente de cette guérison, aussi improbable que radicale, le non-sage est quelqu'un qu'il faut orienter vers une vie plus conforme aux préceptes de la nature. Ce problème du *prokoptôn* (ou *procedens* en latin) a été constamment une question délicate pour les Stoïciens. Dans les premiers temps, ils semblent avoir été surtout soucieux de souligner l'originalité de leur doctrine en affirmant avec force que l'être qui s'améliore moralement ne participe en rien de la sagesse. Mais progressivement ce thème s'est estompé, laissant la place à une plus grande sympathie pour cet état, comme on peut le constater notamment dans l'oeuvre de Sénèque. Et il faut ajouter que le stoïcisme des origines s'est lui-même préoccupé de savoir quels préceptes moraux correspondant à des situations particulières et à des rôles sociaux déterminés il était possible de formuler. Le dilemme pour les scholarques paraît avoir été le suivant : ne pas préciser de règle de vie aux non-sages, c'était les laisser désorientés ; exposer ces règles de manière dogmatique impliquait le risque de les transformer en absolu, alors qu'elles ne pouvaient avoir qu'une valeur relative. D'où un débat, qu'illustre la *Lettre* 94 de Sénèque dans laquelle est cité comme adversaire des *praecepta* Ariston, qui considérait que les préceptes étaient affaire de bonne femme et estimait que seule la réflexion sur le souverain bien pouvait orienter la conduite vers le bien. Aux préceptes enseignant la conduite à tenir dans certaines circonstances particulières, il opposait la guérison de l'âme par l'assimilation des dogmes fondamentaux de la philosophie, seul objectif digne d'un Stoïcien à ses yeux. En procédant par préceptes, disait Ariston (Ep., 94, 5), « tu enseignes au malade ce qu'un homme sain doit faire, tu ne lui rends pas la santé ». Débat qui dépasse largement les frontières de la philosophie hellé-

nistique et que l'on retrouve *mutatis mutandis* à notre époque, dans les controverses qui opposent psychanalystes de stricte observance et psychiatres comportementalistes. Cependant la ligne qui prévalait à l'intérieur de l'école stoïcienne était celle d'une plus grande conciliation. Ainsi Cléanthe disait que la direction pratique a, elle aussi, son utilité, mais qu'elle est sans force si elle ne dérive pas de principes universels.

Sénèque se situe dans la tradition de Cléanthe, et il exprime (*ibid.*, 20) cette attitude à l'égard des préceptes par une métaphore prise à la médecine, sur fond de référence au mythe platonicien de la caverne : « Garde-toi d'exposer tout d'un coup ta vue affaiblie au jour brutal, passe des ténèbres d'abord à la pénombre ; puis, ose davantage et, par degrés, accoutume-toi à supporter la pleine lumière. » Son point de départ est le constat que la nature ne nous enseigne pas ce que chaque devoir exige de nous. Autrement dit, il existe au niveau des devoirs une imprécision, un jeu, qui peuvent être exploités comme un apprentissage de la liberté. Sénèque a mis lui-même en oeuvre cette pensée, notamment dans le *De beneficiis* : l'homme porte naturellement en lui la bienveillance à l'égard de ses semblables, mais cette bienveillance, à l'égard de qui et comment l'exercer et à quel niveau précis se situe l'efficacité de ces préceptes ? Les Stoïciens n'ont jamais considéré qu'à force d'accomplir des actions convenables le non-sage deviendrait un jour sage. Si l'on n'a pas fait le travail de perfectionnement intérieur qui permet d'éviter de chasser les opinions erronées, le précepte sera sans effet sur un sujet totalement imperméable aux conseils qui lui seront donnés. Mais qu'en est-il alors au niveau collectif ? Cette oeuvre d'éducation, qui sur le plan individuel ne peut se faire que par l'association d'un travail général sur l'intellect et d'une formation à une conduite morale en accord avec la nature, comment se réalisera-t-elle, lorsqu'il s'agit de communautés humaines ?

La cité de tous les hommes

La pensée politique des Stoïciens a fait l'objet ces dernières années d'un intérêt tout particulier. Les relations du stoïcisme et de la politique ont été toujours perçues à travers le prisme de l'histoire romaine et notamment à travers des figures comme Ti. Gracchus, Caton le Jeune, ou encore Marc Aurèle. Or il est certain que chacun de ces personnages a interprété à sa manière le stoïcisme de son temps et qu'il y a peu de points communs entre la philosophie politique de Ti. Gracchus, s'inspirant probablement à travers Blossius de Cumes du communisme stoïcien des origines, et celle de Marc Aurèle, confronté à la lourde tâche de vivre la sagesse dans un empire romain déjà menacé. Aucun Stoïcien, en tout cas, n'entreprend de réaliser la République que Zénon avait décrite dans un ouvrage fort provocateur, d'inspiration anti-platonicienne et cynique. On sait que dans le stoïcisme la pulsion originelle de l'homme n'est pas seulement instinct vital égoïste, mais amour des autres, qui a son origine dans la relation des parents aux enfants et qui, par cercles concentriques, s'étend — ou plutôt devrait s'étendre — à la famille, à la cité et à l'humanité tout entière. Dans l'oikeiôsis de la prime enfance est donc déjà inscrite comme potentialité une société dans laquelle les distinctions d'origine sociale ou religieuse seraient abolies au profit d'une communauté fondée sur la raison et associant les hommes dans une même cité universelle. C'est cette *cosmopolis* que Zénon a donc décrite dans sa *République*. Il ne s'agissait évidemment pas de proposer un modèle d'organisation sociale réalisable par l'action politique, mais de montrer ce que pourrait être une cité de sages, n'ayant d'autre législation que la raison universelle. Dans cette description Zénon énonçait un certain nombre de principes qui scandalisèrent ses adversaires : considérer tous les citoyens comme pleinement égaux, quelles que fussent les différences d'origine ; mise en commun des femmes et recommandation pour les hommes comme pour les femmes du port d'un même vêtement, ne recouvrant complètement

aucune partie du corps ; interdiction de construire des temples, des gymnases et des tribunaux dans les cités. Il expliquait l'interdiction des temples en disant (CS., 6, 1034c) qu'un temple, oeuvre d'architectes et d'ouvriers, est sans valeur et ne peut être chose sainte. De fait il pouvait estimer que dans une cité de sages, il n'était plus nécessaire de montrer à l'égard des différentes religions la même compréhension dont le stoïcisme faisait preuve lorsque, parlant du non-sage, il évoquait les pratiques cultuelles comme des approches confuses de la vérité sur le monde. L'interdiction des gymnases correspondait, elle, au refus de l'éducation traditionnelle considérée comme incapable de former des sages. Enfin, les tribunaux ne pouvaient être qu'inutiles dans une communauté de sages, régie par cette loi naturelle définie ainsi par Cicéron dans le *De re publica* (III, 33) : « La véritable loi est la droite raison, correspondant à la nature, présente en tous, immuable, éternelle, qui par ses injonctions appelle au devoir et par ses interdictions détourne de la faute. »

La *République* de Zénon comportait encore un certain nombre de propos d'inspiration cynique, qui ne devaient occuper qu'une place restreinte dans l'économie générale de l'ouvrage et qui furent évidemment abondamment exploités par les ennemis du stoïcisme. Ces propos firent l'objet d'une censure à l'intérieur même de la mouvance stoïcienne puisque nous savons qu'Athénodore, responsable de la grande bibliothèque de Pergame, avait entrepris de les éliminer et que d'autres Stoïciens, moins radicaux, ne les montraient qu'aux élèves dans lesquels ils voyaient d'authentiques philosophes. Il s'agissait sans doute de pratiques comme l'inceste ou le cannibalisme, dont il est fortement improbable que Zénon ait fait la règle de sa *République*, mais qui, comme le prouve le passage de Celse que nous avons cité, devaient être justifiées par lui dans certaines circonstances exceptionnelles.

Nous terminerons cet aperçu de la doctrine stoïcienne par l'évocation de ces paradoxes, qui témoignent eux aussi de

cette culture de la provocation si profondément ancrée dans le stoïcisme, et qui permettaient de véhiculer sous une forme resserrée l'essentiel de la doctrine. « Il n'y a d'autre roi que le sage », « le sage seul est riche », « le sage seul est beau », « les non-sages sont des insensés et des impies », telles sont quelques-unes des formules par lesquelles le stoïcisme exprimait son indifférence aux biens communément convoités par les hommes et sa valorisation de la seule perfection intérieure. Les Stoïciens ont longuement expliqué que, riche de sa seule perfection intérieure, le sage recèle en lui tous les trésors du monde. C'est aussi ce que Marc Aurèle exprime à travers cette pensée (V, 27) : « Il vit avec les dieux celui qui leur montre une âme contente de la part qui lui est attribuée, et agissant selon la volonté du démon que Zeus a donné à chacun comme chef et comme guide, et qui est un fragment de lui-même. Ce démon, c'est l'intelligence et la raison que possède chacun de nous ».

IV

LA NOUVELLE ACADÉMIE ET LE NÉOPYRRHONISME

1. LA NOUVELLE ACADÉMIE

Académie ou Académies ?

Déjà dans l'Antiquité certains avaient cru pouvoir expliquer les importantes variations dans l'histoire de l'école platonicienne en distinguant plusieurs Académies. Nous trouvons chez Sextus Empiricus le témoignage le plus complet sur cette classification, qui différenciait trois Académies (H.P., I, 220) : l'Ancienne, celle de Platon et de ses successeurs immédiats, la Moyenne, celle d'Arcésilas, la Nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque. Sextus précise que d'aucuns ajoutaient une quatrième, celle de Philon de Larissa et une cinquième, celle d'Antiochus d'Ascalon. Si on compare cette présentation à ce que nous trouvons chez Cicéron — qui connut l'Académie de l'intérieur, en tant qu'élève de Philon de Larissa — elle apparaît comme une élaboration d'exégètes tardifs, qui, à partir de différences philosophiques réelles, morcelèrent l'histoire de l'école platonicienne. Or, d'une part, celle-ci ne connut pas de rupture institutionnelle entre sa création par Platon et sa disparition marquée par le départ pour Rome de Philon de Larissa en 88 av. J.-C., et, d'autre part, ces différences elles-mêmes firent

l'objet d'interrogations chez les Académiciens, qui réfléchirent beaucoup sur leur propre histoire.

C'est en 387 av. J.-C. que Platon fonda l'Académie, dont le livre de J. Glucker (1978, 226-255) a montré qu'elle ne jouissait d'aucun statut d'association, pour la simple raison qu'un tel statut n'existait pas en droit athénien. L'événement majeur dans la vie de l'école était donc la désignation d'un nouveau scholarque. Après la désignation par Platon lui-même de son neveu Speusippe comme successeur, les usages démocratiques de la société athénienne finirent par s'imposer et le successeur de Speusippe, Xénocrate, fut élu contre deux autres candidats. Les dates — parfois contestées — d'élection au scholarquat des principaux scholarques de l'Académie, sont les suivantes (Dorandi, 1991) : Speusippe : 348/7 ; Xénocrate : 339/8 ; Polémon : 314/3 ; Cratès : 270/69 ; Arcésilas : 268/4 ; Lacyde : 241/0 ; Carnéade : 167/6 ; Clitomaque : 127/6 ; Philon de Larissa : 110/9

D'un point de vue strictement chronologique, Polémon et Cratès peuvent être considérés comme des philosophes hellénistiques. Mais les réalités humaines coïncident rarement avec des découpages de ce type et c'est Arcésilas que l'on s'accorde à reconnaître comme le premier Académicien de la période hellénistique. L'orientation de l'Académie vers le doute radical à son instigation constitua un changement si important aux yeux de ses contemporains, que c'est probablement dès ce moment que l'on désigna sous le nom d'« Ancienne Académie » la période allant de Speusippe à Cratès. Nous estimons que la rupture fut moins radicale qu'on ne le croit communément, mais il n'en demeure pas moins que l'étude de la philosophie des Anciens Académiciens présente des caractéristiques que l'on ne retrouve pas lorsqu'on analyse la pensée d'Arcésilas et ses successeurs. On notera en particulier que, contrairement à Arcésilas et à Carnéade, qui s'en tinrent à une philosophie orale, les philosophes de l'Ancienne Académie ont beaucoup écrit. Mais il ne reste que fort peu de chose de leurs ouvrages et les témoignages qui nous sont parvenus sont souvent difficiles à inter-

préter, notamment parce que notre principale source, Aristote, ne mentionne les Académiciens que pour les réfuter, le plus souvent sans les citer avec précision. Malgré ces difficultés, notre connaissance de l'Ancienne Académie a incontestablement beaucoup progressé ces dernières années. Nous voyons mieux comment ces scholarques ont été partagés entre la fidélité à Platon et le sentiment qu'il fallait « lui venir en aide » en modifiant des points de doctrine qui apparaissaient comme indéfendables. Très significative sur ce point est l'évolution que l'on peut constater sur la théorie des Formes. Aussi bien Speusippe que Xénocrate ont rejeté l'idéalisme tel qu'il avait été formulé par Platon, mais chez le premier les objets mathématiques ont occupé la place laissée par la renonciation aux Formes, et le second — plus systématique encore que le premier — revint aux Idées, qu'il définissait comme étant à la fois des modèles et des causes, sans s'enfermer pour autant dans une attitude d'orthodoxie platonicienne. En effet, sa grande innovation fut l'identification du nombre idéal et du nombre mathématique, ce qu'Aristote lui reprocha sévèrement. D'une manière plus générale, on est frappé de la permanence dans l'Ancienne Académie de la croyance en des réalités éternelles extérieures au monde. Significatif à cet égard est le fait que ces Académiciens aient continué à croire en l'immortalité de l'âme.

Le passage de l'Ancienne Académie à la Nouvelle — pour la commodité de l'exposé nous désignerons ainsi celle qui va d'Arcésilas à Philon — se présente à nous comme un changement radical d'univers intellectuel. Il n'est plus question chez les Néoacadémiciens d'objets mathématiques ni de métaphysique et la réflexion de l'école semble s'être concentrée sur la nécessité de démontrer — dans le contexte d'une rivalité avec les Stoïciens — l'impossibilité de parvenir à une connaissance certaine. D'où le problème de savoir comment une pensée en apparence si étrangère aux grands thèmes de la tradition platonicienne dans l'institution platonicienne a pu se développer.

Les sources du doute académique

La question de l'origine du scepticisme tel qu'il s'est développé dans la Nouvelle Académie a reçu depuis l'Antiquité des réponses multiples (Görler, p. 811-824), qui sont le plus souvent autant de variations sur les deux thèmes suivants : une métamorphose de la tradition platonicienne en raison de la présence du stoïcisme et une possible influence de Pyrrhon. On a invoqué également, mais de manière peu convaincante à notre sens, une possible influence de Théophraste sur Arcésilas (Weische, 1961). S'il est vrai que l'Académicien avait suivi à Athènes l'enseignement du successeur d'Aristote, on ne peut trouver dans la pensée péripatéticienne ni la justification d'une dialectique affirmant l'équivalence de tous les discours contraires, ni les fondements d'une théorie affirmant l'incapacité de la raison et des sens à connaître quoi que ce soit. En ce qui concerne Pyrrhon, le nombre de ceux qui admettent qu'il ait pu influencer Arcésilas a beaucoup décliné dans ces dernières décennies. Cependant cette explication a été défendue tout dernièrement par W. Görler (p. 812-815), qui, tout en reconnaissant l'existence de différences, a estimé que l'on ne devait pas considérer comme totalement hétérogènes ces deux sources originelles du scepticisme. Il paraît, de fait, incontestable qu'Arcésilas avait entendu parler de Pyrrhon, ne serait-ce que parce que le disciple de celui-ci, Timon, reprochait avec véhémence à l'Académicien d'avoir plagié son maître. Il est également vrai que l'on trouve chez l'un comme chez l'autre l'idée d'un équilibre des contraires rendant vaine toute tentative de connaissance véritable. Mais, outre que les concepts fondamentaux sont différents dans les deux doctrines et que, par exemple, on ne peut identifier la suspension du jugement académicienne à l'aphasie pyrrhonienne, les deux démarches nous paraissent divergentes. Le pyrrhonisme a réduit le monde à un ensemble d'apparences à la fois contradictoires et équivalentes, tandis que pour la Nouvelle Académie la réalité est entourée de ténèbres, qui certes nous interdisent de nous prononcer avec certitude sur

ce que sont les choses, mais qui, de par leur existence même, signifient que la recherche a un sens. Le problème qui se trouve au centre de la pensée néoacadémicienne est celui de la connaissance, alors que pour Pyrrhon cette question est très secondaire par rapport à celle qui semble l'avoir constamment hanté : comment vivre indifférent dans un monde lui-même indifférent ?

