



HAL
open science

**Une théorie matérialiste de la pratique: Épicure,
Lettres, Maximes et Sentences, et Livre XXV du traité
De la nature**

Claude Gontran

► **To cite this version:**

Claude Gontran. Une théorie matérialiste de la pratique: Épicure, Lettres, Maximes et Sentences, et Livre XXV du traité De la nature. Philosophie. Normandie Université, 2020. Français. NNT: 2020NORMR085 . tel-03192657

HAL Id: tel-03192657

<https://theses.hal.science/tel-03192657>

Submitted on 8 Apr 2021

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.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat
DE PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE

Préparée au sein de l'Université de Rouen-Normandie

Une théorie matérialiste de la pratique

Épicure, *Lettres, Maximes et Sentences*, et Livre XXV du traité *De la nature*

Présentée et soutenue par Claude GONTRAN

Volume 1 : parties I et II.1

Thèse soutenue publiquement le 7 décembre 2020
devant le jury composé de

| | | |
|----------------------|---|---------------------|
| Michele CORRADI | Professore associato di lingua e letteratura greca (abilitato a professore ordinario) – Università di Pisa (Italie) | Examineur |
| Daniel DELATTRE | Directeur de recherche émérite – CNRS, IRHT (Paris) | Examineur |
| Annie HOURCADE-SCIOU | Professeure de philosophie – Université de Rouen | Directrice de thèse |
| Giuliana LEONE | Professore associato di papirologia (abilitata a professore ordinario) – Università degli studi di Napoli FedericoII, Napoli (Italie) | Examinatrice |
| Arnaud MACÉ | Professeur de philosophie – Université de Franche-Comté | Rapporteur |
| Mauro TULLI | Professore ordinario di lingua e letteratura greca – Università di Pisa (Italie) | Rapporteur |

Thèse dirigée par Annie HOURCADE, laboratoire ERIAC



INTRODUCTION

La liberté et la responsabilité dans l'atomisme épicurien sont au cœur des débats actuels des spécialistes. Il s'agit de s'interroger sur la façon dont Épicure et son école ont tenté de rendre compatibles la nécessité inscrite dans le mouvement atomique et la liberté physique et éthique. La question récurrente du *clinamen*, légère déviation des atomes de leur chute supposée en ligne droite, et qui doit expliquer aussi bien le fait que les atomes s'agrègent en des composés que le caractère imprévisible de leur direction, qui échappe ainsi à la nécessité physique, ou enfin le libre arbitre sur le plan éthique, cette question paraît n'être jamais vraiment résolue. On s'explique mal en effet comment une théorie considérée comme essentielle et incontournable pour justifier le rejet par Épicure du nécessitarisme démocriteen n'est à aucun moment évoquée de près ou de loin par le philosophe dans ce qu'il nous reste de ses écrits. Les savants, préoccupés de cette anomalie, tentent, nous le verrons de la résoudre de deux façons différentes : soit ils affirment avec force la nécessité de cette théorie du *clinamen*, et tentent de la retrouver dans les lacunes des textes, voire de la supposer dans des œuvres disparues postérieures à la *Lettre à Hérodote*, ou bien ils l'attribuent aux successeurs du Maître du Jardin, quitte à taxer celui-ci d'inconséquence ; soit ils essaient de s'affranchir le plus possible de la théorie du *clinamen*, la relativisant, mais renoncent pour la plupart à le faire jusqu'au bout.

Depuis les années 1980, la question a été considérée à nouveaux frais : la recherche s'est élargie aux fragments du livre XXV du traité *De la nature* pour y déceler d'éventuels indices confirmant d'une façon ou d'une autre, implicitement, l'hypothèse du *clinamen*. Certes, dans aucun de ces passages, pas plus que dans les autres fragments attribués à Épicure lui-même, ne figure le mot grec équivalent, *παρέγκλισις*, donné dans des écrits postérieurs au philosophe ; pour autant, l'objet même du Livre XXV, dans ce qu'il nous en reste, semble particulièrement apte à nous apporter des éléments de réponse. En effet, d'une part ses derniers fragments, assez bien conservés, combattent très explicitement le nécessitarisme et, selon l'accord unanime de la critique, visent plus particulièrement Démocrite ; d'autre part Épicure y use à de nombreuses reprises d'une forme verbale au participe substantivé, à différents temps et voix, dont la forme la plus fréquente est *to apogegennèmenon*, et dont le sens, discuté – « produit engendré » pour les uns ou « développement acquis » pour les autres, sont les traductions les plus retenues – , est riche d'interprétations susceptibles de relancer la discussion sur l'approche épicurienne du libre arbitre et de la responsabilité. Les critiques y lisent le plus souvent une détermination de l'âme, propre à nourrir la discussion sur des

