



HAL
open science

L'usage du terme *sumpatheia* dans les écrits épicuriens

Annie Hourcade Sciou

► **To cite this version:**

Annie Hourcade Sciou. L'usage du terme *sumpatheia* dans les écrits épicuriens. Thierry Belleguic; Jean-Pierre Cléro. Les discours de la sympathie, 2, Hermann, pp.25-36, 2014, Enjeux philosophiques et migrations conceptuelles. hal-01755267

HAL Id: hal-01755267

<https://hal.science/hal-01755267>

Submitted on 30 Mar 2018

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

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

L'usage du terme *sumpatheia* dans les écrits épicuriens

Le terme grec *sumpatheia* relève essentiellement du champ lexical de la biologie. Alors que la conception stoïcienne du *cosmos* comme un être vivant est parfaitement compatible avec l'usage du terme – la notion de *sumpatheia* joue d'ailleurs un rôle de premier plan dans la cosmologie stoïcienne – on peut s'interroger sur la pertinence du recours à la notion de *sumpatheia* au sein de l'univers mécanique, discontinu et non téléologique de l'atomisme épicurien.

Le terme apparaît pourtant, à plusieurs reprises, tout particulièrement dans la *Lettre à Hérodote* ainsi que dans la *Sentence Vaticane* 66. La lecture de ces textes conduit à formuler le constat suivant : le terme *sumpatheia*, chez Épicure, est polysémique et exemplifie trois conceptions fondamentales et sans doute originelles de la notion de *sumpatheia*, ce qui contribue à conférer aux écrits d'Épicure un statut privilégié et un intérêt certain dans le cadre d'une première approche de la notion de sympathie.

Les trois usages distincts du terme *sumpatheia* ou de ses dérivés (le verbe *sumpathein* ou l'adjectif *sumpatthes*) sont les suivants :

- 1) La *sumpatheia* conçue comme communauté d'affects sans que cette *sumpatheia* n'implique une transmission des affects par contact. Cette première conception est celle qu'Épicure développe dans sa théorie des simulacres et des particules, sa portée est épistémologique : elle permet que la sensation à distance soit néanmoins saisie d'une chose une. Même si elle est associée, par Épicure, au caractère évident de la sensation, la *sumpatheia* présente un caractère non évident ; elle est donc inférée, et cela, au moyen de la méthode scientifique épicurienne d'élimination.
- 2) La *sumpatheia* conçue comme le fait de pâtir ensemble en raison d'une transmission, qu'elle soit ou non réciproque, des affects, par le biais d'un contact. Cette deuxième conception, qui peut parfois d'ailleurs recouper partiellement la première, caractérise le type de rapports à l'œuvre au sein du composé somato-psychique qui constitue par là-même un tout. Parce que nous l'expérimentons de manière évidente, cette *sumpatheia* a, dans l'épistémologie épicurienne, valeur de signe ;

en cela, elle permet de passer de l'évident au non-évident, et fournit un argument déterminant contre ceux qui prétendent que l'âme est incorporelle.

- 3) La *sumpatheia* ou, plus précisément, le *sumpathein* comme acte qui consiste à délibérément provoquer en soi-même un certain état affectif semblable à celui qui affecte l'ami. En ce dernier sens, le *sumpathein* n'est pas le résultat d'une transmission d'affects, en cela, il s'apparente davantage au premier sens de *sumpatheia* comme communauté d'affects. Il s'en distingue néanmoins dans la mesure où cette *sumpatheia* ne caractérise pas un mécanisme, comme cela était le cas dans la théorie des simulacres, mais est littéralement provoquée par celui qui en prend l'initiative. En ce sens, la *sumpatheia* n'est ni inférée au terme d'un raisonnement, ni donnée en vertu de son caractère évident, elle est *produite* par l'activité de l'âme. Le recours à la *sumpatheia* quitte alors le champ théorique pour accéder à une dimension pratique et éthique et constitue le signe qu'il y a des choses qui dépendent de nous, comme le fait d'instaurer une communauté d'amis. Elle a aussi, et peut-être surtout, nous le verrons, valeur d'exercice à visée éthique.

I. LE RÔLE DE LA *SUMPATHEIA* DANS LA THÉORIE DES SIMULACRES ET DES PARTICULES

Le texte dans lequel le terme *sumpatheia* ou ses dérivés apparaît de manière privilégiée est la *Lettre à Hérodote*. Plus précisément, Épicure réserve strictement son usage à l'explication des mécanismes de la sensation. En outre, précisons que la *sumpatheia* est impliquée exclusivement dans l'exposé par Épicure des mécanismes de la sensation à distance : vision, audition, olfaction. En revanche, la *sumpatheia* n'intervient jamais pour rendre compte des rapports entre les atomes dans le vide, ou au sein même des corps solides inanimés ; elle n'intervient pas, non plus, dans le cadre de l'explication des phénomènes astronomiques ou météorologiques.