Ce n'est donc pas dans le pyrrhonisme qu'il faut chercher l'explication de ce changement qui fut dans l'Antiquité même un sujet d'étonnement. On ne saurait négliger l'influence qu'ont exercée sur Arcésilas les dialecticiens mégariques, qui avaient cherché à mettre en évidence tous les raisonnements dans lesquels la raison se trouve en contradiction avec elle-même. Mais, de plus en plus, c'est en étudiant la relation d'Arcésilas à Platon et à ses successeurs immédiats que l'on cherche à comprendre le moment sceptique de l'Académie. Cette idée d'une continuité au moins partielle entre l'Ancienne et la Nouvelle Académie va à l'encontre d'un certain nombre de témoignages antiques (par exemple D.L., IV, 28), qui insistent au contraire sur l'idée d'une rupture entre ces deux périodes. On remarquera cependant qu'une partie au moins de ces témoignages provient d'Antiochus d'Ascalon, qui au I^{er} siècle av. J.-C. prétendit retrouver l'enseignement de l'Ancienne Académie contre la tradition d'Arcésilas et de Carnéade, et qui, de ce fait, avait tout intérêt à accréditer l'histoire d'une discontinuité dans l'école platonicienne. A ces témoignages on peut opposer un certain nombre de données, qui permettent au contraire de penser qu'Arcésilas ne s'était jamais perçu comme un dissident radical par rapport à la pensée de ceux qui l'avaient précédé. Diogène Laërce (IV, 32) dit qu'il semble avoir admiré Platon et qu'il possédait une copie de son œuvre. Nous savons aussi que lorsqu'il quitta l'école de Théophraste pour suivre l'enseignement de l'Académie, il affirma (*ibid.*, 22) que ses nouveaux maîtres lui apparaissaient comme des dieux ou comme des survivants de l'âge d'or. Sa philosophie sceptique fut donc précédée d'une révélation philosophique, qui para-

doxalement fut celle du platonisme dans sa version la plus dogmatique. Indépendamment de ces indications biographiques, qui peuvent donner lieu à des interprétations contradictoires, nous possédons un certain nombre de textes qui nous montrent que la suspension du jugement néoacadémicienne, contrairement à celle du néopyrrhonisme, n'était pas libre de toute référence à une pensée étrangère au scepticisme radical. En effet, Arcésilas se présentait comme celui qui était allé plus loin que Socrate dans la voie du doute, puisqu'il rejetait jusqu'au savoir négatif du maître de Platon (A.P., I, 45). Il se percevait donc comme celui qui exprimait dans toute sa force une inspiration sceptique présente à l'état d'ébauche chez Socrate et Platon. Cicéron, qui a puisé son information dans l'Académie elle-même, dit bien (*D. O.*, III, 67) que c'est dans les dialogues socratiques qu'Arcésilas avait trouvé l'idée que toute connaissance est impossible. Enfin la méthode dialectique d'Arcésilas, consistant à contredire systématiquement l'interlocuteur, est mise en relation par le même Cicéron (*ibid.*, 67) avec la maïeutique socratique.

Arcésilas, et en cela aussi il se situait dans la tradition des scholarques qui l'avaient précédé dans l'Académie, revendiquait beaucoup plus une fidélité d'inspiration à Platon qu'une véritable orthodoxie. Le premier successeur de Platon, Speusippe, avait déjà montré qu'être platonicien c'était savoir aller à l'encontre de Platon, mais sur des bases platoniciennes. Très caractéristique de cette démarche de la part d'Arcésilas est la manière dont il a interprété le mythe de la caverne. Alors que dans le texte platonicien des ombres sont perceptibles sur la paroi de la caverne, chez Arcésilas le monde est plongé dans une obscurité totale, qui fait qu'absolument rien ne peut être perçu ou compris. Cependant, même si les Néoacadémiciens étaient intimement convaincus du caractère pré-sceptique de la pensée platonicienne, il est évident que cette oeuvre offrait une résistance à une telle réduction et que cela génèrait une tension dont on trouve au moins une trace dans la manière dont Arcésilas citait le vers d'Hésiode (*T. et J.*, 42) où le poète dit que Zeus, trompé par

Prométhée, s'est vengé en cachant aux hommes les moyens de leur subsistance (*bion*). Substituant au mot *bion* le mot *noon*, il affirmait que les dieux ont dissimulé aux hommes l'intelligence. On peut évidemment considérer cette référence aux dieux comme une mise en scène poétique du scepticisme, dont il ne faudrait rien conclure quant au fond. Mais rien n'interdit de prendre les mots à la lettre et de penser qu'il y a là une reprise du thème socratique de la différence entre les hommes et les dieux. Or, si on fait un rapprochement entre, d'une part, cette modification du vers d'Hésiode, et, d'autre part, la version néoacadémicienne du mythe de la caverne, on comprend qu'il y avait chez Arcésilas au moins la tentation de mettre en relation la suspension du jugement avec une transcendance au regard de laquelle non seulement les sens, mais aussi la raison humaine seraient incapables de percevoir toute vérité. Le scepticisme d'Arcésilas n'est pas comme celui de Pyrrhon fondé sur l'affirmation que le monde est absolument indifférent, il repose sur le constat de la finitude humaine, une finitude qui, au moins par endroits, semble renvoyer à l'infini d'une transcendance. Un passage d'un texte tardif, les *Prolégomènes à la philosophie platonicienne* (10, 205), permet d'entrevoir comment la Nouvelle Académie pouvait articuler son scepticisme à des passages non sceptiques de Platon. L'auteur de ces *Prolégomènes* affirme, en effet, que parmi les arguments utilisés par les sceptiques, il y avait une citation du *Phédon* (66b), dans laquelle il est dit que l'intelligence ne peut rien appréhender parce qu'elle est entrelacée à cette chose mauvaise qu'est le corps. Si ce témoignage est authentique, on fait l'économie de l'hypothèse d'une Nouvelle Académie ne retenant dans l'oeuvre platonicienne que les dialogues aporétiques. Arcésilas et ses successeurs ont pu construire l'image d'un Platon sceptique en puisant dans des textes d'une tonalité métaphysique *a priori* étrangère au scepticisme. Plus exactement, il est permis de penser que, lorsque des dialogues comme le *Phédon* étaient étudiés dans la Nouvelle Académie, la frontière entre l'interprétation sceptique et la croyance métaphysique était

plus floue que nous n'aurions tendance à le penser. Il convient également de rappeler ici qu'à la justification proprement philosophique de son doute radical, Arcésilas ajoutait une argumentation fondée sur l'histoire de la philosophie. Nous savons par Cicéron et par Plutarque (A.P., I, 44-45 ; A. C., 1122a) qu'il appuyait son scepticisme non seulement sur la référence à Platon et à Socrate, mais aussi sur une exégèse sceptique de certains Présocratiques. A travers cet amalgame qui peut paraître confus, il cherchait à exalter — en cela aussi il différait du pyrrhonisme — une manière ancienne de philosopher qu'il opposait au dogmatisme des écoles hellénistiques. Les virtualités sceptiques présentes chez Platon ou chez les Présocratiques ne pouvaient, en effet, se transmuier en doute radical que dans un contexte où la liberté philosophique pouvait sembler à un Académicien menacée par l'émergence des pensées de la certitude.

Le débat entre Académiciens et Stoïciens sur la connaissance, tel qu'il est exposé par Cicéron dans les *Académiques*, a eu dans l'Antiquité un retentissement philosophique important et il a constitué un des noyaux autour desquels s'est effectuée la réélaboration du scepticisme à la Renaissance. Depuis que les études sur la philosophie hellénistique ont connu un essor important, la critique académicienne du stoïcisme est à nouveau un sujet sur lequel les chercheurs confrontent des opinions parfois très éloignées les unes des autres. Nous essaierons ici d'éviter les discussions sur des points de détail pour ne retenir que ce qui peut aider à une meilleure compréhension de l'ensemble du débat.

Le problème gnoséologique dans l'Académie

Si l'on en croit donc ce qu'écrit Cicéron dans le *Lucullus* (78), c'est la critique d'Arcésilas qui contraignit Zénon à préciser sa pensée et à ajouter à la définition de la représentation *cataleptique* la clause d'inafaillibilité, celle qui garantit qu'aucune représentation parfaitement identique à la *phan-*

tasia kataleptikè ne pourrait avoir comme origine un non-être ou un autre objet que le sien. La réalité historique d'un tel dialogue est pour le moins problématique. Il est certain, en revanche, que d'Arcésilas à Philon de Larissa, tous les *scho-larques* de l'Académie ont concentré leurs attaques sur cet aspect de la représentation *cataleptique*. L'acharnement et la durée de l'affrontement entre Académiciens et Stoïciens sur ce point paraîtraient difficilement compréhensibles, si on ne lui reconnaissait qu'un caractère purement gnoséologique. En réalité, si cette question fit l'objet de débats à ce point passionnés, c'est parce qu'elle symbolisait une véritable ligne de partage entre deux conceptions radicalement différentes : d'un côté, une tradition platonicienne défiante à l'égard des sens et de toute pensée s'affirmant détentrice d'une vérité absolue ; de l'autre, une philosophie hellénistique naturaliste, pour laquelle la vérité et le bien sont accessibles — au moins en principe — dans ce monde.

Les différents moyens employés par Arcésilas et ses successeurs pour ruiner la doctrine stoïcienne de la représentation *cataleptique* obéissaient tous à une même finalité : prouver combien il était vain d'affirmer la présence d'une marque distinctive inhérente à cette représentation. Il ne s'agissait pas pour eux de contester l'existence de représentations vraies, mais de montrer qu'en raison de l'existence de représentations fausses en tout point semblables à des représentations vraies, le sujet de la connaissance est incapable d'affirmer avec une certitude absolue à propos d'une représentation qu'elle correspond à la réalité. Les Stoïciens affirmaient que dans la nature chaque être a sa caractéristique propre et que cette rigoureuse individualisation des réalités entraîne l'impossibilité de l'existence de représentations identiques d'objets différents (*Luc.*, 85). Tout au plus admettaient-ils que l'élucidation de certaines représentations aberrantes ou incertaines exige la fin de l'état pathologique ou des conditions particulières qui leur ont donné naissance. Pour les Académiciens, il s'agissait, au contraire, de procéder à l'extension dialectique du caractère erroné de certaines

d'entre elles à l'ensemble des représentations. D'où l'importance accordée par eux à un procédé comme le sorite, ce passage insensible d'une chose à son contraire. Ainsi, dans cette confrontation entre l'Académie et le Portique, au réalisme ordinaire de la sensation — point de départ d'une doctrine qui n'a jamais voulu se couper totalement de la manière commune de penser — se trouve opposé le travail conceptuel de philosophes de tradition platonicienne, pour qui l'évaluation de la connaissance n'a pas à prendre en compte la confiance spontanée que tout homme éprouve à l'égard de ses sensations. Les arguments traditionnels du scepticisme, fondés sur des illusions sensorielles provenant de la confusion de deux réalités apparemment identiques, ou encore de l'existence de situations dans lesquelles l'homme croit percevoir ce qui n'existe pas, ont été utilisés par les Académiciens, non pour eux-mêmes, mais comme symptômes d'une incertitude universelle à l'opposé de la confiance stoïcienne dans la possibilité pour l'homme de parvenir à comprendre le fonctionnement du monde.

L'époque selon Arcésilas

La suspension généralisée du jugement, qui constitua la grande innovation d'Arcésilas lorsqu'il devint scholarque de l'Académie, repose sur deux fondements — l'*isosthénie* et la subversion dialectique — sur l'articulation desquels les interprétations divergent. Arcésilas appuyait sa philosophie du doute sur le principe de *isosthénie*, de la force égale des contraires. Cependant les divers témoignages, et d'abord celui de Cicéron (A.P., 1, 45), ne mentionnent à son propos que l'équipollence des discours. Il y a tout lieu de croire que, contrairement à Pyrrhon, pour qui ce principe exprimait la nature même des choses, Arcésilas l'utilisait comme un moyen dans une pratique de la réfutation qui apparaît comme une version systématiquement destructive de la dialectique socratique.

Depuis deux études de P. Couissin (1929), il existe, notamment chez les Anglo-Saxons, tout un courant de la recherche qui estime que les concepts fondamentaux utilisés par Arcésilas dans sa critique de la connaissance résultent de la subversion dialectique des concepts stoïciens. Si l'Académicien pouvait sembler avoir un objectif et des moyens peu platoniciens lorsqu'il se référait au principe de l'*isosthénie* pour montrer la parfaite incapacité de l'homme à aboutir à une certitude, en revanche sa critique de la représentation *cataleptique* retrouvait, dans son inspiration du moins, le refus platonicien de faire une confiance absolue aux sens et à une raison dont le fonctionnement ne reposerait que sur les données sensorielles. A travers les différentes attaques qu'il portait contre la théorie stoïcienne de la connaissance, il cherchait à la fois à dénoncer ce qu'il considérait comme des aberrations — par exemple le fait que l'assentiment puisse être opinion chez le sot et science chez le sage (A.M., VII, 153) — et à mettre les Stoïciens en contradiction avec leurs propres affirmations. Ainsi leur reprochait-il d'affirmer que l'on donne son assentiment à une sensation, alors que l'assentiment est, dans la logique stoïcienne même, donné non à une sensation mais à une proposition. Toute sa dialectique était orientée vers la démonstration qu'il n'existe pas de représentation répondant aux conditions du critère stoïcien, c'est-à-dire telle qu'elle ne puisse être confondue avec une représentation fausse. Nous ne savons pas exactement quels furent les arguments sceptiques qu'il utilisa pour démontrer l'inexistence de la représentation car, dans son exposé de la philosophie de cet Académicien, Sextus Empiricus se contente de se référer (A.M., VII, 153) à « des exemples nombreux et variés ». Certains ont cru pouvoir définir les arguments propres à Arcésilas et les distinguer de ceux employés après lui par Carnéade, mais on voit mal, en effet, comment Arcésilas aurait pu ne pas utiliser l'arsenal traditionnel des adversaires de la connaissance sensorielle, en se référant à la fois aux cas où le sujet commet une erreur sur des objets réels et à ceux où il est victime des productions de son propre

esprit. Arcésilas ne niait pas l'existence de représentations conformes à leur objet, il contestait simplement l'aptitude de l'esprit à savoir les reconnaître avec une parfaite certitude et, paradoxalement, sa dialectique coïncidait partiellement avec l'un des dogmes de la canonique épicurienne. Epicure, en effet, avait affirmé que reconnaître l'existence d'une seule représentation fausse eût été ruiner toute la théorie de la connaissance sensorielle (*Luc.*, 79). Arcésilas, lui, objectait aux Stoïciens qu'à partir du moment où ils admettaient eux-mêmes l'existence de représentations fausses, ils devaient renoncer à utiliser comme critère de la connaissance une représentation dont la vérité s'imposerait immédiatement à chacun, grâce à la marque particulière que serait la qualité de l'évidence.

Dans le système stoïcien, la dynamique de la représentation *cataleptique* entraîne l'assentiment d'une manière presque automatique. A partir du moment où Arcésilas croyait avoir montré qu'aucune représentation ne porte en elle-même la garantie de sa vérité, il pouvait affirmer que la suspension du jugement en toute occasion constituait la seule attitude conforme à la sagesse. Le statut de cette *epochè* fait problème, car on s'est demandé si elle exprimait réellement une conviction d'Arcésilas (Ioppolo, 1986) ou si elle avait un statut dialectique, autrement dit si elle correspondait uniquement au désir de mettre les Stoïciens en contradiction avec eux-mêmes. L'interprétation qui nous paraît la plus vraisemblable est qu'à travers la subversion dialectique du stoïcisme et en employant les concepts élaborés par les Stoïciens eux-mêmes, Arcésilas avait cherché à exprimer ce qui était réellement pour lui une conviction, à savoir le rejet d'une doctrine dans laquelle le contact avec la réalité est un donné immédiat. De manière sans doute radicale, la suspension universelle du jugement visait à réinstaurer le temps de la recherche et la prudence philosophique qu'un scholarque de l'Académie pouvait estimer avoir été abolis par le dogmatisme stoïcien. A partir de sa critique de la représentation *cataleptique*, Arcésilas aboutissait donc à la définition d'un

sage philo-sophe, chercheur obstiné d'une vérité insaisissable dans le flux des représentations et des arguments humains. Il pouvait ainsi objecter aux Stoïciens qu'il était le seul à réaliser concrètement le travail philosophique de lutte contre les opinions.

L'affrontement dialectique ne s'arrêtait pas là pour autant et Arcésilas se retrouvait en situation de devoir défendre lui-même cette *epochè* contre les attaques de ses adversaires, le grief principal étant qu'il est impossible de vivre sans certitude. Deux réponses à ce problème lui sont nommément attribuées faisant référence l'une à l'élan vital (*hormè*), l'autre à ce qui paraît être rationnellement fondé (*eulogon*).