problèmes éthiques. En outre, le verbe n'est employé sous cette forme par le philosophe que dans le livre XXV, ce qui confère à ce livre une spécificité précieuse. Plus généralement, le livre XXV est habituellement présenté comme consacré à l'étude des états mentaux, ce qui fait de lui un champ d'investigation privilégié pour traiter de la liberté chez Épicure.

Pourtant, en raison même du statut marginal du mot *to apogegenmenon* dans les écrits du philosophe, nous disposons de peu de moyens de nous assurer du sens exact qu'il lui donne, et le spectre de ses interprétations reste très large. A son tour mis en rapport avec des écrits postérieurs, il pourrait très bien être entraîné dans l'orbite de la discussion sur le *clinamen*, et entretenir l'embarras qu'il devait résoudre. En l'occurrence, la discussion alimentée par cette perspective nouvelle a tourné autour de la question de savoir s'il fallait interpréter la pensée d'Épicure et de ses disciples en termes de « réductionnisme » ou d'anti-réductionnisme, voire d'« émergentisme », autrement dit, si toute la physique et l'éthique épicuriennes pouvaient se réduire au mouvement des atomes, *clinamen* compris, dans le vide, ou si au contraire il fallait aller jusqu'à prêter aux atomes de l'esprit, par le biais des *apogegenmenena*, des propriétés émergentes non réductibles à ces données de base, et rendant compte de l'autonomie de l'esprit. Et derechef, il s'est agi de mettre en relation ces nouveaux éléments avec les passages de Lucrèce – principalement – abordant la question du mouvement libre et volontaire. En définitive, nous verrons que ces considérations nouvelles ont rendu plus complexe et plus subtile la question de la déclinaison, mais que celle-ci, pourtant étrangère aux textes connus d'Épicure, reste toujours à l'arrière-plan de ces considérations, comme leur colonne vertébrale.

Notre intention a donc été de nous demander ce que pourrait donner une enquête portant résolument sur les seuls textes du philosophe, en l'occurrence, pour le problème qui nous occupe, sur la mise en rapport du Livre XXV du traité *De la nature* avec les trois *Lettres*, mais principalement la *Lettre à Hérodote* – traditionnellement présentée comme l'exposé de sa physique en même temps que de sa canonique, où, si Épicure avait voulu introduire la déclinaison des atomes, il devait nécessairement le faire –, ainsi qu'avec les *Maximes capitales* et les *Sentences vaticanes*. En marge des débats sur le courant épicurien, et sans prétendre remettre en cause les études de qualité qui en ont traité, nous ne voulons qu'en rester aux écrits du seul Épicure pour voir s'ils se suffisent à eux-mêmes.

D'un parcours préalable à travers les différentes hypothèses actuellement soutenues sur la question du *clinamen* s'est dégagé le constat que les analyses traditionnelles, de plus en

plus subtiles mais aussi contradictoires, sont de plus en plus contestées, que la place de la déclinaison chez Épicure est fortement relativisée, le problème posé autrement, ce qui a conforté notre propre démarche. Celle-ci nous a d'abord amené à supposer que l'analyse du mouvement des atomes dans la première *Lettre*, non seulement ne nécessitait nullement le recours à la déclinaison, mais l'excluait même d'une réflexion qui fondait la théorie des atomes non pas sur une physique, mais sur des bases pratiques : la question de notre rapport vivant au monde. Nous entendons par là un rapport qui ne soit pas purement intellectuel ou sensible, car ce serait, selon nous – et, croyons-nous, selon Épicure lui-même – une simple vue de l'esprit : ce n'est que dans le processus de notre vie que nous entrons dans un rapport pratique avec nos conditions d'existence. Tel que l'exposent les premiers paragraphes de la *Lettre à Hérodote*, ce rapport vivant prend la forme du « besoin dense de l'appréhension rassemblée ». Nous avons alors élargi le champ de l'analyse, pour examiner comment, dans les grandes lignes, l'articulation des trois *Lettres* vérifie cette hypothèse d'une philosophie matérialiste qui se veut une théorie de la pratique.