Je voudrais tout d'abord insister sur un aspect de la théorie des simulacres qu'une attention à la notion de *sumpatheia* contribue à mettre en relief : les simulacres doivent être considérés comme des parties du corps solide, voire comme un mode d'existence de ce corps solide, mode d'existence qui diffère simplement par le degré de densité atomistique et par la vitesse de déplacement des atomes. Ce qui est remarquable, c'est que cette libération d'atomes qui se détachent en permanence de la surface des corps ne se fait pas de manière désordonnée, la règle qui y préside est cette *sumpatheia* que le simulacre entretient avec le solide dont il émane.

En ce sens, la *sumpatheia* n'implique pas une transmission, par le corps émetteur, d'une qualité (forme ou couleur), mais plutôt une conservation, par le simulacre, de ces qualités. En termes phénoménaux, le simulacre préserve – le terme revient à plusieurs reprises en association avec celui de *sumpatheia* (Épicure, *Lettre à Hérodote* (*Hdt*) 50 et 52) – la même couleur et la même forme que le corps composé dont il émane car il est lui-même une simple partie de ce corps composé. En termes atomistiques, le simulacre préserve la position (*thesis*) et l'arrangement (*taxis*) (*Hdt* 48) qui étaient ceux des atomes lorsqu'ils étaient encore agrégés au solide¹.

La *sumpatheia* caractérise donc les rapports à l'œuvre entre le corps solide et le simulacre qui en émane, entre les différents simulacres qui sont émis successivement par le corps composé, ou dans le cas de l'audition entre les différentes particules (*Hdt* 52), enfin, par dérivation, entre le corps solide émetteur et celui qui en a la sensation (*Hdt* 53)².

Si elle caractérise un rapport, cependant, la *sumpatheia* n'implique pas un contact. La théorie des atomes considérant qu'il ne peut y avoir d'action sans contact entre deux corps, cette co-affection mutuelle ne peut être comprise que comme une *communauté* d'affection qui, de proche en en proche, conduit du corps émetteur à celui qui est le siège de la sensation ou, dans l'autre sens, permet de remonter, pour celui qui sent, des simulacres ou particules au corps émetteur qui les émet. En ce sens, la *sumpatheia*, la co-affection mutuelle, en ce qu'elle permet la préservation des caractères depuis le corps émetteur jusqu'à celui qui sent, autorise Épicure, en dépit de l'absence de contact direct entre le corps émetteur et l'organe sentant, en dépit également de la multiplicité des simulacres ou particules, à parler d'unité et de continuité à propos du mécanisme de la vision (*Hdt* 50) et de l'audition (*Hdt* 52). Ce qui explique également pourquoi, dans le cadre de la vision, nous percevons une image (*phantasia*) une – et non une multiplicité de simulacres – ce qui permet également de rendre compte

1. À propos de ces notions de *thesis* et de *taxis*, je renvoie à ce passage célèbre de la *Métaphysique* A IV 985b4 (67A6 Diels-Kranz (DK) dans lequel Aristote souligne que, selon les atomistes (Leucippe et Démocrite), les différences sont les causes de toutes choses. Ces différences sont la figure (*skhèma*), l'ordre (*taxis*) et la position (*thesis*), passage dans lequel Aristote a recours, pour illustrer son propos, à la fameuse comparaison avec les lettres.

2. On peut citer en ce sens l'analyse d'Edward Lee, « The Sense of an Object: Epicurus on Seeing and Hearing » chapter two, P. K. Machamer, R. G. Turnbull (edd.), *Studies in Perception. Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Columbus, Ohio State University Press, 1978, p. 27-59, p. 33 : « The *sumpatheia pros allelous* of the many varying parts of the sound is that coherence, continuity, or subtle affinity among them all that attests to their production in some continuous single session of sound-emission ». Je renvoie également à l'ensemble de l'étude de Domenico Lembo, « TUPOS e SUMPAQEIA in Epicuro », *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 24, n.s., 12, 1981-1982, p. 17-67.

de la perception d'un corps en mouvement, la *sumpatheia* autorisant qu'une série discontinue de simulacres différents les uns des autres, mais néanmoins en «sympathie», restituent, par un effet cinématographique, l'image d'un mobile qui sera perçu comme unique.