La première se trouve chez Plutarque (A. C., 1121f-1122d), dans un texte où il est difficile de délimiter avec précision la part qui revient à Arcésilas. Si on le considère comme un témoignage fiable, on en arrive à la conclusion suivante : Arcésilas aurait répondu à l'objection de l'apraxie que l'homme n'a pas besoin d'assentiment pour vivre, puisque *hormè* suffirait à guider son action. Plusieurs interprètes (Ioppolo, p.138-140) ont vu dans cette réponse toute empreinte de confiance dans la nature comme guide de l'action la marque de l'influence qu'auraient exercée sur lui ses maîtres de l'Ancienne Académie, Polémon et Crantor. W. Görlér (p. 810-811), qui adopte ce point de vue, a cependant lui-même remarqué qu'il paraît difficile de concilier l'action réfléchie qui caractérise *eulogon* et celle, spontanée, instinctive, qui obéit à *hormè*. Pour résoudre cette difficulté il a avancé deux explications. L'une est d'ordre historique — nous aurions là deux phases différentes de l'enseignement d'Arcésilas —, l'autre de caractère philosophique : la nature oriente l'action humaine et laisse ensuite penser comme *eulogon*, comme raisonnable, l'orientation qu'elle lui a donnée. Compte tenu cependant de la défiance de la Nouvelle Académie à l'égard de toutes les références à l'immédiateté et à la nature, nous serions plutôt enclin à penser que, si Arcésilas a défendu une telle proposition, il n'a pu le faire que dialectiquement, pour ridiculiser le naturalisme du Portique,

en sous-entendant que l'idée d'une *phusis* pleine d'égards pour l'homme devrait s'accompagner de l'invitation à se laisser guider automatiquement par les représentations qui nous viennent des objets. L'évocation de l'hormèviserait alors à montrer que le naturalisme, loin d'aboutir à l'émergence d'un sujet pleinement responsable, réduirait l'homme à être le jouet des sollicitations naturelles.

Quelle qu'ait été sa signification réelle, la référence d'Arcésilas à *hormè* devait avoir un caractère marginal, puisqu'elle ne figure que dans le texte de Plutarque. Il en est tout autrement de la seconde réponse, qui constitue un point fondamental de la philosophie de l'Académie. Sextus nous dit que, tenant compte du fait que la vie doit être guidée par un critère, Arcésilas affirmait que celui qui suspend son jugement se doit d'agir en réglant ses inclinations et ses aversions sur le critère de *eulogon*, défini comme « ce dont on peut donner une justification raisonnable ». On a justement remarqué que le critère proposé par Arcésilas concernait uniquement l'action et, de ce fait, il apparaît comme inséré dans le jeu dialectique qui opposait l'Académicien aux Stoïciens sur le problème de l'assentiment. Mais cela signifie-t-il nécessairement, que l'utilisation par Arcésilas du concept d'*eulogon* – très vraisemblablement d'origine stoïcienne – ait répondu au seul souci de mettre les Stoïciens en contradiction avec eux-mêmes, en montrant qu'ils avaient à l'intérieur de leur propre doctrine un moyen de définir une action morale dépourvue d'un assentiment ferme ? Il n'y a, en réalité, aucune contradiction à admettre que, tout en subvertissant les concepts stoïciens, Arcésilas a pu exprimer l'idée, qu'il considérait comme raisonnable, d'une action guidée par le souci de bien agir et s'appuyant pour ce faire sur une raison consciente de sa faillibilité.

Vie de Carnéade

Nous nous contenterons de mentionner brièvement le successeur immédiat d'Arcésilas, Lacyde (Görler, p. 829-848), non que son scholarquat ait été sans intérêt – il s'agissait d'une personnalité fort originale – mais parce que nous ne savons pour ainsi dire rien de son enseignement. De surcroît, quels qu'aient été ses mérites philosophiques, ils furent éclipsés par ceux de Carnéade, qui lui succéda. Ce scholarque, originaire de Cyrène, vécut de 214/213 à 129/128 av. J.-C. et il participa en 155 à un événement dont la portée culturelle fut considérable : l'ambassade athénienne composée de trois scholarques (outre Carnéade, le Péripatéticien Critolaos et le Stoïcien Diogène de Babylone), qui se rendirent à Rome pour défendre devant le Sénat leur cité, accusée d'avoir utilisé la violence contre la ville d'Oropos. Cette date constitue un moment d'une grande importance pour l'histoire de l'implantation de la philosophie à Rome, car, à la grande fureur des traditionalistes romains qu'incarnait Caton, les philosophes obtinrent un important succès auprès de la jeunesse romaine. Le plus admiré fut Carnéade qui séduisit son auditoire par une antilogie du type de celles qui étaient pratiquées couramment dans l'Académie. Il parla d'abord en faveur de la justice, puis le lendemain contre celle-ci, éveillant ainsi le doute philosophique dans un public pour qui le droit était une valeur absolue. Caton, qui comprenait le danger qu'une telle présence constituait pour le *mos maiorum*, demanda au Sénat de régler au plus vite cette affaire, au bénéfice d'Athènes, de façon à ce que Rome fût débarrassée de ces singuliers ambassadeurs.

Carnéade et le problème de la connaissance

Si Carnéade modifia sur certains points la pensée d'Arcésilas, il apparaît cependant que son scholarquat exceptionnellement long se caractérisa surtout par l'approfondis-

sement de la philosophie de l'*epochè*. Confronté aux objections adressées à la suspension du jugement par Chrysippe, qui avait entrepris de recenser minutieusement les arguments sceptiques pour mieux les réfuter, il élaborait, à partir du sentiment de vérité que l'on éprouve devant certaines représentations, ce que l'on a appelé le probabilisme, concept qui a donné lieu à bien des équivoques. Il s'agit, en fait, d'une construction théorique destinée à montrer que l'on peut agir sans fonder son action sur un assentiment ferme à des représentations. Mais, comme cela était déjà le cas pour Arcésilas, on doit devant tout témoignage relatif à Carnéade se poser la question du statut de ce qui est attribué, tenant compte du fait que sa pensée était tellement orientée vers la réfutation de Chrysippe qu'il avait lui-même l'habitude de dire (D.L., IV, 63) que sans Chrysippe il n'existerait pas.

Il n'est pas toujours facile de distinguer dans les textes néoacadémiciens ce qui revient à Arcésilas et ce qui doit être attribué à Carnéade. Celui-ci se trouvait dans la situation de devoir étayer un scepticisme mis à mal par les critiques que Chrysippe lui avait adressées. Certes Sextus Empiricus (*A.M.*, VII, 159) dit que l'ambition de Carnéade était plus vaste que celle d'Arcésilas, puisqu'il dirigeait ses arguments concernant le critère non seulement contre les Stoïciens, mais également « contre tous ses prédécesseurs ». Son projet était, en effet, de démontrer qu'il n'existe absolument aucun critère de la vérité, ni la raison, ni la sensation, ni la représentation, ni aucune réalité existante. Mais, aussitôt après avoir posé ce principe général, il orientait sa critique vers le stoïcisme, en établissant une liaison nécessaire entre l'existence d'un tel critère et l'évidence sensorielle. On comprend donc qu'il n'avait nullement renoncé à faire du Portique la cible privilégiée de sa dialectique, mais qu'il estimait que toutes les autres doctrines critériologiques se trouvaient atteintes par ses arguments antistoïciens. Cela n'est pas sans faire problème, en particulier parce que dans la partie néoacadémicienne du *Lucullus* (142) Cicéron dit, il est vrai sans aucune référence explicite à Carnéade, que Platon avait défendu un

critère de la vérité éloigné des sens et exclusivement intellectuel. Nous nous heurtons donc là une fois de plus au problème crucial de la place de Platon dans la Nouvelle Académie.

On peut estimer avec quelque vraisemblance que la partie commune à l'enseignement d'Arcésilas et de Carnéade, ou tout au moins celle qui symbolise le mieux la continuité entre les deux scholarques, est résumée par le raisonnement que l'on trouve attribué d'une manière générale aux Académiciens dans le *Lucullus*, 83 :

— il existe des représentations fausses ;

— celles-ci ne peuvent faire l'objet d'une perception certaine ;

— s'il est impossible de faire une distinction entre des représentations, il est impossible que les unes puissent faire l'objet d'une perception certaine et d'autres non ;

— il n'existe aucune représentation sensorielle vraie à laquelle on ne puisse juxtaposer une représentation en tout point semblable et ne pouvant pas faire l'objet d'une perception certaine ;

— conclusion : rien ne peut faire l'objet d'une perception certaine.

Pour démontrer l'inexistence du critère stoïcien de la connaissance, Carnéade avait donc à prouver de manière plus convaincante encore que ne l'avait fait Arcésilas le bien-fondé de la quatrième proposition. Or l'exposé que fait Sextus de l'argumentation carnéadienne révèle un élément qu'Arcésilas ne semble pas avoir utilisé. Carnéade objectait, en effet, aux Stoïciens que la représentation est une modification du sujet révélatrice à la fois de l'objet qui la suscite et de l'état de ce sujet (*A.M.*, VII, 161). Se référant à une étymologie qu'utilisaient les Stoïciens eux-mêmes, il affirmait que, comme la lumière (*phôs*), la représentation (*phantasia*) doit se révéler elle-même et révéler l'objet qui l'a produite. Cependant l'expérience enseigne qu'il faut se défier d'elle, puisqu'elle peut être trompeuse et que nous ne pouvons pas déterminer quand elle ne nous trompe pas. L'originalité de Carnéade par rapport à Arcésilas paraît donc avoir été de fonder la critique

de la gnoséologie stoïcienne sur l'impossibilité du sujet à sortir de lui-même. Il est fort possible qu'il ait été également l'inventeur avant la lettre de l'argument du « malin génie » puisque, dans le *Lucullus*, 49, Cicéron expose l'argument néoacadémicien selon lequel un dieu qui rend probables des représentations fausses pourrait fort bien susciter des représentations qui, pour le sujet, ne se distinguent en rien de représentations vraies et qui sont néanmoins fausses. Il y a sans doute là une utilisation polémique par la Nouvelle Académie du principe du mélange total, cher à Chrysippe : à partir du moment où l'erreur est présente dans ce monde, qu'est-ce qui permet de la circonscrire et les Stoïciens ne seraient-ils pas plus logiques avec eux-mêmes en affirmant qu'elle contamine tout ? Mais par-delà ce jeu destructeur à l'intérieur même du stoïcisme, cette dialectique néoacadémicienne gardait comme le souvenir de la conception platonicienne d'une âme exilée dans ce monde.

Le Stoïcien Antipater avait tenté de prendre Carnéade au piège de son scepticisme, en lui objectant qu'il devait au moins admettre un dogmatisme négatif du sage académicien, ce à quoi Carnéade répondait que la proposition « rien ne peut être perçu » ne s'excepte pas elle-même (*Luc.*, 28). Sur ce point essentiel, il ne céda rien aux Stoïciens et il confirmait l'attitude d'Arcésilas, qui avait prétendu dépasser dans un scepticisme absolu le dogmatisme négatif de Socrate. En revanche, estimant sans doute qu'il y avait eu chez son prédécesseur quelque contradiction à soutenir simultanément que l'homme vit dans un univers de ténèbres et qu'il est possible de construire une action morale, il avait marqué sa différence en distinguant l'*adèlon* et l'*akatalèpton* et en affirmant que, si les choses ne peuvent pas faire l'objet d'une perception sûre, elles ne sont pas pour autant totalement incertaines. Son originalité par rapport à Arcésilas est d'avoir compris que le fait d'admettre que les représentations ne sont pas équivalentes du point de vue de la connaissance n'entraînait pas nécessairement une renonciation à la suspension universelle du jugement. Il estimait, au contraire, renforcer le

scepticisme académicien en prenant en compte le fait que certaines représentations donnent plus que d'autres l'impression d'être vraies. Si l'expérience intérieure ne comporte aucun élément de certitude, elle n'en est pas pour autant indifférenciée. Raisonnant à partir de la classification stoïcienne des *phantasiai*, Carnéade affirmait (*Luc.*, 103) qu'il y a deux manières de diviser les représentations : a) celles qui peuvent faire l'objet d'une perception sûre/celles qui ne peuvent faire l'objet d'une telle perception ; b) celles qui sont probables/celles qui ne le sont pas. À partir de là il pouvait objecter aux Stoïciens que sa critique de la représentation *cataleptique* rendait impossible la première distinction, mais laissait intacte la seconde.

Lorsque nous parlons de représentations « probables », nous employons le terme utilisé par Cicéron pour traduire l'adjectif grec *pithanos* qu'il rend en d'autres occasions par *uerisimilis*. Ces traductions posent elles-mêmes d'importants problèmes (Lévy, 1992², p. 284-290). Le terme grec, déjà abondamment employé par les Sophistes, avait été utilisé par les Stoïciens (A. M., VII, 242) pour désigner la représentation qui suscite un léger mouvement dans l'âme et qui peut être vraie, fausse, vraie et fausse, ni vraie ni fausse. Pour Carnéade, la représentation *pithanè* est le matériau qui va permettre au sujet à la fois d'agir et de se rapprocher le plus possible de la vérité. Il établissait une hiérarchie de ces représentations distinguant trois niveaux :

- celle qui est simplement persuasive ;
- celle qui est persuasive et qui n'est pas « tirée en sens contraire », c'est-à-dire que rien ne vient démentir ;
- celle qui n'est pas « tirée en sens contraire » et qui a fait l'objet d'un examen détaillé.

Cette classification est l'application à la représentation *pithanè* de distinctions par lesquelles Chrysippe avait voulu renforcer la théorie de la représentation *cataleptique*. Cela pose le problème, déjà rencontré à propos d'Arcésilas, de savoir si ce qui nous est dit à propos du « probabilisme » de Carnéade doit être interprété comme une subversion dialectique.

tique du stoïcisme ou comme une doctrine qui lui était propre. Là encore le fait que Carnéade s'exprime avec des concepts qui sont ceux du stoïcisme ne nous paraît pas exclure nécessairement l'existence d'une pensée personnelle. Mais, même en laissant de côté, autant que cela est possible, la question de l'interprétation générale de l'argumentation carnéadienne, la théorie de la représentation persuasive pose des problèmes ponctuels nullement négligeables.

Difficultés inhérentes à la représentation « persuasive »

En ce qui concerne le statut même de cette représentation, le témoignage de Sextus paraît contradictoire, puisque, après avoir affirmé que pour Carnéade il n'existait aucun critère de la vérité, il affirme quelques paragraphes plus loin (173-174) que pour l'école de Carnéade la représentation donnant fortement l'impression du vrai — c'est-à-dire la représentation *pithanè* — constituait ce critère. On peut penser que Sextus a voulu dire, dans le premier cas, que Carnéade excluait l'existence d'un critère absolu de la vérité, et, dans le second, qu'il considérait le *pithanon* comme le critère de cette vérité relative qui est la seule à laquelle l'homme puisse accéder. C'est ce qui est exprimé dans le *Lucullus*, 105, lorsque Cicéron dit à son interlocuteur que les Académiciens appellent « probable » ce qui pour les Stoïciens fait l'objet d'une perception absolument sûre.

Plus complexe est le passage des *Hypotyposes*, I, 230, où Sextus définit deux sens du verbe *peithesthai* : le sens pyrrhonnien, et celui donné à ce verbe par Carnéade et Clitomaque. Dans le premier cas, il s'agit de la simple soumission aux apparences, « comme l'enfant se soumet à son précepteur ». Dans le second, le *pithanon* s'accompagne d'une forte inclination. Ce texte a parfois été interprété comme signifiant que Carnéade associait l'assentiment à la représentation persuasive. Or Sextus ne dit rien de tel. Tout au plus peut-on remarquer qu'il parle d'une « forte » inclination, alors qu'ailleurs il

n'est question que d'une « légère » inclination, mais cette différence s'explique par le désir de souligner la différence existant entre Pyrrhoniens et Académiciens. Et s'il pouvait y avoir quelque doute en ce qui concerne ce témoignage, on remarquera que Sextus évoque, à côté de Carnéade, Clitomaque, dont nous savons qu'il fut un défenseur acharné de la suspension du jugement.

Cependant Carnéade ne se contenta pas d'attaquer le stoïcisme sur la question de la connaissance et nous discernons beaucoup mieux maintenant la manière dont il avait organisé sa critique dans d'autres domaines que l'épistémologie.

Carnéade et l'éthique

Il passait pour avoir plus de force dans le domaine de l'éthique que dans celui de la physique. Sa critique de la morale stoïcienne est à bien des égards exemplaire de la manière dont il pouvait subvertir le système de Zénon et de Chrysippe en acceptant dans un premier temps ses principes. Réfutant par sa dialectique la théorie stoïcienne de l'*oikeiōsis*, il montrait que la pulsion originelle de l'homme se manifeste surtout par l'égoïsme et la violence. Nous trouvons au livre III du *De republica* de Cicéron une version de son antilogie romaine, qui, de toute évidence, porte la marque de sources postérieures à Carnéade, et a fait donc l'objet de légitimes réserves (Ferrary, 1977). Néanmoins, il paraît raisonnable de considérer que, malgré tous les remaniements dont résulte le texte cicéronien, nous avons là un témoignage qui nous informe au moins sur certains aspects de la dialectique carnéadienne. Or d'emblée le rapport de Carnéade à Platon y apparaît d'une grande complexité. Philus, qui, après le discours de Lélius en faveur de la justice, reprend les arguments carnéadiens contre cette valeur, affirme avoir assumé une telle critique par amour de la vérité et, reprenant la métaphore qui se trouve au début de la *République* (I, 336 e), il se comparait (*D. R.*, III, 8) à un chercheur d'or qui remue

la boue pour trouver une pépite. Mais ce même personnage, qui se place ainsi sous le patronage de Platon, affirme que la critique carnéadienne de la justice était dirigée contre les défenseurs de la justice, à savoir Aristote et Platon. De surcroît la forme antilogique, chère aux sophistes, s'accompagne dans le discours de Philus d'arguments puisés dans la sophistique.