Dans une seconde partie de ce travail, nous avons voulu mettre en évidence un trait commun qui nous semble fondamental entre la *Lettre à Hérodote* et le Livre XXV du traité, et qui donne corps à cette portée pratique de la pensée d'Épicure : le passage du « mode pathologique » au « mode étiologique », pour reprendre les mots mêmes employés par le philosophe résumant sa démarche à la fin du Livre XXV. C'est dans la compréhension de cette articulation que gît, selon nous, la réponse, sur le plan de la pratique, à la question de l'action libre. Ce sera l'occasion de prendre en compte, dans son déroulement, la totalité des fragments du Livre XXV, avec les précautions qui s'imposent devant le caractère lacunaire – voire quasi inexistant pour les premiers fragments – du texte du traité, mis en rapport avec la lettre. Nous attendons de cette mise en rapport un éclairage réciproque. Dans une moindre mesure, nous nous sommes tourné vers la *Lettre à Ménécée*, les *Maximes capitales* et quelques *Sentences vaticanes*, à l'appui de nos hypothèses.

Mais si celles-ci se vérifient, qu'il faille définitivement renoncer au *clinamen* sans être menacé par le nécessitarisme, et surtout voir dans la pensée d'ensemble comme dans les détails de l'œuvre une théorie de la pratique en rupture avec la tradition des théories physiques de la nature, sans basculer dans l'empirisme ou l'utilitarisme, il reste à mesurer l'écart ainsi creusé entre Épicure et les épicuriens et à se demander comment expliquer un tel écart. Faute de tenter de le faire, nous encourrions le reproche d'inconséquence, quand on sait avec quelle

fidélité, pour ne pas dire quelle foi, les « disciples » se réclamaient du « Maître ». Cela nous amènera à réfléchir à la fois sur le rôle des attaques immédiates et violentes des stoïciens et de la Nouvelle Académie contre les épicuriens et sur l'arrière-plan historique de ces attaques, pour comprendre comment le matérialisme du fondateur s'est figé chez ses disciples d'une part en un dogmatisme scientiste en proie à toutes les contradictions qui ont conduit à une théorie, celle du *clinamen*, posant plus de questions qu'elle n'en résolvait, et d'autre part en une éthique réservant l'amitié à un cercle restreint de sages et pratiquant l'épicurisme comme un remède aux maux de l'existence. Toutefois, cette enquête sur les épicuriens après Épicure et sur les polémiques qu'ils ont dû affronter justifierait à elle seule une nouvelle thèse. Nous chercherons donc surtout, dans une troisième partie, à dégager des hypothèses sur les grandes lignes de ce qui nous paraît être la logique profonde de cette évolution sans entrer dans le détail des œuvres, en dehors de quelques extraits, principalement empruntés à Lucrèce, le mieux connu dans la cohérence d'une œuvre unique.

S'il est vrai pourtant que « rien ne naît de rien », nous ne prétendons pas non plus que notre propre démarche ne parte pas de présupposés. L'histoire du matérialisme a souvent réduit celui-ci à un matérialisme mécaniste, et le « mécanisme » atomistique en a souvent servi d'illustration. Quand Marx conçoit sa méthode d'approche de la réalité historique, il assoit sa théorie sur la pratique, ne donnant pas à sa pensée un objet inerte, mais une réalité mouvante : la société humaine, non pas telle qu'elle se pense elle-même, mais dans son activité transformatrice : en se reproduisant, la société humaine transforme le monde et se transforme elle-même, et l'activité de la pensée est partie intégrante de cette transformation. En fondant sa théorie sur cette base pratique, Marx tire un bilan négatif des formes antérieures du matérialisme – y compris celui d'Épicure sur lequel il avait d'abord rédigé sa thèse, encore teintée d'hégélianisme. Nous pensons que l'acte radical et fondateur qui fut le sien n'a pas pu se réaliser sans une part d'injustice envers le penseur grec. Pour le coup, le jeune Marx lui-même, valorisant à l'extrême la supposée introduction du *clinamen* par le philosophe grec, bousculant le nécessitarisme démocriteen, n'avait pas rompu avec une problématique trop « scientiste », trop lucrétienne, préoccupée de concilier les lois de la science et la liberté¹. En proposant un Épicure bien plus intéressé par le fait de rendre compte de la présence de l'homme au monde, de son rapport pratique plus que cognitif (ou cognitif parce que pratique) à ce monde, nous voulons tenter de « réparer » l'injustice du jeune Marx, en nous appuyant