Si la *sumpatheia* désigne ce rapport qui existe entre l'objet perçu, les simulacres et celui qui perçoit, elle n'en est pourtant pas sa condition de possibilité. Ce qui permet cette *sumpatheia* sans contact, ce qui en constitue par conséquent la cause, ce sont deux qualités liées du simulacre : la finesse et la vitesse de déplacement qui est une conséquence de cette finesse (*Hdt* 46). Ces deux qualités sont fondamentales dans la mesure où on en retrouve mention, non plus appliquée aux simulacres mais aux atomes psychiques eux-mêmes, dans le cadre du rapport âme/corps, aspect sur lequel je reviendrai. C'est précisément parce que les simulacres se déplacent très rapidement en vertu de leur finesse 1) qu'ils sont très nombreux et forment donc un flux très dense quoique discontinu (*Hdt* 50) ; 2) que les atomes qui les composent préservent leur ordre et leur position. C'est en ce sens également que le simulacre, notamment en raison de sa finesse, subit peu de chocs, trouve partout un passage et n'enregistre par conséquent pas ou très peu de distortion par rapport au corps émetteur. Pour les mêmes raisons, il trouve un chemin dans l'organe des sens approprié. On le voit, la finesse du simulacre permet l'établissement d'une *sumpatheia* entre les différentes entités en jeu dans le mécanisme de la sensation et garantit que la sensation puisse être considérée comme un rapport direct et unifié avec l'objet perçu³.

C'est là ce qui permet à Épicure d'associer *enargeia* et *sumpatheia* : impression évidente et co-affection (*Hdt* 48). On mesure le rôle joué par la *sumpatheia* au sein même de l'épistémologie épicurienne. C'est parce qu'il y a des co-affections que l'on peut effectivement parler du caractère évident des sensations, ce qui autorise Épicure à considérer la sensation comme un critère.

Notons cependant que la *sumpatheia* ne présente en aucun cas elle-même un caractère évident. Il s'agit d'une hypothèse, mais cette hypothèse n'est pas contestée si on lui applique la méthode épicurienne d'élimination⁴. Le raisonnement est le suivant : si la *sumpatheia* n'existe pas, n'existe pas non plus la reconnaissance sensorielle (*epaisthêsis*), or, il y a reconnaissance

3. Voir tout particulièrement les développements de Fritz Jürrs, *Die Epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin, Akademie Verlag, 1991, p. 40-sq.

4. Cf. Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 211-216; Philodème, *De signis*, 11, 32-12, 31. Voir notamment les développements d'Elisabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984, p. 144-sq.

sensorielle, donc l'hypothèse de la *sumpatheia* n'est pas contestée par l'expérience (*Hdt* 48) et doit donc raisonnablement être considérée comme la cause même de la reconnaissance sensorielle (*Hdt* 53).

II. LA *SUMPATHEIA* CARACTÉRISANT LES RELATIONS AU SEIN DU COMPOSÉ ANIMÉ

La réflexion épicurienne, dans les paragraphes 63 et 64 de la *Lettre à Hérodote*, porte toujours sur la sensation, le but étant de décrire et d'expliquer, cette fois, les mécanismes qu'elle met en œuvre au sein même du composé somato-psychique. Une première remarque : l'usage du terme *sumpatheia* par Épicure a essentiellement pour fonction de suggérer qu'il convient de considérer que ce qui sent, ce n'est pas l'âme indépendamment du corps ou le corps indépendamment de l'âme, mais au contraire que le vivant, en dépit de son caractère composé, doit être considéré comme un tout cohérent⁵. L'idée qui peut en effet être retenue, lorsqu'Épicure évoque cette capacité qu'a la partie sans nom de l'âme d'être « co-affectée (*sumpatheis*) avec le reste de l'agrégat » (*Hdt* 63), est que toutes les « parties » du composé sont d'une façon ou d'une autre affectées par l'élément extérieur : le simulacre par exemple dans le cas de la sensation, la blessure dans le cas de l'affection.

Le sens de l'adjectif « co-affecté » est ici assez proche de celui de *sumpatheia* dans les paragraphes précédents, il s'agit là encore de pâtir de concert sans qu'une interaction ne soit nécessaire. La différence néanmoins réside dans le fait qu'il n'y a pas simplement « préservation » des qualités mais bien « transmission » d'une manière ou d'une autre, par contact direct, par le biais des simulacres ou des particules, des qualités du corps senti au composé somato-psychique sentant. La sensation est bien conçue classiquement comme une altération et cette altération touche de fait toutes les parties du composé, précisément parce qu'il constitue un tout.