Quel était donc le sens de la critique que Carnéade faisait de la justice ? Le scholarque, après avoir mis en évidence la diversité des droits particuliers, défendait une théorie contractuelle de la justice. Puis il opposait le sage, homme de la perfection naturelle, au juste et il utilisait pour cela un exemple à la fois simple et frappant (25-26) : que devra faire le juste, demandait-il, s'il a fait naufrage et qu'il constate qu'un naufragé moins fort que lui s'est accroché à une épave ? La justice lui imposerait de ne pas enlever à l'autre sa planche de salut, mais cette justice serait sottise, puisqu'elle aurait pour conséquence la mort. La sagesse, au contraire, lui recommanderait de faire lâcher à l'autre naufragé cette planche, mais cette sagesse serait nécessairement injuste. En raisonnant ainsi, Carnéade s'en prenait bien moins à Platon qu'aux Stoïciens, qui prétendaient concilier l'instinct vital et la rationalité éthique. A partir de l'exemple du naufragé il montrait que l'ordre naturel n'est pas celui de la rationalité, mais celui de l'instinct égoïste et il révélait la contradiction existant entre la sagesse, définie comme la conformité à cet ordre naturel, et la justice, présentée comme une valeur étrangère au monde. Certains Médioplatoniciens (Lévy, 1992, p. 501) interpréteront cette critique carnéadienne de la justice selon les Stoïciens comme une propédeutique à une véritable réflexion platonicienne : si la justice ne peut naître de la référence à la nature, il faut donc lui trouver un fondement étranger au monde, qui ne peut être que cette « assimilation à Dieu dans la mesure du possible », dont parle Platon dans la fameuse digression du *Théétète* (143d), lorsqu'il dit que la sagesse réside dans la fuite hors de ce monde. Nous n'avons évidemment aucune certitude que Carnéade ait lui-même

raisonné ainsi, mais la juxtaposition du discours de Lélius, dont la tonalité générale est stoïcienne, et de celui de Philus, si fortement antistoïcien, ne peut être interprétée comme l'opposition de deux thèses d'égale valeur. Il y a bien là une réfutation, la démonstration que ce n'est pas dans l'éthique naturaliste stoïcienne qu'il faut chercher la justification des valeurs morales.

Nous retrouvons ce même processus en ce qui concerne le *telos*, le souverain bien stoïcien. Là encore les problèmes de sources sont considérables, mais ne doivent pas être considérés comme un obstacle rédhibitoire. Nous prendrons comme point de départ le passage du livre V du *De finibus* (16-23), dans lequel est exposée la *carneadia diuisio*, c'est-à-dire le schéma doxographique par lequel Carnéade avait prétendu réduire à un très petit nombre la totalité des réponses apportées par les philosophes au problème du souverain bien (Lévy, 1992, p. 353-360). Il soutenait, en effet, que presque tous les philosophes s'accordaient à donner à la sagesse une fin qui lui fût extérieure et définissaient le *telos* comme la conquête de l'objet approprié à la nature humaine, celui qui dès la naissance sollicite la tendance de l'âme. Selon lui les divergences ne portaient que sur la définition de ce « premier moteur de la nature » ; et il énumérait trois opinions fondamentales : « c'est au plaisir que tend, suivant les uns, le premier élan, et l'objet de la répulsion première, c'est la douleur. L'absence de douleur est, selon d'autres, ce qui est souhaité en premier et, ce dont on s'écarte, c'est la douleur. D'autres partent de ce qu'ils appellent les choses qui sont premières selon la nature... ». A partir de là, il distinguait trois fins se définissant par la possession de ces objets, trois autres consistant à tout faire pour les posséder, même sans y parvenir, et enfin trois fins mixtes, comportant l'addition de la beauté morale. Que cherchait-il en élaborant cette *diuisio* ? Il n'aspirait certainement pas à se transformer en historien des doctrines — même si la fonction doxographique de cette division fut très vite exploitée — mais principalement à construire une machine antidogmatique, et plus précisément antistoï-

cienne. Réduire à trois les définitions du « premier moteur de la nature » équivalait déjà à ruiner les prétentions à l'originalité de la plupart des systèmes. Affirmer que tous les moralistes étaient d'accord pour déduire le souverain bien du premier objet de la tendance, c'était se donner un moyen de les juger en vérifiant s'ils avaient réalisé le projet qui leur était ainsi prêté. Mais surtout, en se servant, pour caractériser la sagesse du modèle aristotélécien, d'un art (*technè*) orienté vers un objet extérieur, il ignorait délibérément que les Stoïciens, eux, refusaient une telle conception et se référaient (*Fin.*, III, 24), au contraire, à la danse, harmonie qui contient en elle-même sa propre fin. Ajoutons enfin qu'en mettant l'accent sur la distinction stoïcienne entre l'effort fait pour atteindre le souverain bien et la possession de celui-ci, il révélait l'isolement du Portique, car aucune autre école n'avait proposé un *telos* ainsi coupé de son résultat. Bien que l'antilogie du *De re publica* et la *diuisio carneadia* soient des textes en apparence très différents, ils relèvent d'une même intention : montrer aux Stoïciens que leur enracinement de l'éthique dans les pulsions naturelles les contraignait à prendre en charge celles-ci jusqu'au bout et leur interdisait de définir un souverain bien exclusivement rationnel. C'est sans doute aussi dans un esprit de provocation, comme le souligne Cicéron lui-même (*Tusc.*, V, 84) qu'il avait défendu une formule du souverain bien définissant celui-ci comme la jouissance des « choses premières selon la nature ». Il paraît clair que dans son esprit ce *telos* était celui que les Stoïciens auraient dû défendre s'ils avaient été logiques avec eux-mêmes, autrement dit s'ils n'avaient pas — contre toute évidence selon lui — identifié la nature et la raison.

La physique

Dans le domaine de la physique, les références à Carnéade dans les traités que Cicéron a consacrés à cette partie de la philosophie révèlent la variété des moyens que l'Académicien

mettait en oeuvre pour ruiner la conception stoïcienne d'une rationalité immanente au monde. Tout comme dans le domaine de l'éthique il avait cherché à montrer que, si les Stoïciens étaient logiques avec eux-mêmes, ils définiraient leur souverain bien par la jouissance des biens naturels, dans le domaine de la physique, il leur opposait dialectiquement la cohérence de Straton de Lampsaque, un Péripatéticien qui expliquait l'univers par le jeu de forces naturelles, sans se référer aux dieux. En fait, de toute évidence, Carnéade n'adhérait pas lui-même à cette position, mais cherchait à exprimer ainsi toutes les contradictions qu'il décelait dans la cosmologie et la théologie stoïciennes. Affirmer dogmatiquement que la divinité s'identifie à la nature, c'était à ses yeux privilégier arbitrairement une opinion en ignorant les contradictions qui lui étaient inhérentes. Reprenant à sa manière les syllogismes par lesquels les Stoïciens avaient prétendu démontrer la rationalité du monde, il répliquait que par de tels arguments on pouvait tout aussi bien aboutir à des conclusions absurdes. Ainsi, partant du syllogisme stoïcien (A. M., IX, 139-190 ; *ND.*, III, 43-49) : « Ce qui est vivant est meilleur que ce qui ne l'est pas — or rien n'est meilleur que Dieu — donc Dieu est un être vivant », il ajoutait que, si Dieu est un être vivant, il possède des organes des sens encore plus nombreux que ceux de l'homme. Sans doute en concluait-il, comme le fait Sextus après lui, que si Dieu perçoit des sensations il est soumis au devenir, et donc n'existe pas en tant que Dieu. Mais le stoïcisme ne s'était pas contenté de raisonner à propos de Dieu, il avait aussi — et c'était sans doute encore plus grave aux yeux de l'Académicien — prétendu prendre en compte les croyances mythologiques, qu'il interprétait comme une perception confuse de la vérité. En utilisant le sorite, qui de manière insensible amène l'interlocuteur à défendre une thèse opposée à celle qu'il soutenait au début, Carnéade montrait qu'accepter la mythologie, c'était diluer à l'infini la notion de divinité, puisque, par exemple, si Eros est un dieu cela implique qu'il en soit de même pour toutes les affections psychologiques. Il mettait ainsi les Stoïciens

devant une alternative : renoncer totalement à la notion de divinité, ou admettre que Dieu ne s'identifie aucunement ni au monde ni aux figures mythologiques. Peut-être faut-il voir là — de la part d'un scholarque de l'Académie — une manière d'orienter des immanentistes vers une pensée de la transcendance. Cicéron dit, en tout cas, (ND., III, 44) que son intention n'était pas de nier l'existence des dieux, mais de prouver que les Stoïciens n'avaient pas un discours convaincant à leur sujet.

C'est dans ce même esprit qu'il critiquait (ND., III, 65-95) l'idée d'une providence bienfaisante, qui aurait mis la création tout entière au service de l'homme, seul être rationnel, si l'on excepte les dieux. Faisant appel à l'évidence sensible, il montrait que le monde, loin d'être fait pour le bonheur de l'homme, abonde en dangers et en catastrophes qui mettent continuellement son existence en péril. La raison même, que les Stoïciens considéraient comme le don le plus précieux qui ait été fait à l'homme, lui servait d'argument, puisqu'elle sert le plus souvent à des desseins très éloignés de la vertu. Là encore il laissait ses adversaires devant une alternative, dont les deux termes étaient pour eux également inacceptables (ND., III, 78) : ou la Providence a commis une faute en donnant à l'homme un instrument dont il devait faire un si mauvais usage, ou elle ignorait ce qu'elle faisait, et donc il n'y a pas de Providence.

La critique de la divination était une autre manière pour lui de saper le providentialisme stoïcien. Pour les philosophes du Portique, en effet, la raison qui régit le monde est pleine de sollicitude pour l'homme, si bien qu'elle refuse de le laisser dans l'ignorance absolue du futur. Ils considéraient donc la divination comme une *technè*, un savoir nécessairement limité et instable, mais précieux, surtout par le sentiment qu'il donne à l'homme de ne pas avoir été oublié par les dieux. Carnéade contestait d'abord ce statut de *technè*, objectant qu'il n'y a aucun domaine qui soit du ressort de la divination, puisqu'elle « ne porte en aucune façon sur ce qui touche aux sensations, ni sur ce qui concerne les techniques, ni sur ce qui

est débattu en philosophie, ni sur les affaires relevant de la politique » (D., II, 12). Laisant à ses adversaires une fausse issue, il leur proposait de la définir comme la prévision des événements fortuits, pour remarquer aussitôt après que ces événements fortuits sont imprévisibles. Tout cela visait donc à mettre les Stoïciens devant l'aporie suivante : ou tout arrive en fonction du destin et la divination est inutile, ou tout est le fruit du hasard, et dans ce cas elle est impossible. A cette dialectique s'ajoutait une ironie assez féroce, qui mettait en opposition la majesté divine et le caractère dérisoire des signes censément envoyés par les dieux. La théorie stoïcienne de la divination prétendait s'appuyer sur des observations consignées de longue date, mais Carnéade, lui, refusait de s'inscrire dans ce type de temporalité et, se référant à la divination par l'interprétation du vol des oiseaux, il demandait sans ménagement si c'était Zeus qui avait ordonné à la corneille de chanter à gauche et au corbeau à droite (D., I, 12). On remarquera que dans le second livre du *De divinatione* (116-117), où sont rapportées les différentes critiques adressées par les Académiciens à la théorie stoïcienne de la divination — mais sans que l'on puisse déterminer avec précision ce qui revient à Carnéade, à ses successeurs, ou à Cicéron lui-même —, l'oracle de Delphes lui-même n'est pas épargné. Or Platon, qui avait toujours considéré la divination comme un savoir de second ordre, s'était toujours montré très respectueux à l'égard de ce sanctuaire. Faut-il en conclure que la Nouvelle Académie condamnait dogmatiquement toute croyance à une communication entre les dieux et les hommes ? A vrai dire, il s'agissait moins pour elle de déterminer ce qu'était réellement la divination que de critiquer tous les présupposés contradictoires de l'intégration de la croyance dans le système rationnel des Stoïciens.

A travers le problème de la Providence comme à travers celui de la divination se trouvait déjà posé le problème de la liberté. La critique exhaustive qu'il faisait de ce système ne pouvait laisser de côté ce point délicat que représentait dans le stoïcisme la tentative de concilier le déterminisme universel

et le rôle de la volonté. Mais il apparaît à la lecture du *De fato* cicéronien que sa dialectique dans ce domaine était plus subtile encore qu'on ne pourrait le penser, puisque, si elle conservait le stoïcisme comme adversaire privilégié, elle accordait une place nullement négligeable à la critique de l'épicurisme. Pour bien définir la position de Carnéade par rapport au destin, Long et Sedley (I, p. 466) ont distingué trois approches de ce concept : l'approche causale, qui considère que tout événement résulte de causes suffisantes ; l'approche logique, qui cherche à démontrer qu'il est vrai que tel événement arrivera ; enfin l'approche épistémique, qui attribue à une instance supérieure (Dieu) la connaissance de l'événement à venir. La grande originalité de Carnéade est donc pour eux d'avoir distingué, à la différence de ses adversaires dogmatiques, ces approches, rejetant le déterminisme causal et épistémique, mais admettant d'une certaine manière le déterminisme logique. L'Académicien réfutait le déterminisme causal en objectant aux Stoïciens que la volonté humaine n'est pas déterminée par des causes extérieures, mais est à elle-même sa propre cause. Il pouvait par la même occasion faire remarquer aux Epicuriens qu'ils invoquaient inutilement un principe d'indétermination dans la matière, puisqu'il leur suffisait de prendre acte du fait que notre volonté n'obéit pas à des causes extérieures. Une fois le déterminisme causal éliminé, le déterminisme épistémique disparaît, aucune instance ne pouvant connaître un événement qui ne résulte pas de causes antérieures. En revanche, à la différence d'Epicure, qui niait que des propositions concernant l'avenir fussent être vraies ou fausses, il considérait qu'il pouvait admettre le principe de contradiction sans pour autant devoir assumer le déterminisme stoïcien, puisque c'est l'action volontaire qui confère un caractère de vérité éternelle à l'affirmation prédictive la concernant.

Au centre donc de la réflexion carnéadienne sur le destin et la liberté se trouve le constat que la volonté est *causa sui*. On est surpris de voir un philosophe qui allait jusqu'à contester les vérités mathématiques accepter comme une évi-

dence absolue l'autonomie de la volonté. Pour Long et Sedley, la prémisse « il y a quelque chose qui dépend de nous » pouvait être intuitive ou déduite de l'acceptation universelle du principe de la responsabilité morale. Mais le véritable problème est de savoir si le principe de l'autonomie de la volonté était pour Carnéade un simple élément dans un jeu dialectique qui lui permettait de réfuter en un même mouvement Stoïciens et Epicuriens, ou s'il considérait véritablement qu'il s'agissait là de quelque chose d'incontestable, auquel cas il y aurait là un sérieux accroc à son scepticisme. Le problème n'est guère simple, car à la lecture de Cicéron les deux interprétations semblent possibles. De surcroît, on ne pourrait considérer comme négligeable l'existence d'une tradition platonicienne (Lévy, 1992, p. 589-619) qui, du *Phèdre* au néo-platonisme, a affirmé l'automotricité de l'âme. Faut-il ne voir qu'une coïncidence dans le fait que Carnéade ait donné dans le langage de la philosophie hellénistique quelque chose qui ressemble fort à une variante de cette tradition ? Ou ne faut-il pas plutôt interpréter la position de Carnéade sur la volonté comme le seul signe immédiatement apparent de la nature platonicienne de son inspiration ?

Aucune partie de la pensée stoïcienne n'a été à l'abri des coups de boutoir de la dialectique carnéadienne. Mais la longueur même de ce scholariat et le caractère exclusivement oral de l'enseignement carnéadien expliquent qu'il y ait eu des variations dans cette pensée et que les disciples se soient vite affrontés sur la signification de l'enseignement du maître.