¹K. Marx, *Dissertation : Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. J. Ponnier, Bordeaux, Ducros, 1970.

sur la conception de la pratique qu'il élabore quelques années plus tard dans l'*Idéologie allemande*², pour montrer que l'atomisme grec était loin d'être aussi mécaniste, et que c'est Épicure qui a donné, sinon la formulation, du moins l'intuition la plus poussée de cette compréhension de la réalité pratique, active et collective de la pensée. Notre propre présupposé méthodologique a donc consisté à être sensible, dans la formation d'une pensée, celle d'Épicure, à l'émergence de sa conscience de la réalité pratique.

² Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, traduction française de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1968, rééd. 1971, p 51 : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes [...]. Cette façon de considérer les choses n'est pas dépourvue de présuppositions. Elle part des prémisses réelles et ne les abandonne pas un seul instant. Ces prémisses, ce sont les hommes, non pas isolés et figés de quelque manière imaginaire, mais saisis dans leur processus de développement réel dans des conditions déterminées, développement visible empiriquement. Dès lors que l'on représente ce processus d'activité vitale, l'histoire cesse d'être une collection de faits sans vie [...]. C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. » C'est dans ce sens que nous emploierons les termes de « pratique », « activité », « vivant » et « vital ».

I. LA THÉORIE D'ÉPICURE : UNE SCIENCE OU
UNE PENSÉE DE LA PRATIQUE ?

1.1. – L’impasse des théories du *clinamen*.

Une tradition qui prend sa source chez Lucrèce veut que l’atomisme en général, celui d’Épicure en particulier, soit une doctrine à visée scientifique, se fondant sur des critères de vérité, se référant à une vérité d’expérience et prospectant méthodiquement l’inconnu par analogie au connu. Lucrèce présente Épicure comme une sorte de prophète de la science, et la théorie épicurienne comme le moyen de libérer l’homme de l’obscurantisme et d’assurer ainsi son bonheur par la seule voie de la connaissance³.

C’est par exemple le point de vue de Benjamin Farrington⁴, qui inscrit Épicure dans la tradition des spéculations scientifiques ioniennes au sein d’une société technologiquement avancée (p. 39-41). Si l’auteur trouve des faiblesses dans la canonique épicurienne, il considère, inversement, que « la contribution à la science d’Épicure était la plus grande », et il en veut pour preuve le fait qu’Épicure a cherché à retrouver l’équilibre obtenu par les premiers physiciens entre raison et expérience, équilibre perdu depuis que « l’ambition de façonner toute connaissance de la nature sur le modèle de la science déductive de la géométrie est née, et la géométrie elle-même est devenue purement abstraite » (p. 93-94).

Plus récemment, et dans une perspective différente, Elisabeth Asmis a combattu l’idée qu’Épicure était un simple empiriste, et a voulu souligner au contraire ses ambitions scientifiques. Le plan de son ouvrage répond aux exigences de la démonstration, en présentant d’abord la scientificité des principes méthodologiques pour s’intéresser ensuite à leur mise en application, chargée de vérifier la validité des principes. Le choix de l’auteur, clairement assumé dans le titre de l’ouvrage et ceux de ses parties IV et V⁵, implique la possibilité d’étudier la canonique puis la physique d’Épicure sans avoir, à aucun moment, à les mettre en relation, d’une façon ou d’une autre, avec son éthique.