L'idée que l'âme est répartie « à travers le tout » *par'holon* (*Hdt* 63), néanmoins, invite à préciser cette conception conférant à l'âme, et plus particulièrement à la partie de l'âme sans nom, un statut privilégié dans la sensation. Cette capacité qu'a l'âme d'être plus ou moins co-affectée est corrélative de la finesse et par conséquent de la vitesse de ses éléments. Finesse et vitesse sont ainsi, là encore, conditions de possibilité de la *sumpatheia*, même s'il ne s'agit plus de parler ici de subtilité du composé

5. Voir Christopher Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 50-sq.

comme cela était le cas pour le simulacre, mais de subtilité des atomes eux-mêmes⁶.

Apparaît sans doute ici le deuxième sens de la *sumpatheia* qui doit dans ce cas être comprise comme une interaction entre les entités en présence dont témoigne le recours à la notion de contiguïté (*homourêsis*) (*Hdt* 64)⁷. Cette interaction peut s'établir entre la partie de l'âme sans nom, l'esprit pour Lucrèce, et le corps par l'intermédiaire de l'âme comme en témoigne un texte de Lucrèce (III 152-154). Cette interaction s'établit également dans le sens corps-âme, ou pour être plus précis dans le sens des atomes psychiques répartis dans l'ensemble de l'agrégat, au contact direct, par conséquent des atomes somatiques, vers ce qu'Épicure désigne par cette partie de l'âme plus subtile encore qu'est l'esprit. La sensibilité est bien corrélative de la finesse des atomes psychiques – le cadavre n'a plus de sensation. Les atomes psychiques, parce qu'ils sont fins, sont aisés à mouvoir et ils transmettent ce mouvement aux atomes plus mobiles encore de la partie sans nom de l'âme : l'esprit. La co-affection prend alors le sens de la transmission par contact d'un mouvement dont l'origine est extérieure. Je renvoie en ce sens à Lucrèce (III 168-174)⁸.

Par-delà la complexité des rapports à l'œuvre dans le composé somato-psychique que je me contente de signaler brièvement ici, la *sumpatheia* trouve peut-être ici son rôle le plus important au sein du système épicurien. La constatation en effet de l'existence de cette interaction fournit un

6. Sur le rapprochement entre caractéristiques du simulacre et caractéristiques des atomes de l'âme, voir l'étude d'Arnaud Macé, « La vitesse de la pensée, sur la pensée épicurienne de la co-affection » in Th. Bénatouïl, V. Laurand, A. Macé (edd.), *L'Épicurisme antique*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 119-165, p. 137-sq.

7. Christof Rapp, « Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided », in R. A. H. King (éd.), *Common to Body and Soul*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2006, p. 187-208, p. 192.

8. Comme le signalent Long et Sedley dans la note en regard de ce passage de Lucrèce (A. Long, D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig, P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 142, n. 1), on peut ménager ici un rapprochement avec l'usage stoïcien de *sumpaskhein* (Némésius, 78, 7-79, 2) « Cléanthe dit : "[...] L'âme interagit (*sumpaskhei*) avec le corps quand celui-ci est malade et qu'il est blessé, et le corps avec l'âme : quand elle éprouve de la honte, il rougit, et quand elle éprouve de la crainte, il pâlit ». Peut-on néanmoins considérer que le sens de la sympathie selon les stoïciens doit être compris en termes d'interaction ? Les choses ne sont pas si claires. Voir à cet égard l'étude de Valéry Laurand, « La sympathie universelle : union et séparation », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 2005, p. 517-535, p. 526, qui s'appuie notamment sur un texte d'Alexandre d'Aphrodise (SVF II 473) pour affirmer : « La véritable sympathie est celle du tout envers lui-même, elle n'est pas tant action des parties sur les autres qu'affection de l'ensemble des parties (co-affectées) par un tout agent. Le même souffle en effet, cause synectique (ou « sustentatrice »), c'est-à-dire qui maintient unie chacune des choses du monde, est en même temps celui qui maintient le tout de l'univers : c'est la raison agissant dans la matière du cosmos ».

argument déterminant pour soutenir le caractère corporel de l'âme⁹. Si l'on reprend les textes de Lucrèce et d'Épicure qui traitent de cette question, il apparaît que la *sumpatheia*, loin de constituer une hypothèse, présente un caractère évident dont chacun peut faire l'expérience immédiate: « nous voyons (*videmus*) » affirme Lucrèce (III 152) ; la capacité de l'âme d'agir et de pâtir présente un caractère évident ou manifeste (*enargôs*) selon Épicure (*Hdt* 67). En cela, la *sumpatheia* est un signe de ce qui est caché¹⁰ et qui pourra, à partir d'elle, être inféré, à savoir que l'âme est un corps.