Les disciples de Carnéade

Clitomaque, de son vrai nom Hasdrubal, était originaire de Carthage. Né vers 187/186 (Görler, p.899-903), il devint officiellement scholarque de l'Académie à l'âge de 60 ans, après une époque où il avait dirigé lui-même une école dans laquelle, selon toute vraisemblance, il se contentait de commenter l'enseignement de Carnéade. Il fut le premier

philosophe de la Nouvelle Académie à écrire des livres — et même en très grand nombre, puisque la tradition lui attribuait plus de quatre cents volumes (D.L., 67) ! — sur la philosophie de la suspension du jugement, qu'il défendait de manière radicale. Utilisant à son tour le ton emphatique que les autres philosophes hellénistiques employaient pour parler du fondateur de leur doctrine, il avait comparé son maître Carnéade à Hercule, lui témoignant ainsi sa reconnaissance d'avoir délivré l'âme humaine du dogmatisme (*Luc.*, 108). Cette métaphore avait elle-même au demeurant un caractère polémique, puisque les Stoïciens voyaient dans Hercule le symbole mythologique de leur conception du sage. La préoccupation essentielle de Clitomaque fut, à en juger par le témoignage de Cicéron, de montrer que la pensée carnéadienne constituait une véritable libération pour l'homme, car elle lui permettait de penser et d'agir sans avoir à encourir le reproche d'assumer l'erreur. Pour Clitomaque, l' *epochè* carnéadienne constituait donc un absolu, destructeur de tous les dogmes. Tel n'était pas l'avis d'un autre disciple de Carnéade, Métrodore de Stratonice, qui avait fréquenté le Jardin avant de le quitter pour l'Académie. Prétendant avoir été seul à comprendre l'enseignement du maître, il estimait que la philosophie du doute chez Carnéade avait une valeur uniquement relative, c'est-à-dire antistoïcienne (Dorandi, 1991, XXVI, 5-11 ; CA., III, 18, 41). Dans le *Lucullus* (78), Métrodore est évoqué comme celui qui, avec Philon de Larissa, avait défendu une interprétation que Cicéron trouve scandaleuse : selon eux Carnéade aurait véritablement admis que le sage puisse donner son assentiment à l'opinion. Le statut de la proposition « le sage donnera son assentiment à l'opinion, donc il commettra une faute », est une question controversée, certains l'interprétant de manière dialectique, d'autres comme une véritable conviction carnéadienne. Ce problème apparaît d'autant plus complexe qu'à la fin du dialogue cicéronien Catulus le Jeune rapporte un témoignage de son père, qui aurait ainsi défini la position de Carnéade : le sage donnera son assentiment à l'opinion, mais à condition d'avoir

conscience du caractère hypothétique de cet assentiment et de savoir que rien ne peut faire l'objet d'une connaissance sûre. La source de ce passage a été diversement identifiée. L'hypothèse qui a la faveur de certains chercheurs (Glucker, p. 398 ; Görler, p. 871) est qu'il s'agirait là de l'interprétation de Métrodore. Nous préférons y voir une trouvaille de Cicéron lui-même, une ingénieuse manière de concilier, au moins en apparence, les deux interprétations antagonistes.

Les innovations de Philon de Larissa

Cette association chez Cicéron de Métrodore et de Philon de Larissa (Besnier, 1993) nous conduit à l'un des problèmes les plus importants de l'histoire de l'Académie, celui des innovations de Philon de Larissa, dernier scholarque de cette école. Nous savons par Cicéron, qui avait été son élève, qu'exilé à Rome en 88, Philon y avait écrit des livres qui déconcertèrent à la fois ses amis et ses adversaires. Il avait été pendant tout le début de son scholarquat un défenseur de l'interprétation **clitomaquienne** de la pensée de Carnéade. Il connaissait évidemment les thèses de Métrodore, mais il est fort probable qu'il les condamnait autant que les autres Académiciens. Görler (p. 921) pense qu'il y eut une phase intermédiaire entre sa période « orthodoxe » et ses livres romains, mais le scandale provoqué par cette oeuvre s'expliquerait mieux selon nous si elle était le fait d'un homme qui, jusque-là, avait toujours fait preuve d'une absence totale d'originalité.

Au § 18 du *Lucullus*, le défenseur de la gnoséologie stoïcienne accuse Philon d'avoir menti dans ses livres romains « parce qu'il pouvait à peine résister aux arguments qui étaient formulés contre l'opiniâtreté des Académiciens ». Quelle était la nature de ce mensonge ? Ce que l'on peut comprendre d'après ce passage, c'est que Philon prétendait pouvoir refuser le critère stoïcien, c'est-à-dire la confiance en la sensation, sans pour autant désespérer de la connaissance. Son *epochè* se voulait relative, limitée au rejet d'une doctrine,

alors que ses adversaires dénonçaient comme une imposture ce passage de la suspension généralisée de l'assentiment au refus d'un seul critère. Ils accusaient Philon d'avoir trahi la Nouvelle Académie et ils affirmaient qu'il se trouvait malgré lui ramené au scepticisme absolu dont il prétendait se libérer. Il est certain que la position de Philon eût été plus forte s'il avait lui-même un autre mode d'accès à la connaissance, mais on n'a aucun texte qui fasse état d'un enseignement positif de sa part dans ce domaine. Numénius dit bien (*P.E.*, XIV, 9, 739b) qu'il avait été vaincu par « l'évidence et la cohérence des sensations », mais cela est le point de vue d'un adversaire, non un exposé doctrinal. Philon reconnaissait, plus fortement sans doute que ne l'avaient fait ses prédécesseurs, l'existence de représentations évidentes et vraies, mais il maintenait que nous n'avons aucun moyen de les identifier avec une certitude absolue. Il semble donc bien que Philon ait modifié l'interprétation générale de l'époque néoacadémicienne, sans être capable de donner un contenu concret à cette innovation et qu'après avoir procédé à cette modification importante de perspective, il ait repris les arguments traditionnels contre la représentation *cataleptique*.

Si Arcésilas avait prétendu trouver chez Socrate et Platon les racines de l'époque universelle, Philon, lui, revenait aux origines de l'Académie pour justifier sa relativisation de la suspension du jugement. Défendant avec vigueur le thème de l'unité de l'Académie à travers les vicissitudes de son histoire, il affirmait que les choses sont connaissables par nature et ne reconnaissait comme problème que celui de rendre cette connaissance actuelle (*H.P.*, I, 235). Il est à supposer qu'il étudiait devant ses disciples romains, dont Cicéron, des dialogues platoniciens non aporétiques, d'une manière beaucoup plus libre que les scholarques antérieurs, qui, eux, se devaient de trouver même dans de tels textes des éléments annonciateurs de leur propre scepticisme.

Antiochus d'Ascalon

Les incertitudes importantes qui subsistent à propos de la philosophie de Philon de Larissa sont dues essentiellement au fait que les témoignages qui concernent ce philosophe sont rares et que la partie des *Académiques* dans laquelle Cicéron exposait le plus longuement ses innovations ne nous est pas parvenue. En revanche, la difficulté que nous éprouvons à définir avec précision la pensée d'Antiochus d'Ascalon proviendrait plutôt d'une abondance d'informations dont la cohérence n'apparaît pas toujours avec clarté. Après une période où il avait été Néoacadémicien, il rompit avec l'école de Philon de Larissa et créa sa propre école dans laquelle il voulait retrouver l'inspiration dogmatique de l'Ancienne Académie. Cependant, loin de chercher à restituer avec exactitude la pensée de Xénocrate ou de Polémon, il prétendait que celle-ci avait été reprise par les Péripatéticiens et les Stoïciens, et ce syncrétisme lui permettait de considérer comme « académiques » des thèmes et des concepts créés par le Lycée ou par le Portique. Le thème du consensus est donc d'une grande ambiguïté chez Antiochus. Il est non seulement l'expression d'une filiation philosophique qui a quelques éléments de réalité, mais aussi un moyen de nier toute originalité créatrice aux écoles postérieures à l'Académie.

Dans le domaine de la connaissance, la position d'Antiochus paraît marquée par une contradiction que l'on a parfois tendance à sous-estimer (Barnes, 1989, p. 95). Varron, qui est l'un de ses deux porte-parole dans les *Académiques*, explique (*A.P.*, I, 40) que les philosophes de l'Ancienne Académie – ceux dont Antiochus se réclamait – se méfiaient des sens et ne se fiaient qu'à l'intelligence, seule capable de percevoir les Formes. Lucullus, qui lui aussi dit exprimer la pensée d'Antiochus, fait, au contraire, un exposé fondé sur la défense de la perfection sensorielle et en tout point conforme au stoïcisme. Une troisième version figure dans *De finibus* (IV, 9), où la théorie de la connaissance de l'Ancienne Académie est décrite comme associant les sens et

la raison. Antiochus, à qui il arrivait de critiquer violemment Zénon en lui reprochant d'avoir procédé à des modifications purement terminologiques de la philosophie de l'Ancienne Académie, reconnaissait (A.P., I, 40) qu'il avait réellement innové dans le domaine de la connaissance. L'explication qui veut qu'il ait considéré la théorie de la stoïcienne comme une amélioration (*correctio*) de celle de l'Ancienne Académie pose le problème de son attitude générale à l'égard du Portique. Nous ne croyons pas vraisemblable que, se réclamant avec force de l'Ancienne Académie, il ait adhéré à la doctrine stoïcienne sur le seul point où il lui concédait quelque originalité. L'interprétation qui nous paraît la moins problématique est qu'il ait utilisé ses deux adversaires l'un contre l'autre. Plus précisément, il a pu se servir des Stoïciens pour réfuter le scepticisme des Néoacadémiciens, tout comme, dans le domaine de l'éthique, il a utilisé Carnéade pour révéler les contradictions de la téléologie stoïcienne. On ne doit pas perdre de vue qu'il ne s'agissait pas d'un historien de la philosophie, mais d'un philosophe engagé dans les controverses entre écoles. Rompu à la joute dialectique, il ne considérait certainement pas que défendre une thèse équivalait à lui donner un plein assentiment.

L'un des éléments les plus remarquables de la démarche d'Antiochus est que tout en proclamant l'insurpassable perfection de la philosophie de l'Ancienne Académie, il s'exprime dans la langue philosophique de son époque, si fortement marquée par le stoïcisme. Cela aboutit à un ensemble assez hétéroclite, où des concepts stoïciens sont parfois mis au service d'une pensée antistoïcienne. Ainsi, il annexe à l'Ancienne Académie le concept d'*oikeiōsis*, fondement même de l'éthique stoïcienne et qui fut une des innovations radicales de la philosophie de Zénon. Mais c'est pour mieux reprocher au stoïcisme d'avoir échoué dans sa prétention de fonder l'éthique sur les tendances naturelles. Antiochus, qui sur ce point se réclame avec quelque raison de Polémon, recherche un souverain bien qui soit un accomplissement de la nature humaine dans sa totalité et critique

le stoïcisme pour avoir raisonné comme si l'homme n'était qu'un être rationnel. Pour lui (A.P., I, 23; *Fin.*, V, 71), la vertu peut assurer à l'homme « la vie heureuse », mais non « la vie la plus heureuse », qui exige que l'on tienne compte des biens du corps et des biens extérieurs. De même, l'exposé varronien de la physique de l'Ancienne Académie selon Antiochus (A.P., I, 24-29) contient un mélange inextricable de thèmes propres à cette école et surtout de conceptions stoïciennes rattachées arbitrairement à la philosophie des successeurs de Platon. Tout en se référant par endroits implicitement au *Timée*, Antiochus reprend pour l'essentiel la théorie stoïcienne des principes. Adhérait-il lui-même à une doctrine si rigoureusement immanentiste ? Comment pouvait-il la concilier avec la théorie de la connaissance qu'il attribuait à l'Ancienne Académie ? Faut-il lui attribuer le pythagorisme auquel fut si attaché son disciple Varron ? Autant de questions sur lesquelles on peut construire des hypothèses aussi variées que contradictoires.

2. LE NÉOPYRRHONISME

Dans les doxographies morales que l'on trouve chez Cicéron, lui-même héritier des traditions doxographiques académicienne et stoïcienne, le pyrrhonisme est inclus dans les doctrines qui n'ont plus de représentant. En réalité deux traditions s'opposent sur le devenir du pyrrhonisme après la mort de Timon (D.L., IX, 115-116). Pour les uns, il y aurait eu une continuité historique entre le pyrrhonisme et le néopyrrhonisme, apparu au I^{er} siècle av. J.-C. avec Enésidème. Pour d'autres, le pyrrhonisme originel aurait disparu avec Timon. De l'étude qui a été faite de ce problème par J. Glucker (349-356) il apparaît que la liste produite à l'appui de la thèse de la continuité aurait été une création très tardive, élaborée par des sceptiques qui cherchaient précisément à faire oublier que pendant une longue période le pyrrhonisme

avait été considéré comme une doctrine du passé. A cela il faut ajouter que le pyrrhonisme n'ayant jamais eu une véritable structure d'école, il était possible à ceux qui voulaient reconstituer *a posteriori* une tradition pyrrhonienne d'invoquer, comme l'a souligné W. Görlér (p. 772), l'école médicale empirique, dans laquelle devaient subsister des références à Pyrrhon et à Timon.

Du point de vue philosophique, en tout cas, il n'est pas contestable que le pyrrhonisme renaît véritablement avec Enésidème, l'une des figures les plus mystérieuses de la philosophie antique. Nous n'évoquerons ici que brièvement ce personnage, qui clôt la philosophie hellénistique et qui inaugure le scepticisme tel qu'il va désormais exister dans la tradition occidentale. Les quelques indications biographiques que nous avons à son sujet sont passablement contradictoires. Trois noms de villes sont évoqués à son propos, Cnossos, Aegae — mais plusieurs cités portaient ce nom —, Alexandrie, sans que l'on puisse reconstituer avec certitude son itinéraire. Nous savons par Photius (*Bibi*, 212, 169618-171a) qu'il avait dédié son oeuvre principale, les *Discours pyrrhoniens*, à Lucius Aelius Tuberus, l'ami de Cicéron, dont il nous est dit qu'il avait été son camarade à l'Académie. Ce dernier point a été contesté récemment par F. Decleva Caizzi (1992, p. 177-181), mais il ne semble pas que sa démonstration puisse emporter l'adhésion. L'opinion qui prévaut aujourd'hui est que les *Discours pyrrhoniens* furent écrits vers 80 av. J.-C. Cela explique qu'ils aient été une charge contre l'Académie de Philon de Larissa à laquelle Enésidème reprochait de pratiquer un scepticisme affadi, accusant ces philosophes d'être « comme des Stoïciens en lutte contre des Stoïciens ». D'où le paradoxe inhérent à la restauration du pyrrhonisme par Enésidème. Se référer au personnage alors bien oublié de Pyrrhon, c'était moins tenter de ressusciter une doctrine abandonnée que chercher à donner au scepticisme une figure tutélaire indépendante de cette Nouvelle Académie contre laquelle Enésidème se rebellait. Ce philosophe s'est présenté lui-même non pas comme le fondateur d'un système nou-

veau, mais comme un rénovateur s'appuyant sur deux autorités de référence, Pyrrhon et aussi Héraclite. Or ces deux noms sont, d'une manière générale, absents des généalogies néoacadémiciennes du scepticisme. La rénovation du pyrrhonisme par Enésidème comportait donc une relecture de l'histoire du scepticisme, avec l'élimination des autorités —notamment Platon — sur lesquelles s'était appuyée la Nouvelle Académie et l'invocation de philosophes qu'elle avait toujours considérés comme étrangers à son inspiration. Preuve supplémentaire que l'entreprise d'Enésidème ne peut se comprendre que comme une révolte contre la tradition dont il était lui-même issu. Quant au silence de Cicéron —silence relatif, puisqu'un doute pèse sur le *Luc.*, 32, où il est possible de voir une allusion implicite au néopyrrhonisme —, il s'explique aisément si l'on admet que le philosophe romain, fidèle à la mémoire de son maître Philon de Larissa, n'avait aucune motivation pour s'intéresser à un obscur dissident de l'Académie.

Ce qu'Enésidème reprochait aux Académiciens, c'est d'avoir fait aux Stoïciens des concessions telles qu'elles avaient effacé la frontière entre scepticisme et dogmatisme. En admettant que certaines représentations produisent chez nous une persuasion forte, en ne mettant en doute que le caractère absolument vrai de celles-ci, ils avaient selon lui accepté de fait la théorie stoïcienne de la représentation *cataleptique*. Son but était donc de revenir à une doctrine de la suspension radicale du jugement, ce qui, en fait, le rapprochait beaucoup plus d'Arcésilas que de Pyrrhon. Contrairement à ce dernier, en effet, Enésidème ne procède pas à une mise en cause de l'ontologie, son but est de montrer — dans la tradition de la Nouvelle Académie — qu'une connaissance certaine est impossible. Cela le conduisait à démontrer l'inexistence du vrai, en arguant — par l'utilisation de la *diaphônia*, du désaccord à l'intérieur de chacune de ces catégories — que celui-ci ne peut être ni un objet sensible, ni un objet de pensée, ni quelque chose qui serait à la fois de l'ordre de la pensée et de la sensation. Pour donner à l'*epochè* un

fondement qui la mettrait à l'abri de la dérive dogmatisante de la Nouvelle Académie, Enésidème organisa de manière systématique des arguments qu'il n'avait pas inventés, mais auxquels cette présentation rigoureuse donna une force nouvelle. Ce sont les fameux dix modes (ou tropes), que nous connaissons par trois sources différentes, Philon d'Alexandrie, Diogène Laërce et Sextus Empiricus. Nous adopterons ici l'ordre que nous trouvons chez Sextus, H.P., I, 40-163.

Le premier mode est celui de la diversité des animaux, qui a pour conséquence que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes représentations. Le second vient de la diversité des hommes, également source de la diversité des représentations. Le troisième s'appuie sur la diversité des organes sensoriels, qui interdit de porter un jugement sur l'objet : le parfum, par exemple, est agréable à l'odorat, mais désagréable au goût. Le quatrième a trait aux circonstances, les représentations variant selon l'âge, le moment, le repos ou le mouvement. Le cinquième, très proche du précédent, vient des situations, des distances et des lieux. Le sixième a rapport aux mélanges : l'objet extérieur ne tombant jamais seul sous nos sens, nous ne percevons jamais une réalité pure. Le septième concerne la composition des objets, qui explique que leur effet diffère selon la quantité. Le huitième est celui de la relation : tout étant relatif, nous ne pouvons dire ce qu'est l'objet par sa propre nature. C'est dans ce mode qu'apparaît le plus clairement l'idée d'une nature réelle, mais cachée. Le neuvième fait intervenir les notions de fréquence et de rareté. Le dixième se rattache aux questions morales, aux règles de conduite, aux coutumes, aux lois, aux croyances légendaires et aux opinions dogmatiques.