III. LE *SUMPATHEIN* COMME EXERCICE À VISÉE ÉTHIQUE

Une seule occurrence du verbe *sumpathein* intervient dans la *Sentence Vaticane* 66 d'Épicure, elle pose un très grand nombre de problèmes. La sentence est la suivante: « Soyons en sympathie (*sumpathômen*) avec nos amis, non en nous lamentant (*ou thrênountes*), mais en méditant (*phrontizdotes*) ».

La première difficulté consiste à déterminer à quel propos nous sympathisons avec nos amis. Plusieurs hypothèses ont été proposées, notamment celle selon laquelle il s'agit de sympathiser avec des amis morts dans la mesure où référence est faite à la lamentation, au chant funèbre, par l'usage de *thrênountes*¹¹. Dans ce cas, le verbe *sumpathein* ne peut être compris qu'en un sens purement métaphorique dans la mesure où, selon la doctrine épicurienne, un mort n'ayant plus de sensation ni de sentiments, toute sympathie au sens strict du terme, s'avère en ce sens impossible. Une deuxième hypothèse consiste à considérer qu'il s'agit de partager les sentiments de ceux qui, parmi nos amis, sont touchés par

9. Sur la question de la dissolution de la sympathie entre âme et corps, voir Philodème, *De morte*, col. 8.

10. Cf. *Hdt* 38, passage dans lequel Épicure nous invite à « observer toutes choses d'après nos sensations, et de façon générale, d'après nos présentes focalisations, soit de la pensée, soit de n'importe lequel des critères, et pareillement d'après les affections qu'il y a en nous, afin que nous ayons une base pour nos inférences sémiotiques au sujet de l'évidence attendue et du non-évident ».

11. Voir Karl Wotke, Hermann Usener, « Epikurische Spruchsammlung », *Wiener Studien*, 10, 1888, p. 175-201, p. 185 n. 5: « *sumpathômen tois philois* kann hier nicht von Bezeugung der Theilnahme an der Trauer von Freunden gesagt sein. Wären die *philoi* Leidtragende, so hätte Epikur nicht *phrontizdotes*, sondern *sôphronizdotes* geschrieben »; voir aussi Theodor Gomperz, « Zur epikurischen Spruchsammlung », *Wiener Studien*, 10, 1888, p. 202-210, p. 209; Cyril Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926 (reprint edition, Westport, Hyperion Press), p. 386: « Usener is probably right in holding that this fragment cannot refer to sympathy with living friends (*thrênountes* is against that), but to feeling for friends who are dead. The true Epicurean will not idly lament their death, but meditate on their lives ». Bailey renvoie à la fin de la *Maxime Capitale* 40 qui affirme que dans une communauté d'amis on ne se lamente pas de la mort de l'ami comme si son sort suscitait la pitié; cf. également le commentaire de J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris, Minuit, 1975, p. 539.

le deuil¹². Enfin, dernière hypothèse, il est possible de considérer qu'il s'agit, de manière plus large, de sympathiser avec ceux de nos amis ou compagnons qui éprouvent l'angoisse de la mort. Le but serait, dans ce cas, pour Épicure, de caractériser la réflexion collective sur la mort au sein même de la communauté épicurienne. On se rapproche, dans ces deux dernières hypothèses, du sens moderne de la sympathie.

La deuxième difficulté consiste à déterminer si le verbe *sumpathein* doit être compris au sens de « communauté de sentiments » ou au sens de « transmission de sentiments ». Il convient ici de rappeler que Démocrite lui-même, si l'on se fonde sur un témoignage fourni par Plutarque (68A77 DK), soutient que des simulacres s'échappent non seulement de la surface des choses (comme le soutiendra après lui Épicure) mais aussi des âmes qui sont ainsi susceptibles de transmettre à d'autres âmes les mouvements, les passions (*pathè*), les sentiments, qui les agitent. En ce sens, il serait possible, selon Démocrite, de supposer l'existence d'une forme de sympathie, voire de télépathie, par transmission des affects. Il est peu probable, cependant, que cela soit également le cas chez Épicure, comme Plutarque lui-même le souligne. De fait, on ne trouve nulle trace de ce type de sympathie dans les écrits d'Épicure, de Philodème ou de Lucrèce.

Si le *sumpathein* ne désigne donc pas une transmission de sentiments ou d'affects, s'il n'implique aucune interaction, on peut supposer qu'il renvoie à l'idée de communauté de sentiments. En ce sens, nous sympathisons avec nos amis parce que nous sommes troublés par les mêmes événements, les mêmes souvenirs, les mêmes images qu'eux. Le sens du *sumpathein* serait donc ici le même que cette *sumpatheia* qui fait que âme et corps pâtiennent ensemble parce qu'ils constituent un tout.

La forme même du verbe *sumpatthômen*, en ce qu'elle doit être comprise comme une exhortation, suggère, de manière sans doute un peu paradoxale, qu'il ne s'agit ici en aucun cas de concevoir le *sumpathein* comme une attitude de pure passivité. Bien au contraire, si Épicure nous exhorte à délibérément entrer en sympathie avec l'ami c'est que cela doit, d'une façon ou d'une autre, dépendre de nous¹³. Comment cela est-il possible ? C'est là

12. Pour cette hypothèse, voir notamment Marcel Conche, *Épicure. Lettres et Maximes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 264 n. 1 : « On comprendra, on approuvera même (cf. Plut. *Non posse*... 11101 ab = 120 Usener) le chagrin de ceux qui pleurent les morts ; on les aidera cependant non en gémissant, mais en méditant avec eux la leçon épicurienne sur la vie et la mort ». Voir aussi Carlo Diano, « Note epicuree », *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., 12, 1935, p. 61-86, p. 86 et Graziano Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1973, p. 154, qui propose la traduction suivante : « Partecipiamo alle sventure degli amici non con lamentazioni da funerale, ma dandoci da fare ».

13. Sur le caractère non naturel de l'amitié selon Épicure, voir notamment, Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux* I, 70 ; Lucrèce, V, 1019, cités par John M. Rist, « Epicurus on Friendship »,

sans doute que la notion de *sumpatheia* quitte le simple registre théorique qui était le sien dans la *Lettre à Hérodote* pour accéder à une dimension pratique. C'est en effet en tournant délibérément son esprit vers une image, par le biais de ce que les épicuriens nomment « focalisation de l'esprit sur une image » : (*phantastikè epibolè tès dianoias*) (*Hdt* 31) que l'homme peut faire en sorte que ses représentations ne soient pas causées de manière mécanique et nécessaire par ce qui l'entoure ou ce qui relève de sa propre nature, mais puissent aussi dépendre de lui. On peut poser l'hypothèse que ce *sumpatheîn* est non pas subi mais choisi en tournant délibérément son esprit vers la même image que celle qui provoque le trouble de l'ami en deuil ou de celui qui éprouve une angoisse face à la perspective de sa propre mort.

Le sens de *sumpatheîn* reste ainsi le même, il désigne une communauté d'affects issue de l'action d'un même corps extérieur soit par contact direct, soit par le biais d'un simulacre ou d'une particule, et non une transmission d'affects. La différence réside néanmoins dans le fait que cette action issue de l'extérieur n'est pas subie mais provoquée. Dans le cas de la communauté d'affects avec l'ami, seul l'esprit est concerné en ce qu'il suscite le simulacre de la personne morte ou celui de la mort redoutée, simulacre qui engendre, chez l'ami, le trouble, et qui produit dans l'âme de celui qui sympathise, le même effet. La différence réside bien entendu dans le caractère délibéré de la représentation chez le second, partiellement irrépressible chez le premier. La sentence exhorte donc à produire la *sumpatheia*, à délibérément provoquer, dans son âme, un trouble, une souffrance.

Le paradoxe est néanmoins le suivant, un tel choix délibéré de provoquer l'agitation de l'esprit ne va-t-il pas à l'encontre de la morale épicurienne dont la fin est, comme on le sait, l'*ataraxia*, l'absence de troubles, l'*apatheia*, et donc précisément le contraire de ce qui advient dans l'âme qui sympathise avec l'ami ? Les textes d'Épicure sont nombreux, ceux de Démocrite également, qui enjoignent au contraire de se détourner des images qui risquent d'engendrer l'agitation de l'âme, de se tourner, tout particulièrement dans les moments difficiles, vers des souvenirs agréables comme c'est le cas pour Épicure supportant les douleurs de ses derniers instants en pensant aux bons moments passés auprès de ses amis¹⁴.

La situation est pourtant, dans le cas du sympathiser avec l'ami, bien différente. En effet, si l'on traduit *phrontizdontes* par « méditer », le but, en instaurant cette communauté de sentiments avec l'ami¹⁵, n'est pas de

Classical Philology, 75, 1980, p. 121-129, p. 123, n. 27; voir également Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988, p. 109-sq.