Tout comme il réfutait la prétention dogmatique à une connaissance vraie, Enésidème rejetait toutes les formules du souverain bien qui avaient été proposées par les moralistes. Mais nous savons qu'il avait lui-même proposé comme fin la suspension du jugement, suivie « comme une ombre » par l'ataraxie (D.L., IX, 107), ou selon Aristoclès (P.E., XIV, 19, 4), l'aphasie suivie du plaisir. La divergence de ces deux

sources pose évidemment problème, mais la manière de procéder d'Enésidème est claire : face à des dogmatiques qui conditionnent le bonheur à un choix, il établit au contraire une relation entre ce bonheur (ataraxie, ou plaisir) et l'absence de choix. On peut avoir une vue plus claire de sa pensée, si l'on admet — ce qui paraît vraisemblable — qu'il est la source plus ou moins directe de deux passages importants de Sextus. En H.P., I, 23-24, celui-ci précise que la vie guidée par les apparences, que recherche le sceptique, est conforme à la *teresis biotikè*, expression difficile que l'on pourrait traduire par « le respect des règles de la vie ». Il en développe le sens en quatre points, précisant qu'il n'y a dans tout cela aucun dogmatisme :

— les indications de la nature, qui nous permettent de sentir et de comprendre ;

— la contrainte des affections qui font que nous devons boire et manger ;

— la tradition des coutumes et des lois, car le sceptique considère comme bonne la pitié et mauvaise l'impiété ;

— l'enseignement des arts, puisque le sceptique ne reste pas inactif dans les arts auxquels il se consacre.

On se trouve là devant une contradiction que les Néopyrrhoniens ont ignorée. Pour rendre la conduite humaine possible et sereine, ils la guident sur des réalités artificiellement considérées comme unitaires. Le sceptique, par exemple, règle sa conduite sur la tradition des coutumes et des lois. Mais qu'en est-il lorsqu'il vit dans une cité déchirée, où les notions mêmes de loi et de coutume se seraient délitées ? De ce point de vue, on peut dire que le scepticisme n'est jamais sorti de la petite bourgade d'Elis, dans laquelle le conformisme garantissait à Pyrrhon la tranquillité intérieure et l'estime de ses concitoyens.

En H.P., I, 28, Sextus décrit la genèse de l'ataraxie en s'aidant d'une métaphore. Le peintre Apelle, raconte-t-il, avait essayé de peindre l'écume d'un cheval et, désespérant d'y parvenir, avait jeté sur le tableau l'éponge dont il se servait pour enlever les couleurs des pinceaux, laquelle reproduisait

par contact ce qu'il avait vainement tenté de rendre. De même, dit Sextus, les sceptiques espéraient parvenir à l'ataraxie en jugeant de la différence entre les apparences et les pensées, mais ne pouvant y parvenir, ils suspendirent leur jugement et ils s'aperçurent alors que l'ataraxie suit l'*epochè* « comme l'ombre suit le corps ». L'utilisation de cette métaphore obéit à une intention bien précise : montrer que le sceptique ne construit pas une éthique systématique, il n'établit pas entre la suspension de l'assentiment et l'ataraxie une relation nécessaire. Fidèle à l'attitude d'obéissance passive aux apparences qui différencie le scepticisme du probabilisme, il constate une relation dont il ne prétend pas donner une explication « persuasive ». On voit aussi à quel point cette genèse fortuite de l'ataraxie contraste avec la construction systématique que Pyrrhon avait élaborée pour rendre compte de la sérénité à laquelle il était parvenu.

Le néopyrrhonisme est la version du scepticisme qui, enrichie par l'apport des médecins empiristes et transmise par l'oeuvre de Sextus Empiricus, deviendra l'une des composantes essentielles de la pensée occidentale. L'identité de ce que Montaigne appelle « le plus sage party des philosophes » s'est ainsi construite sur la référence à une figure emblématique, au détriment de la prise en compte de ces sources plus réelles que furent la Nouvelle Académie et Enésidème lui-même. Comme si jusque dans la modalité de son existence le scepticisme avait choisi d'être une apparence.

CONCLUSION

Si la conquête d'Alexandre marque la date de naissance de la pensée hellénistique, on serait bien en peine de préciser celle de sa disparition. C'est que tout simplement elle n'a pas disparu, mais s'est perpétuée selon une dynamique aux formes multiples. Nos sources principales pour la connaissance de ces systèmes, Cicéron, Arius Didyme, Plutarque, témoignent de l'osmose — variable selon les thèmes, mais réelle — que des siècles d'affrontements avaient fini par produire entre des doctrines antagonistes. De l'usure même du concept de nature, dont les philosophes hellénistiques avaient montré à la fois la fécondité et les limites, naît, dans le moyen platonisme, une aspiration à la transcendance qui marque l'avènement d'une spiritualité nouvelle. Cela ne signifie pas pour autant l'anéantissement du legs hellénistique. Tantôt assimilé, tantôt réinterprété, tantôt rejeté, il demeure intensément présent là même où il semble ignoré ou méprisé.

Malgré des études de plus en plus nombreuses, il reste encore beaucoup à faire pour démêler les fils de la tradition, pour comprendre comment les Sceptiques de la Renaissance, les atomistes de l'âge classique, les penseurs des Lumières sont encore, d'une certaine manière, des philosophes hellénistiques. Mais peut-être faut-il aussi rappeler que dans la langue de tous les jours, dans l'utilisation des concepts en apparence les plus anodins, nous sommes les héritiers d'innovations conceptuelles aujourd'hui définitivement banalisées. Quel utilisateur des mots « compréhension » ou « assentiment »

— pour ne prendre que deux exemples — a-t-il conscience d'employer des termes créés par Cicéron pour traduire les notions, elles-mêmes radicalement nouvelles, qu'avait introduites le stoïcisme de Zénon ? Les concepts, les vifs débats que nous avons brièvement exposés, sont, malgré l'oubli dans lequel ils sont tombés, ou précisément à cause de cet oubli, le socle de notre perception du monde et de nous-mêmes.

On a souvent expliqué le développement récent des études sur les philosophes hellénistiques par de frappantes ressemblances entre leur époque et la nôtre. Même cosmopolitisme, même référence à la nature érigée en norme absolue — sans, hélas, de Carnéade pour en révéler les dangers —, même recherche du bonheur individuel, même forme de culture, plus soucieuse d'érudition que de création. L'abandon de l'utopie, la renonciation à trouver un sens à l'histoire, la réhabilitation du sujet, conduisent à la recherche d'une sagesse, même si le terme est devenu trop désuet pour paraître pertinent, et facilitent la redécouverte intuitive de quelques thèmes hellénistiques.

Peut-être doit-on voir dans ces similitudes une confirmation de la théorie stoïcienne de l'éternel retour, un éternel retour qui n'aurait même pas attendu la conflagration finale pour se manifester. Ou peut-être faut-il attribuer ces incontestables similitudes au hasard qui, selon Epicure, fait et défait les groupements d'atomes. A moins que Pyrrhon n'ait raison, qui dirait que ces deux explications, parfaitement équivalentes dans leur contradiction, sont un élément de plus dans l'universelle indifférence.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LES PHILOSOPHIES HELLÉNISTIQUES

- J. ANNAS, 1992, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- J. BARNES, J. BRUNSCHWIG, M. BURNYEAT, M. SCHOFIELD (éds), 1982, *Science and speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge, Paris.
- J. BARNES, M. MIGNUCCI (éds), 1988, *Matter and metaphysics*, Naples.
- J. BRUNSCHWIG, 1995, *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Paris.
- J. BRUNSCHWIG, G. LLOYD (éds), 1996, *Le Savoir grec*, Paris.
- J. BRUNSCHWIG, M.C. NUSSBAUM (éds), 1993, *Passions & perceptions, Studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge.
- J. DILLON, A.A. LONG (éds), 1988, *The question of eclecticism : studies in later Greek philosophy*, Berkeley, Los Angeles, Londres.
- T. DORANDI, 1991, *Ricerche Sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart.
- J.-L. FERRARY, 1988, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Paris.
- H. FLASHAR (éd.), 1994, *Die hellenistische Philosophie*, 2t., (t.4/1 et 4/2 de *Die Philosophie der Antike*), Bâle.

- H. FLASHAR, O. GIGON (éds), 1986, *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, t.32 des « Entretiens sur l'Antiquité classique », Vandoeuvres-Genève.
- J. GLUCKER, 1978, *Antiochus and the late Academy*, tingen.
- R. GOULET (éd.), 1989 et 1994, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris
- P. HADOT, 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris.
- A. LAKS, M. SCHOFIELD (éds), 1995, *Justice and generosity. Studies in Hellenistic social and political philosophy*, Cambridge.
- C. LÉVY (éd.), 1996, *Le Concept de nature à Rome. La physique*, Paris.
- A.A. LONG, 1974, *Hellenistic philosophy*, Londres-New York.
- A.A. LONG, D.N. Sedley, 1987, *The Hellenistic philosophers*, 2 t., Cambridge.
- J.P. LYNCH, 1972, *Aristotle's school. A study for a Greek educational institution*, Berkeley.
- A. MICHEL, 1969, « La philosophie en Grèce et à Rome de - 130 à 250 », dans *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie*.
- F. RIECKEN (éd.), 1996, *Philosophen der Antike*, t.2, Stuttgart, Berlin, Cologne.
- M. SCHOFIELD, M. BURNYEAT, J. BARNES (éds), 1980, *Doubt and dogmatism : studies in Hellenistic epistemology*, Oxford.
- M. SCHOFIELD, G. STRIKER (éds), 1986, *The norms of Nature : studies in Hellenistic ethics*, Cambridge, Paris.

PYRRHON ET LE NÉOPYRRHONISME

Éditions :

- F. DECLEVA CAZZI, 1981, *Pirrone. Testimonianze*, Naples.
- Pour les œuvres de Sextus Empiricus, l'édition la plus accessible est celle de la Loeb Classical Library, publiée de 1967 à 1976 par E.H. WARMINGTON (éd.) et R.G. Bury (trad.), à Londres et Cambridge (Mass.).

Ouvrages collectifs :

- M.F. BURNYEAT (éd.), 1983, *The skeptical tradition*, Berkeley-Los Angeles-Londres.
- G. GIANNANTONI (éd.), 1981, *Lo scetticismo antico*, 2t., Rome.
- A.J. VOELKE (éd.), *Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Lausanne, Neuchâtel, 1990.

Études individuelles :

- J. ANNAS, J. BARNES, 1985, *The modes of scepticism*, Cambridge.
- J. BARNES, 1990, *The toils of scepticism*, Cambridge.
- R. BETT, 1994, « What did Pyrrho think about « The Nature of the Divine and the Good », *Phronesis*, 39, p. 303-337.
- J. BRUNSCHWIG, 1988, « Sextus Empiricus on the krîtérion : The skeptic as a conceptual legatee », dans *The question of « eclecticism »*, p. 145-175 ; dans *Études...*, p. 289-319.
- J. BRUNSCHWIG, 1997, « L'aphasie pyrrhonienne », dans *Dire l'évidence*, C. Lévy et L. Pernot éds, Paris, (à paraître)
- V. BROCHARD, 1923², *Les Sceptiques grecs*, Paris.
- U. BURKHARD, 1973, *Die angebliche Heraklit Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*, Bonn.
- M. BURNYEAT, 1980, « Tranquillity without a stop : Timon frag. 68 », *Classical Quarterly*, 72, p. 86-93.
- M. CONCHE, 1973, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer.
- M. DAL PRA, 1975², *Lo scetticismo greco*, Rome-Bari.
- P.H. DE LACY, 1958, « Οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient scepticism », *Phronesis*, 3, p. 59-71.
- F. DECLEVA CAZZI, 1992, « Aenesidemus and the Academy », *Classical Quarterly*, 42, p. 176-189.
- J.P. DUMONT, 1972, *Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, 1986.
- E. FLINTOFF, 1980, « Pyrrho and India », *Phronesis*, 25, p. 88-108.
- M. GIGANTE, 1981, *Scetticismo e epicureismo*, Naples.
- W. GÖRLER, 1994, « Älterer Pyrrhonismus », dans H. Flashar, *Die hel. Phil.*, p. 721-774.

- R.J. HANKINSON, 1994, « Values, object and dialectic. The sceptical attack on ethics : its methods, aims and success », dans *Phronesis*, 39, p. 45-68.
- R.J. HANKINSON, 1995, *The Sceptics*, Londres, New York.
- K. JANAVCEK, 1972, *Sextus Empiricus' Sceptical methods*, Prague.
- K. JANAVCEK, 1976, « Ainesidemos und Sextos Empeirikos », *Eirene*, 17, p. 5-16.
- C. LÉVY, 1980, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *Revue des Etudes Latines*, 58, p. 238-251.
- A.A. LONG, 1978, « Timon of Phlius. Pyrrhonist and satirist », dans *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, N.S., 24, p. 68-91.
- J. MANSFELD, 1995, « Aenesidemus and the Academics », dans L. Ayres (éd.), *The passionate intellect*, New Brunswick-Londres, p. 235-248.
- G. REALE, 1981, « Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide », dans Giannantoni, *Lo scetticismo...*, p. 315-322.
- L. ROBIN, 1944, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris.

L'ÉPICURISME

Pour les fragments d'Epicure nous avons utilisé la traduction de J.-F. BALAUDÉ, *Epicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, 1994. Pour les citations de Lucrèce, nous nous référons à l'édition traduite et annotée de J. KANY-TURPIN, *Lucrèce. De la nature*, Paris, 1993. Pour Philodème, les éditions de référence sont celles de la collection napolitaine « La scuola di Epicuro ».

Autres éditions :

- G. ARRIGHETTI, 1973², *Epicuro. Opere*, Turin.
- J. BOLLACK, 1975, *La Pensée du plaisir. Epicure, textes moraux, commentaires*, Paris.

- M. CONCHE, 1977, *Epicure. Lettres et maximes*, Villers-sur-Mer.
- A. LAKS, 1976, *Edition critique et commentée de la Vie d'Epicure dans Diogène Laërce* (% 1-34), dans J. Bollack, A. Laks, 1976 (voir *infra*).
- A. LAKS, 1978, *Epicure à Pythoclès. Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, éd., trad. et com., Lille.
- J. SALEM, 1982, *Lettres. Epicure. Présentation et commentaire*, Paris.
- M. SMITH, 1993, *The Epicurean inscription. Diogenes of Oinoanda*, Naples.
- H. USENER, 1887, *Epicurea*, Leipzig.

Ouvrages collectifs

- Actes du VIII^e congrès de 'Association G. Budé, Paris, 1969.
- J. BOLLACK, A. LAKS (éds), 1976, *Etudes sur l'épicurisme antique*, Lille.
- M. GIGANTE (éd.), 1984, *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia*, Naples.
- ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gi gante*, 2t., Naples, 1983.

Etudes individuelles :

- E. ASMIS, 1984, *Epicurus' scientific methoa* Ithaca.
- C. AUVRAY-ASSAYAS, 1991, « Le livre I du *De natura deorum* et le Traité *De signis* de Philodème : problème de théologie et de logique », *Revue des Études Latines*, 69, p. 51-62.
- J. BRUNSCHWIG, 1977, « Epicure et le problème du langage privé », *Revue des sciences humaines*, 43, p. 155-177 ; dans *Etudes...*, p. 43-68.
- J. BRUNSCHWIG, 1986, « The cradle argument in Epicureanism and Stoicism », dans *The norms of Nature*, p. 113-144 ; trad. fr. dans *Etudes...*, p. 69-112.
- F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, 1980, « Le temps épicurien est-il atomique ? », dans *Etudes philosophiques*, p. 285-306.
- D. CLAY, 1983, « Individual and community in the first generation of the Epicurean school », dans ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, p. 255-279.

- D. DELATTRE, 1996, «Aperçus sur l'épicurisme de Philodème de Gadara », dans *Le Concept de nature à Rome*, p. 85-108.
- P. DEMONT, 1990, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, Paris.
- G. DROZ-VINCENT, 1996, « Les *foedera naturae* chez Lucrèce », dans *Le Concept de nature à Rome*, p.191-212.
- D.P. FOWLER, « Lucretius on the clinamen and free will », dans *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, 1983, p. 329-352.
- M. ERLER, 1994, « Epikur. Die Schule Epikurs », dans *Die hellenistische Philosophie*, t. 1, p. 1-380.
- A.J. FESTUGIÈRE, 1946, *Epicure et ses dieux*, Paris.
- D.J. FURLEY, 1967, *Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Princeton.
- D. FURLEY, 1993, « Democritus and Epicurus on sensible qualities », dans *Passions and perceptions*, p. 72-94.
- G. GIANNANTONI, 1984, « Il piacere cinetico nell'etica epicurea », *Elenchos*, 5, p. 25-44.
- A. GIGANDET, 1996, « Natura gubernans (Lucrèce, V, 77) », dans *Le Concept de nature à Rome*, p. 213-225.
- D.K. GLIDDEN, 1983, « Epicurean semantics », dans *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, p. 185-226.
- V. GOLDSCHMIDT, 1977, *La Doctrine d'Epicure et le droit*, Paris.
- V. GOLDSCHMIDT, 1978, « Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion », dans *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, p. 155-169.
- V. GOLDSCHMIDT, 1981, « La teoria epicurea del diritto », dans *Elenchos*, 2, p. 290-316.
- J. KANY-TURPIN, 1996, « Nature et cosmologie dans les livres V et VI du *De rerum natura* », dans *Le Concept de nature à Rome*, p. 227-248.
- G.B. KERFERD, 1971, « Epicurus' doctrine of the soul », *Phronesis*, 16, p. 80-96.
- D. KONSTAN, 1972, « Epicurus on up and down (*Letter to Herodotus*, 60) », dans *Phronesis*, 17, p. 269-278.