14. Diogène Laërce, X, 22 (*Épicure à Idoménée*).

15. Sur le caractère volontaire du choix des amis : David K. O'Connor, « The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, 1989, p. 165-186, p. 175.

se lamenter mais de réfléchir ensemble à la vie et à la mort, en d'autres termes, de philosopher. On peut alors formuler l'hypothèse que la *Sentence Vaticane* 66 renvoie à la deuxième prescription de la *Lettre à Ménécée* (124) qui prend elle aussi la forme d'une exhortation : « Accoutume-toi à penser que la mort n'est rien pour nous » (124). Le *sumpathein* accède alors au statut d'exercice collectif à visée éthique. Parce qu'il y a des choses qui dépendent de nous, nous sommes capables de provoquer un état dans l'âme afin de progressivement la transformer. Il est également le signe que l'instauration d'une authentique communauté d'amis dans le cadre de laquelle, comme on le sait, la commémoration des amis morts joue un rôle central¹⁶, dépend également de nous.

L'amitié elle-même justifierait que l'on mette délibérément son âme dans un état d'agitation. En ce sens, l'usage du verbe *phrontizdontes* pourrait venir en quelque sorte renforcer cette interprétation. On peut en effet également le traduire par « prendre soin », ce qui signifierait dans ce cas que la communauté de sentiments vise à faire prévaloir l'intérêt de son ami en le consolant par exemple. Une telle perspective aurait en outre le mérite de rendre cette sentence parfaitement compatible avec ce témoignage de Plutarque selon lequel « Bien que choisissant l'amitié en vue du plaisir, [Épicure] a dit qu'il accepte les plus grandes souffrances dans l'intérêt de ses amis » (*Contre Colotès* 1111B)¹⁷.

Le traité de Philodème *De morte* apporte, semble-t-il, un éclairage complémentaire à la *Sentence Vaticane* 66 dans la mesure où il en constitue, d'une certaine façon, la mise en application et permet, en partie tout au moins, d'en lever certaines difficultés. Il ne s'agit certes pas, dans le *De morte*, de sympathiser avec l'ami mort ou avec l'ami en deuil mais, de manière plus large d'aborder, au sein de la communauté épicurienne, la souffrance et l'angoisse produites en chacun, y compris le plus sage, par la pensée de sa propre mort.

La forme même du *De morte*, traité rhétorique mais aussi poétique, est en elle-même significative de l'état d'esprit dans lequel se trouve Philodème lui-même et diffère sensiblement des développements de Lucrèce sur la mort, au livre III, du *De la nature*¹⁸. Dans ce traité, Philodème évoque à plusieurs reprises ce qu'il désigne par l'expression « *phusikon dægma* » : la

16. *Ibid.* p. 175-sq.

17. Voir Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, op. cit., p. 99.

18. Sur ce point notamment et sur l'ensemble du *De morte*, voir David Armstrong, « All Things to All Men: Philodemus' Model of Therapy and the Audience of *De Morte* », in J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland (edd.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2004, p. 15-54, p. 21.

morsure naturelle¹⁹, l'angoisse, qu'est susceptible de provoquer, de manière toute naturelle, la perspective pour chacun de mourir jeune (col. 12-20), de mourir sans avoir eu d'enfant (col. 25), dans un pays étranger (col. 25-26), ou encore de mourir injustement aux mains d'un tyran ou d'une démocratie tyrannique comme Zénon d'Elée ou Socrate (col. 34-35). Certes, Philodème propose dans son traité des arguments, fondés sur la doctrine épicurienne, afin de montrer que cette angoisse n'a pas lieu d'être et que le sage épicurien peut facilement, grâce à l'enseignement du maître, la surmonter. Mais le traité manifeste, tant par sa forme que par ses propos, l'existence, chez son auteur, d'une volonté délibérée de compréhension à l'égard de ce *phusikon dègma*. En témoigne tout particulièrement un passage (col. 25-10) dans lequel Philodème admet que laisser derrière soi des parents, des enfants, une épouse, qui seront dans le malheur en raison de notre mort provoquent une angoisse des plus naturelles (*phusikôtaton dègmon*) et est susceptible de faire couler les larmes d'un homme à l'esprit compréhensif. Ce passage est suivi par des paroles de consolation et témoigne ainsi d'une conformité totale à l'ensemble de l'injonction épicurienne de la *Sentence vaticane* 66 : il faut être capable de ressentir les mêmes tourments que ses amis afin de prendre soin d'eux, en les consolant.

La fin du traité est également éclairante dans la mesure où Philodème évoque cette focalisation (*epibolè*) de l'esprit sur ce que la mort est authentiquement, focalisation qui doit, chez le sage, revêtir un caractère permanent. Il n'est, en ce sens, en aucun cas exclu que le sage éprouve du chagrin²⁰. Au contraire, comme le souligne David Armstrong : « The truer his vision of life, the more deeply and authentically he will grieve for whatever damage his friends' death and his own does to their sacred *koinônia*, their communion in friendship, love and projects, and the more complete his human happiness and wisdom will be nonetheless »²¹. Ainsi la sympathie vis-à-vis des autres doit être recherchée en vertu précisément de l'amitié que nous leur portons. Cette amitié doit nous conduire à prendre soin d'eux, à savoir, les comprendre afin de les amender et de les consoler par le biais de discours à visée protreptique, comme on les pratiquait dans les communautés épicuriennes²². Mais, cette sympathie éprouvée pour

19. *Ibid.*, p. 20.

20. Cf. Diogène Laërce, X, 119, cité par David Armstrong, *op. cit.*, p. 54.

21. *Ibid.*

22. Je renvoie à cet égard, en dépit de toutes les difficultés que présente ce texte en raison de son caractère lacunaire, au *De libertate dicendi* de Philodème, texte dans lequel la *sumpatheia* joue un rôle important. Voir le fr. 79.9-12 où la forme *sunpathôs* apparaît : « Les fautes doivent être accueillies avec sympathie et non avec des propos injurieux » et surtout le fr. 43 : « Il deviendra amoureux du caractère (*philotropon*) de quelqu'un. Et, s'il est amoureux de ceux qui ont un bon caractère, pourquoi ne le

l'ami, même si elle induit une agitation provisoire de l'âme, doit aussi, et peut-être avant tout, être conçue comme un exercice qui permet qu'à terme, par la focalisation répétée de l'esprit sur la représentation de la mort, toujours accompagnée, cependant, du remède épicurien qui en annihile le caractère angoissant, nous nous accoutumions à penser que la mort n'est rien pour nous et nous nous acheminions ainsi personnellement un peu plus vers la fin morale : l'*ataraxia*. Le *sumpathein* contribue en ce sens à surmonter l'incompatibilité entre souci de l'autre et intérêt personnel.

On peut conclure en soulignant que, par-delà la polysémie de *sumpatheia*, son usage par Épicure présente une réelle unité, d'une part parce que le terme même, en vertu de son étymologie, renvoie à l'idée très générale de « pâtir ensemble », nous permettant ainsi facilement, comme le préconise la première règle de la méthode scientifique d'Épicure, de « saisir les choses qui sont sous-jacentes aux mots » (*Hdt* 37), d'autre part en ce que son usage intervient toujours afin de surmonter une difficulté posée par le caractère mécanique et discontinu de l'univers atomistique, que cette difficulté concerne le rapport aux choses, le rapport entre l'âme et le corps au sein du composé, ou encore le rapport à l'autre, notamment au sein de la communauté d'amis. C'est sans doute en raison de ces difficultés qu'Épicure est ainsi conduit à utiliser l'ensemble du champ sémantique de la *sumpatheia*. En cela, l'étude de cette notion fournit un éclairage sur le système épicurien lui-même, sur son élaboration, ainsi que sur les méthodes scientifiques et éthiques qu'il met en œuvre.

Annie Hourcade

Université de Rouen/ERAC

serait-il pas aussi de ceux qui en ont un mauvais? Car au même titre que nous [nous adaptons] au bon caractère par plaisir (*euprosunè*), il convient également que nous nous [adaptions] au mauvais caractère par sympathie (*sunpathias*), grâce à laquelle nous recevons de l'aide». La *sumpatheia*, dans ce texte de Philodème, constitue un des aspects caractéristiques des rapports que le sage-éducateur épicurien entretient avec ses élèves, notamment en tant qu'elle est associée à la *boètheia*, secours ou aide, comme le souligne Marcello Gigante, *Ricerche Filodemea*, Napoli, Macchiaroli, 1969, p. 54. Voir également « "Philosophia medicans" in Filodemo », *Cronache Ercolanesi*, 5, 1975, p. 53-61, article dans lequel Gigante signale, p. 56, la présence, dans le *De libertate dicendi*, de termes comme *sunaiathanesthai* (fr. 1.2) ou *suneidèsis* (fr. 67.5), termes qui renforcent et précisent la nature même du lien de sympathie qui unit les membres de la communauté. Voir enfin Clarence E. Glad, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995, p. 120 et 141, repris in Clarence E. Glad, « Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus », in J. T. Fitzgerald (éd.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1996, p. 20-59, particulièrement p. 38-39, p. 40, n. 96, p. 50.