- D. KONSTAN, 1973, *Some aspects of Epicurean psychology*, Leiden.
- A. LEVI, « Il problema dell' errore nell' epicureismo », dans *Rivista critica di storia della filosofia*, p. 50-54.
- A.A. LONG, 1977, « Chance and natural law in Epicureanism », dans *Phronesis*, 22, p. 63-88.
- J. MANSFELD, 1993, « Aspects of Epicurean theology », *Mnemosyne*, 46, p. 172-210.
- P.T. MITSIS, 1988, *Epicurus' ethical theory*, Ithaca, Londres.
- J. PIGEAUD, 1972, « Quel dieu est Epicure ? Quelques remarques sur Lucrèce V, 1 à 54 », *Revue des Etudes Latines*, 50, p. 139-162.
- J. PIGEAUD, 1980, « La physiologie de Lucrèce », *Revue des Etudes Latines*, 58, p.176-200.
- J. SALEM, 1989, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, Paris, 1989.
- J. SALEM, 1990, *La mort n'est rien pour nous : Lucrèce et l'éthique*, Paris.
- D. SEDLEY, 1976, « Epicurus and his professional rivals », dans *Etudes sur l'épicurisme antique*, p. 119-159.
- D. SEDLEY, 1982, « On signs », dans *Science and speculation*, p. 239-272.
- D. SEDLEY, 1983, « Epicurus' refutation of determinism », dans *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, p. 11-51.
- C.P. SEGAL, 1990, *Lucretius on death and anxiety*, Princeton.
- G. STRIKER, 1993, « Epicurean hedonism », dans *Passions and perceptions*, p. 3-17.
- P.A. VANDER WAERDT, 1987, « The justice of the Epicurean wise man », dans *Classical Quarterly*, 37, p. 402-422.

LE STOÏCISME

Les principaux témoignages sur le stoïcisme ont été regroupés par H. VON ARNIM (*Stoicorum ueterum fragmenta*), 3 vol., Leipzig, 1903, complétés par un volume d'index publié en 1924. Les fragments de Panétius ont été regroupés

par M. VAN STRAATEN, *Panetii Rhodii fragmenta*, Leiden, 1952, et ceux de Posidonius par L. EDELSTEIN et I.G. KIDD, vol. 1, *Posidonius. The fragments*, Cambridge, 1972 ; vol. 2 et 3, I.G. KIDD, *The commentary*, Cambridge, 1988. Pour les textes stoïciens et néoacadémiciens, nous avons utilisé, en les retouchant à l'occasion, la traduction d'E. BRÉHIER, dans *Les Stoïciens*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, et les traductions de la « Collection des Universités de France ».

Ouvrages collectifs

Actes du VII^e Congrès G. Budé, Paris 1964.

J. BRUNSCHWIG (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, 1978.

Etudes individuelles :

Les études concernant la théorie stoïcienne de la connaissance figurent dans la rubrique « Nouvelle Académie ».

F. ALESSE, 1994, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples.

J.M. ANDRÉ, 1977, *La Philosophie à Rome*, Paris.

D. BABUT, 1969, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris.

P. BOYANCÉ, 1964, « Le stoïcisme à Rome », dans *Actes du VII^e Congrès G. Budé*, p. 218-256.

E. BRÉHIER, 1951¹, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris.

J. BRUNSCHWIG, 1978, « Le modèle conjonctif », dans *Les Stoïciens et leur logique*, p. 58-86 ; p. 189-232 dans *Etudes...*

J. BRUNSCHWIG, 1984, « Remarques sur la théorie stoïcienne du nom propre », *Histoire Epistémologie Langage*, VI : 3-19 ; dans *Etudes...*, p. 115-139.

L. COULOUBARITSIS, 1986, « La psychologie chez Chrysippe », *Entretiens de la Fondation Hardt*, t. XXXII, *Aspects de la philosophie hellénistique*, Vandœuvres-Genève, p. 99-146.

M. DARAKI, 1989, *Une religiosité sans Dieu : essai sur les Stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris.

P.L. DONINI, 1974-75, « Fato e volontà umana in Crisippo », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 109, p. 1-44.

T. DORANDI, 1994, *Storia dei filosofi : la Stoà da Zenone a Panezio*, P.Herc. 1018, Leiden, New York, Cologne, 1994.

M. DRAGONA MONACHOU, 1976, *The Stoic arguments for the existence and the providence of the gods*, Athènes.

J. DUHOT, 1989, *La Conception stoïcienne de la causalité*, Paris.

M. FREDE, 1974, *Die stoische Logik*, Göttingen.

M. GIUSTA, 1964-67, *I dossografi di etica*, 2 vol., Turin.

V. GOLDSCHMIDT, 1979⁴, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.

A. GRAESER, 1975, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme*, Berlin.

I. HADOT, 1970, « Tradition stoïcienne et idées philosophiques au temps des Gracques », *Revue des Etudes Latines*, 48, p. 133-179.

B. INWOOD, 1985, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford.

A.M. IOPPOLO, 1985, « Lo stoicismo di Erillo », *Phronesis*, 32, p. 58-78.

A.M. IOPPOLO, 1980, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Rome.

G.B. KERFERD, 1978, « The problem of synkatathesis and katalèpsis », dans *Les Stoïciens et leur logique*, p. 251-272.

M. LAFFRANQUE, 1964, *Poseidonios d'Apamée*, Paris.

A.A. LONG, 1971, *Problems in stoicism*, Londres.

A.A. LONG, 1982, « Soul and body in Stoicism », *Phronesis*, 27, p. 34-57.

J. MANSFELD, 1983, « Zeno and Aristotle on mixture », *Mnémosyne*, 36, p. 306-310.

Ph. MITSIS, 1993, « Seneca on reason, rules and moral development », dans *Passions and perceptions*, p. 285-312.

M. NUSSBAUM, 1987, « The Stoics on the extirpation of the passions », *Apeiron*, JO(, p. 129-177.

J. PIGEAUD, 1981, *La Maladie de l'âme ; étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.

M. POHLENZ, 1970-72⁴, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen.

J.M. RIST, 1969, *Stoic philosophy*, Cambridge.

- S. SAMBURSKY, 1959, *The physics of the Stoics*, Londres.
 M. SCHOFFIELD, 1991, *The Stoic idea of the city*, Cambridge.
 P.-M. SCHUHL, 1960, *Le Dominateur et les possibles*, Paris.
 D. SEDLEY, « Chrysippus on psychophysical causality », dans *Passions and perceptions*, p. 313-331.
 P. STEINMETZ, « Die Stoa », dans *Die hellenistische Philosophie*, t. 2, p. 495-716.
 G. STRIKER, 1991, « Following nature : a study in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, p. 1-73.
 P.A. VANDER WAERDT, 1986, *The Stoic conception of natural law*, Princeton.
 A.J. VOELKE, 1973, *L'Idee de volonté dans le stoïcisme*, Paris.

LA NOUVELLE ACADÉMIE

- Les fragments de la Nouvelle Académie ont été réunis par H.J. METTE dans plusieurs numéros de la revue *Lustrum* : « Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane », *Lustrum*, 27, 1985, p. 39-148 ; Weitere Akademiker heute : « Von Lakydes bis zu Kleitomachos », *ibid.*, 27, 1985, p. 39-148 ; « Philon von Larissa und Antiochos von Askalon », *ibid.*, 28-29, 1986-87, p. 9-63.
 B. BESNIER, 1993, « La Nouvelle Académie selon le point de vue de Philon de Larisse », dans *Scepticisme et exégèse. Hommage à C. Pernot*, Fontenay-aux-Roses.
 R. BETT, « Carneades pithanon. A reappraisal of its role and status », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 7, p. 59-94.
 V. BROCHARD, 1959, *Les Sceptiques grecs*, Paris.
 P. COUISSIN, 1929, « L'origine et l'évolution de l'ἐποχή », *Revue des Etudes grecques*, 42, p. 373-397.
 P. COUISSIN, 1929, « Le stoïcisme de la Nouvelle Académie », *Revue d'histoire de la philosophie*, 3, p. 241-276.
 T. DORANDI, 1991, *Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia*, Naples.
 J.-L. FERRARY, 1977, « Le discours de Philus et la philosophie de Carnéade », *Revue des Etudes Latines*, 55, p.128-156.

- M. FREDE, « Stoics and Sceptics on clear and distinct ideas », dans *The skeptical tradition*, p. 65-93.
 G. GAWLICK et W. GÖRLER, 1994, « Cicero », dans *Die Hellenistische Philosophie*, p. 995-1168.
 W. GÖRLER, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974.
 W. GÖRLER, 1977, « Ἀσθενῆς συγκατάθεσις ». Zur stoischen Erkenntnistheorie », dans *WJA, N.F.*, 3, p. 83-92.
 W. GÖRLER, 1990, « Antiochos von Askalon über die « Alten » und über die Stoa », dans P. Steinmetz (éd.), *Beiträge zur Hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, Stuttgart.
 W. GÖRLER, 1994, « Die jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon », dans *Die hellenistische Philosophie*, p. 719-980.
 A.M. IOPPOLO, 1986, *Opinione e scienza*, Naples.
 A.M. IOPPOLO, 1990, « Presentation and assent. A physical and cognitive problem in early Stoicism », *Classical Quarterly*, 40, p. 433-449.
 C. LÉVY, 1990, « Platon, Arcésilas, Carnéade. Réponse à J. Annas », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, p. 293-305.
 C. LÉVY, 1992, *Cicero Academicus*, Rome.
 C. LÉVY, 1993, « Le concept de "doxa" des Stoïciens à Philon d'Alexandrie. Essai d'étude diachronique », dans *Passions and perceptions*, p. 250-284.
 A.A. LONG, 1986, *Diogenes. Life of Arcesilaus*, dans *Elenchos*, 7, *Diogene Laerzio. Storico del pensiero antico*, p. 429-449.
 S. NONVEL PIERI, 1978, *Carnéade*, Padoue.
 G. STRIKER, 1981, « Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern », *Phronesis*, 26, p. 153-171.
 H. TARRANT, *Scepticism or Platonism ? The philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, 1985.
 A. WEISCHE, 1961, *Cicero und die neue Akademie*, Münster.

CHRONOLOGIE

*(D'après les travaux de T Dorandi,
W. Görler, M Erler, P. Steinmetz.)*

STOÏCISME

301/300: fondation du Portique par Zénon ; 262/261: mort de Zénon-accession de Cléanthe au scholarquat ; 230/229 : mort de Cléanthe-accession de Chrysippe au scholarquat ; *entre 208 et 204*: mort de Chrysippe-accession de Zénon de Tarse au scholarquat ; **156-155** : Diogène de Babylone, successeur de Zénon de Tarse, participe à l'ambassade athénienne à Rome avec Carnéade et Critolaos ; 150 (?) accession d'Antipater de Tarse au scholarquat ; **144** : arrivée de Panétius à Rome ; **140-139**: Panétius accompagne Scipion Emilien en Egypte ; **129** : mort d'Antipater-accession de Panétius de Rhodes au scholarquat ; **110/109** : mort de Panétius ; 135 : naissance de Posidonius d'Apamée ; **110/109**: fondation d'une école stoïcienne par Posidonius à Rhodes ; **110/109** : Dardanos et Mnésarque succèdent à Panétius ; **87/86**: Posidonius ambassadeur de Rhodes auprès de Marius ; **78/77**: Cicéron entend Posidonius à Rhodes ; **51** : mort de Posidonius.

L'ÉPICURISME

310-306: Epicure commence à enseigner à Mytilène et à Lampsaque ; **306/305**: installation de l'école épicurienne à Athènes ; **290**: rupture de Timocrate avec Epicure ; **271/270** : mort d'Epicure-accession d'Hermarque au scholar-

quat ; 201: Basilide de Tyr devient scholarque ; 110: Zénon succède à Apollodore comme scholarque du Jardin ; 79/78 : Cicéron et Atticus entendent Zénon à Athènes ; 75 : accession de Phèdre au scholarquat.

LA NOUVELLE ACADÉMIE ET ANTIOCHUS

entre 268 et 264: Arcésilas devient scholarque ; 244/243 ou 241/240: mort d'Arcésilas, accession de Lacyde au scholarquat ; 208/207: mort de Lacyde ; 163/162: arrivée de Clitomaque à Athènes ; 155: conférences de Carnéade à Rome lors de l'ambassade ; 137/136: Carnéade abandonne le scholarquat à un homonyme ; 127/6: Clitomaque devient scholarque ; 110/109: Clitomaque meurt, accession de Philon au scholarquat ; 87/86: réaction violente d'Antiochus aux livres romains de Philon ; 84/83: mort de Philon ; 69/68: mort d'Antiochus.

PYRRHONISME ET NÉOPYRRHONISME

entre 365 et 360: naissance de Pyrrhon ; 334: Pyrrhon participe à l'expédition d'Alexandre ; entre 320 et 315: naissance de Timon ; entre 275 et 270: mort de Pyrrhon ; entre 230 et 225: mort de Timon ; vers 80 ou vers 58 : Enésidème écrit ses *Pyrrhoneioi logoi*.

ABRÉVIATIONS

- A. C. : Plutarque, *Aduersus Colotem*.
 A.M. : Sextus Empiricus, *Aduersus mathematicos*.
 A.P. : Cicéron, *Academica posteriora*.
 C.A. : Augustin, *Contra Academicos*.
 C.N. : Plutarque, *Des notions communes*.
 CS. : Plutarque, *Contradictions des Stoïciens*.
 D. : Cicéron, *De diuinatione*.
 D.A. : Porphyre, *De l'abstinence*.
 D. C. F. Decleva Caizzi, *Pirrone*.
Deipn. : Athénée, *Deipnosophistes*.
 D.Í. : Sénèque, *De ira*.
 D.K. : H. Diels et W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951⁶.
 D.L. : Diogène Laërce, *Vies des philosophes*.
 D.O. : Cicéron, *De oratore*.
 D.R.N. : Lucrèce, *De rerum natura*.
 E. : Epictète, *Entretiens*.
 Ecl. : Stobée, *Eclogarum physicarum et ethicarum libri II*.
 En. : Plotin, *Ennéades*.
 Ep. : Sénèque, *Lettres à Lucilius*.
 F. : Cicéron, *De fato*.
 Fin. : Cicéron, *De finibus*.
 H. : Epicure, *Lettre à Hérodoté*.
 H.P. : Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*.
 H.P.P. : Galien, *Hippocratis et Platonis placita*.
 ID. : Lactance, *Institutions divines*.

Luc. : Cicéron, *Lucullus*.

M. : Epicure, *Lettre à Ménécée*.

M. C : Epicure, *Maximes capitales*.

NA. : Aulu Gelle, *Nuits Attiques*.

N D. : Cicéron, *De natura deorum*.

O. : Cicéron, *Orator*.

P.E. : Eusèbe, *Préparation Evangélique*.

P.H. : Papyrus d'Herculanum.

Phys. : Aristote, *Physique*.

P.P.F. : *Poetarum philosophorum fragmenta*, H. Diels éd., Berlin, 1901.

S.V. : Epicure, *Sentences vaticanes*.

Smith : M. Smith, 1993.

T : Cicéron, *Tusculanes*.

T et J. : Hésiode, *Les travaux et les jours*.

INDEX DES NOTIONS

L'Index des notions et celui des noms propres ne prétendent pas être exhaustifs. Ils reprennent les occurrences qui nous ont semblé les plus importantes.

A

Absurde 18.
 Accidents 49.
 Action droite 165.
 Adèlon 198.
 Affections 78.
 Air 62, 146.
 Aisthèsis 74.
 Akatalèpton 198.
 Ame du monde 157.
 Ame 61, 64, 65, 70, 109, 156, 171, 174, 176, 209.
 Amitié 33, 34, 91, 97.
 Amour 92.
 Analogie 80, 165.
 Anima 63.
 Animal 42, 159.
 Animaux 160.
Animus 63.
 Apathie 22.
 Aphasia 21.
 Aphasie 21, 184.
 Aponie 89.
Aporoi logoi 122.
 Apraxie 37, 77.

Ascèse 9.
 Assentiment 127, 130, 133, 134, 191, 200, 210, 221.
 Assimilation à Dieu 202.
Ataraxia 21.
 Ataraxie 22, 89, 218-220.
 Atome 45-49, 53.
 Atomes 43, 44, 46, 52, 54, 56-58, 64, 88.
 Atomisme 40, 46, 70.
Axiōma 119.

B

Beauté morale 108, 159.
 Bien 16, 20, 166, 167, 189.
 Biens extérieurs 166.
 Biens 166.
 Bonheur 7, 97, 167, 219.

C

Canonique 34, 35, 39, 65, 192.

Casuistique 107.
 Cataleptiques 129.
 Catastématique 89.
 Cause 152.
 Causes 105, 141, 151, 208.
 Cercle des Scipions 108.
 Cérémonies religieuses 31.
 Chagrin 89, 174, 175.
 Choix 169.
 Choses premières selon la nature 161, 203, 204.
 Cinétiques 88.
 Cité 22, 97.
Clinamen 51-54, 69, 71, 72.
 Compréhension 127, 133, 134, 221.
 Conflagration 149, 150.
 Connaissance 73, *passim*.
 Convenable 163.
 Convenables 161, 164, 165, 177.
 Convention 98.
 Cosmopolis 178.
 Cosmopolitisme 222.
 Courage 94, 95.
 Crainte 174.
 Critère 41, 132.

D

Désagrégation 58.
 Désir 90, 93, 174.
 Destin 71, 111, 151, 154, 155.
 Déterminisme 63, 69, 208.
 Devoirs 109, 110.

Dialectique 107, 114-116, 122.
Diaphônia 217.
 Dieu 16, 19, 33, 59, 80, 81, 103, 111, 127, 138, 141, 143, 147, 151, 205.
 Dissidence 36.
Divisio carneadia 7, 203, 204.
 Divination 105, 107, 110, 154, 155, 206, 207.
 Douleur 34, 89, 94, 158, 203.
 Droit naturel 95.

E

Ecole épicurienne 29.
 Ecole péripatéticienne 10.
 Ecole philosophique 6, 8, 9, 27, 31, 37, 109.
 Education 30.
Ekpurôsis 139.
 Eléments 62, 140.
 Embrasement 156.
Ennoia 164.
 Epicurisme 36, *passim*.
Epimarturêsis 82.
Epochè 190, 192, 196, 210, 211, 217, 220.
 Epoque hellénistique 5.
 Espace 45, 105.
 Eternel retour 150.
 Ether 140.
 Ethique 18, 33, 35, 39, 83,

85-87, 106, 113, 123, 158, 159, 201.
Eulogon 193, 194.
Eupatheiai 172.
 Evidence 212.

F

Feu 62, 63, 139, 140, 145, 146, 150.

G

Goût 68.
 Grande année 150.

H

Hasard 71.
Heteroiôsis 128.
Hexis 145.
Hormè 146, 173, 193, 194.

I

Idiôs poion 138.
Impetus 159, 173.
 Incorporels 117, 118, 120, 149.
 Indémontrable 125.
 Indétermination 54.
 Indiens 14.
 Indifférence 16, 18.

Infini 55, 56.
 Intermondes 57, 59.
 Invisible 42.
 Isonomie 57.
 Isosthénie 18, 19, 75, 77, 190.

J

Justice 94-96, 202.

K

Kanôn 78.
Katègorèmata 119.
Kathèkon 163.
Katorthôma 165.

L

Langage 41, 118, 157.
Lekton 117, 119.
 Liberté 55, 69, 151, 153, 154, 177, 207.
 Lieu 45.
 Linguistique 105, 107, 117.
 Logique 39, 113, 114.
 Logos 58, 75, 114, 118, 128, 157, 167.
 Loi 96, 219.
 Lumière 157, 197.

M

Malin génie 198.
 Matière 46, 56.
 Mémoire 67, 68, 79, 126, 134.
 Minima 46, 47, 49, 52.
 Miroir 66, 86.
 Modèle conjonctif 123.
 Modes 218.
 Monde 43, 55, 58, 60, 84, 107, 111, 138, 143, 145, 147, 150, 154.
 Monisme 173.
 Mort 16, 34, 64.
Mos maiorum 108.
 Mouvement 72, 82, 87.
 Moyen-stoïcisme 108.
 Musique 38, 107.
 Mythologie 70, 205, 210.

N

Nature 7, 44, 58, 85, 89, 98, 111, 137, 142, 144, 161, 163, 167, 177, 219.
 Nécessité 70, 71.
 Néopyrrhonisme 13, 18, 215.
Nomos empsuchos 98.

O

Odorat 69.
Officium 163.

Oikeion 129.
Oikeiôsis 86, 106, 111, 160, 164, 178, 201, 214.
Oikeiotès 160.
On 117.
 Onomatothète 98.
 Opinion 17, 79, 81, 106, 133, 175, 177, 210.
 Organes 60.

P

Pai deia 40.
 Papyri 35, 37, 101.
Parrhèsia 30.
 Passion 106, 172, 174, 175.
Pathos 86.
 Personne 110.
Phantasia 127-129.
Phantasma 128.
 Phénomène 18.
Phusis 146, 156, 194.
 Physique 34, 35, 39, 40, 75, 83, 87, 107, 110, 113, 136.
Pithanos 129, 199, 200.
 Plagiat 37.
 Plaisir 34, 85, 88, 89, 91, 93, 95, 174, 203.
 Plantes 159.
Pneuma 105, 128, 152, 155.
 Précepte 176, 177.
 Prédicat 119, 122.
 Préférables 162.
 Prénotion 78, 79, 81, 103, 142.

S

Présent 148.
 Principe 84, 138, 139, 145.
 Probabilisme 196, 199, 220.
Procedens 176.
Prokoptôn 176.
Prolèpsis 81, 135.
 Propositions 119, 123.
 Propriété 48.
 Providence 60, 80, 135, 136, 155, 206.
 Prudence 93-95, 171.
 Pulsion vitale 23 (voir *hormè*).
 Pyrrhonisme 13, 18, 21.

Q

Quarta natura 62, 63.

R

Raison 143, 173, 175, 214.
 Raisonnement hypothétique 125.
 Raisons séminales 151.
 Représentation 75, 77, 94, 105, 120, 127, 129-132, 134, 166, 188, 189, 191, 192, 197, 199, 212, 217, 218.
 Rêve 67.
 Rhétorique 38, 107, 114, 115.
 Rois 98.

Sage 7, 71, 92, 94, 97, 110, 112, 120, 121, 130, 133, 134, 136, 155, 162-165, 169, 176-178, 180, 210.
 Scepticisme 13, 18, 20, 37, 68, 77, 190, 209, 212, 216, 217, 219, 220.
 Scholarque 8, 30, 36.
 Sensation 41, 65, 74, 76-78, 82, 83, 87, 133.
 Simulacre 66-71, 75, 76, 78, 80, 92.
Skopos 169.
 Soleil 19, 73, 84, 103.
 Sommeil 80.
 Sophistes 96.
 Sorite 122, 190, 205.
 Souffle 62, 146.
 Stoïcisme 58, 101, *passim*.
 Substrat 138.
 Suicide 168.
 Syllogisme 109, 125, 142, 144, 205.
 Sympathie 66, 111.
 Système 112.

T

Technè 38, 136, 168, 204, 206.
Telos 15, 168, 169, 203, 204.
 Tempérance 94, 95.

Temps 49-51, 105, 147-
150.

Tendances 166.

Teresis biotikè 219.

Tetrapharmakos 34.

Théodicée 144.

Théologie 140, 141.

Ti117.

Tonos 146.

Toucher 76.

Transcendance 7, 110, 137.

Tripartition 39, 40, 112.

Tropes 218.

Tupos 79.

Tupôsis 128.

U

Utilité 166.

V

Vérité 41, 73, 80, 121, 189.

Vertu 103, 165-167, 170,
171.

Vertu 90, 94, 144, 158.

Vide 43-45, 83.

Vision 76.

Vitesse 52, 67.

Voix 68, 118.

Volonté 65, 69, 70, 72, 173,
208, 209.

Vue 80.

INDEX DES NOMS PROPRES

A

Académie 9, 116, 181, 183.

Aegae 216.

Aelius Tubero L. 216.

Alesse F. 109.

Alexandre d'Aphrodise 154.

Alexandre 5, 6, 14, 16, 221.

Anaxagore 44.

Anaxarque 16.

Ancienne Académie 213,
215.

Antiochus d'Ascalon 181,
185, 213-215.

Antipater de Tarse 107, 108,
169, 170, 198.

Apollodore 25.

Arcésilas 37, 77, 130, 181,
182, 184-187, 191, 198.

Aristoclès de Messène 17,
218.

Ariston de Céos 10.

Ariston de Chio 103, 121,
162, 171.

Aristote 5, 6, 17, 26, 45, 50,

51, 54, 59, 85, 109, 116,
143, 156, 183, 202.

Arius Didyme 221.

Athènes 28.

Athénodore 179.

Aulu-Gelle 123, 153.

B

Barnes (J.) 213.

Besnier (B.) 211.

Bréhier (E.) 117.

Brochard (V.) 20.

Brunschwig (J.) 21, 123.

Burnyeat (M.) 20.

C

Callisthène 17.

Calpurnius Piso (L.) 37, 99.

Camus (A.) 18.

Carnéade 7, 73, 106, 122,
142, 151, 168, 170, 181,

182, 185, 191, 195-198, 202, 210, 214, 222.
 Caton l'Ancien 195.
 Caton le Jeune 178.
 Catulus le Jeune 210.
 Chérestre 25.
 Chrysippe 10, 103, 104, 106, 113, 115, 116, 122, 125, 132, 144, 146, 147, 149, 152, 154, 158, 167, 171, 196.
 Cicéron 7, 28, 56, 84, 86, 90, 95, 97, 115, 128, 130, 153, 181, 196, 221.
 Clay (D.) 31, 32.
 Cléanthe 103, 105, 113, 127, 141, 142, 171, 177.
 Clinomaque 16.
 Clitomaque 181, 182, 209.
 Cnossos 216.
 Colotès 37, 77.
 Conche (M.) 16, 18-20, 49, 52, 58, 90.
 Cossuta (F.) 18.
 Couissin (P.) 191.
 Crantor 193.
 Cratès 102, 182.
 Critolaos 195.
 Cyniques 11, 15, 30, 91, 115, 179.
 Cyrénaïques 85, 88.

D

Daraki (M.) 141.
 Decleva Caizzi (F.) 216.

Delphes 207.
 Démétrius Lacon 49.
 Démocrite 16, 37, 44, 46-48, 51, 65, 70, 77, 103.
 Denys d'Héraclée 158.
 Diodore Cronos 102, 116, 121.
 Diogène d'Énoanda 53, 66, 99.
 Diogène de Babylone 106-108, 167, 168, 195.
 Diogène de Sinope 11.
 Diogène de Tarse 106.
 Diogène Laërce 92, 102, 103, 113, 218.
 Dorandi (T.) 101, 182, 210.
 Droysen O.-G.) 5.

E

Enésidème 14, 215, 216, 218.
 Epictète 111, 133-135, 153, 154.
 Epicure 25, 30-32, 43, 44, 46-49, 51, 52, 54, 62, 65, 73, 80, 89, 94, 222.
 Euclide 16.

F

Ferrary (J.-L.) 201.
 Flashar (H.) 11.
 Follet (S.) 17.

G

Galien 110.
 Gigante (M.) 30.
 Glucker Q.) 8, 182, 211.
 Goldschmidt (V.) 118, 131, 147, 154, 161.
 Görler (W.) 16, 19, 184, 193, 209, 211, 216.
 Gracchus 178.

H

Hadot (P.) 9.
 Héraclite 27, 217.
 Hérillos 103.
 Hermarque 27.
 Hérodote 35.
 Hésiode 25, 186.

I

Idoménée 28.

J

Jardin 8, 28, 31, 32, 46, 73, 78, 86.

K

Kany-Turpin (J.) 62.

L

Lacyde 182.
 Lampsaque 27.
 Leonteus 27, 31.
 Leontion 31.
 Leucippe 51.
 Lévy (C.) 203, 209.
 Long (A.A.) et Sedley (D.N.) 42, 53, 72, 76, 83, 135, 137, 152, 208.
 Longo Auricchio (F.) 36.
 Lucrèce 26, 42, 47, 48, 51-53, 56, 61, 63, 66, 68, 72, 77, 81, 92, 99.
 Lucullus 126, 132, 213.
 Lycon 10.
 Lynch (J.-P.) 8.

M

Marc Aurèle 111, 178, 180.
 Melissos 19.
 Métrodore de Chio 77.
 Métrodore de Stratonice 210.
 Métrodore de Lampsaque 27, 31, 36, 211.
 Mochos de Sidon 46.
 Montaigne 220.
 Mytilène 27.

N

Nausiphane 14, 26.

Néoclès 25.
Nouvelle Académie 198.

O

Oropos 195.

Panétius 108, 109, 113,
155, 170.

Patron 28.

Pausanias 15.

Phéniciens 102.

Philodème 10, 30, 37, 38,
76, 83, 99.

Philon d'Alexandrie 142,
218.

Philon de Larissa 181, 182,
210-213, 216, 217.

Platon 6, 9, 26, 45, 50, 59,
85, 109, 110, 116, 143,
154, 156, 181, 183, 185,
187, 188, 196, 202.

Plotin 117.

Plutarque 37, 115, 142,
143, 147, 153, 221.

Polémon 102, 182, 193,
213, 214.

Polygnote 102.

Portique 86, 102, 104, 108,
116, 147, 151, 156.

Posidonius d'Apamée 46,
110, 113, 158.

Pyrrhon 5-7, 13-16, 18, 22,
184, 187, 216, 222.
Pythoclès 35.

R

Reale (G.) 16.
Rutilius Rufus 115.

T

Tepedino Guerra (A.) 36.
Themista 27.
Théophraste 10, 31, 184,
185.
Timocrate 27, 28, 36.
Timon de Phlionte 14.

Timon 15, 17, 19, 20, 27,
215, 216. X

Torquatus 40, 87, 95. Xénocrate 26, 182, 183,
213.
Xénophane 19.

V

Virgile 38.

W

Weische (A.) 184.

Zénon d'Elée 19.
Zénon 101-104, 113, 114,
116, 124, 127, 130, 132,
142, 147, 154, 158, 168,
171, 174, 178, 214.

Table

<i>Introduction</i>	5
---------------------------	---

I. PYRRHON ET LA RÉVÉLATION SCEPTIQUE

Vie de Pyrrhon, 14. – Pyrrhon et l'indifférence du monde, 16. – Une « parole de vérité », 19. – Les limites de l'apathie, 22.	
---	--

II. ÉPICURE ET L'ÉPICURISME

1. Épicure et son école	25
Vie d' Épicure , 25. – L'école épicurienne, 29. – L' œuvre d'Épicure , 32. – L'épicurisme après Épicure, 36.	
2. L'épicurisme	39
Un système philosophique ?	39
a. La physique	40
Le projet et la méthode, 40. – L'atome et le vide, 43. – De l'atome aux réalités sensibles, 48. – Le mouvement et le <i>clinamen</i> , 51. – L'infini et les mondes, 55. – Les dieux, 59. – L'âme humaine, 61.	
b. La théorie de la connaissance (ou canonique)	65
La sensation et la volonté, 65. – Volonté et liberté, 69. – Connaissance et vérité, 73. – La prénotion, l'opinion et la méthode scientifique, 79.	
c. L'éthique	85
Le plaisir, principe de l'éthique épicurienne, 85. – La clas-	

sification des désirs et les vertus, 90. - L'Épicurien dans la cité, 97.

III. LE STOÏCISME

1. Brève histoire du stoïcisme hellénistique 101
2. La doctrine 112
 - Les parties du système 112
- a. La logique 114
 - La rhétorique, 114. - Le statut de la dialectique, 115. - La linguistique, 117. - La vérité des propositions, 119. - Le « modèle conjonctif », 123. - Les raisonnements hypothétiques, 124. - Principes de la théorie de la connaissance, 126. - La représentation, 127. - L'assentiment, 133. - Le devenir des représentations, 134.
- b. La physique 136
 - Nature et monde, 138. - La théologie, 140. - Le principe actif dans le monde, 145. - Temps et cycles du monde, 147. - Le destin et la liberté, 151. - La divination, 154. - L'âme, 155.
- c. L'éthique 158
 - L'impulsion initiale, 159. - « Les choses conformes à la nature » et les « convenables », 161. - Les biens et le Bien, 166. - La vertu du sage, 170. - Les passions, 172. - Les préceptes, 176. - La cité de tous les hommes, 178.

IV. LA NOUVELLE ACADÉMIE ET LE NÉOPYRRHONISME

1. La Nouvelle Académie 181
 - Académie ou Académies ?, 181. - Les sources du doute académique, 184. - Le problème gnoséologique dans l'Académie, 188. - L'*epochè* selon Arcésilas, 190. - Vie de Carnéade, 195. - Carnéade et le problème de la connaissance, 195. - Difficultés inhérentes à la représentation « persuasive », 200. - Carnéade et l'éthique, 201. - La physique, 204. - Les disciples de Carnéade, 209. - Les innovations de Philon de Larissa, 211. - Antiochus d'Ascalon, 213.

2. Le néopyrrhonisme 215

<i>Conclusion</i>	221
<i>Bibliographie</i>	223
<i>Chronologie</i>	235
<i>Abréviations</i>	237
<i>Index des notions</i>	239
<i>Index des noms propres</i>	247

Composition réalisée par COMPOFAC - PARIS

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR **BRODARD ET TAUPIN**

Usine de La Flèche (Sarthe)

LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE - 43, quai de Grenelle - 75015 Paris.

ISBN : 2 - 253 - 90537 - 2