Les découvertes scientifiques modernes sur l’atome ont facilement accrédité l’idée de la scientificité de l’atomisme épicurien. C’est ainsi que, partisan de considérer qu’Épicure s’est dégagé, grâce à l’indivisibilité du mouvement, de la quantité et du temps, des critiques adressées par Aristote à la théorie démocritéenne du mouvement des atomes, Philip Merlan compare cette conception à la théorie quantique et cite les *Dernières pensées* de Poincaré :

³ *De rerum natura*, I, 62-79.

⁴ B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, Amsterdam, Erasmus, 1966.

⁵ E. Asmis, *Epicurus’Scientific Method*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984. Titres des parties IV et V : « Epicurus’Scientific Method, Fundamental Theories / Elaboration of Theories. »

« le système saute d'un état à un autre sans passer par une série continue », « L'univers saute d'un état à un autre ».⁶ Dans une note finale à son article sur « La teoria del movimento presso gli atomisti », Giulio Lucchetta conteste ce point de vue : il cite en italien G. Thomson (*I primi filosofi*, Firenze, 1973) qui déclare : « La ressemblance des théories atomistiques de Démocrite et Épicure avec la théorie atomistique de la physique moderne est en apparence si remarquable qu'à première vue nous serions tentés de considérer comme scientifique l'œuvre de ces deux penseurs. C'est une erreur. L'atomisme antique n'est pas une science, mais une idéologie, c'est un exercice de rationalité pure, pas moins que le monisme parménidien ou l'idéalisme platonicien »⁷. Nous ne sommes pas sûr que le terme d'« idéologie » soit vraiment approprié, mais qu'il faille regarder comme erronée l'assimilation de l'atomisme antique à une science nous paraît tout à fait juste. Il ne s'agit pas tant de chercher à démontrer que ces philosophes n'ont pas mis en œuvre un véritable outil scientifique que de souligner l'anachronisme de l'affirmation. La pensée antique semble bien plus préoccupée de définir la place de l'homme dans le monde, de trouver les voies du bonheur en société – avec les autres ou avec soi-même – que de procéder à des expérimentations, de faire progresser des connaissances vérifiables et applicables et d'en tirer des lois de la matière.

Pourtant, le désir de préserver l'attribution à Épicure de la théorie du *clinamen* nous paraît traduire implicitement cette analyse de l'épicurisme comme ayant des prétentions scientifiques. En effet, les savants, insistant sur la rupture entre la théorie du mouvement des atomes chez Démocrite et Épicure, rupture dont le trait le plus marquant serait l'introduction de la déclinaison, soulignent que la théorie de Démocrite est vouée au scepticisme, seuls étant vrais les atomes et le vide, empêchant ainsi de fonder toute science. Le déterminisme de Démocrite est paradoxalement indéterminé puisqu'il est le règne absolu du hasard⁸. C'est une

⁶ Ph. Merlan, « L'univers discontinu d'Épicure », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, 1969, p. 258-263. Dans la discussion qui a suivi l'exposé de Ph. Merlan, il a été question du fait que des physiciens modernes parlent d'atomes de temps et de distance, *chronon* et *hodon*. La discussion sur l'hypothèse de la discontinuité n'en a pas moins lieu d'être. Nous l'aborderons dans le chapitre suivant, à propos des différents aspects du mouvement.

⁷ Dans « La teoria del movimento presso gli atomisti », *Atti del convegno internazionale*, a cura di Francesco Romano, *Sicilorum gymnasium*, 33, 1980, p. 310 : « La somiglianza delle teorie atomistiche di Democrito e Epicuro con la teoria atomistica della fisica moderna è in apparenza così notevole che a prima vista saremmo tentati di considerare scientifica l'opera di questi due pensatori. Questo è un errore. L'atomismo antico non è scienza, ma è ideologia, è un esercizio di razionalità pura non meno che il monismo parménideo o l'idealismo platonico ».

⁸ Voir G. Lucchetta, *ibid.*, p. 304 : « Giacché la necessità risulta più volte affermata dal filosofo come guida ineluttabile degli avvenimenti nel mondo atomico, sembra che determinismo e indeterminismo nel discorso democriteo si accoppino : ciò che a noi non può che apparire in disordine è in una realtà a noi assolutamente invisibile e incontrollabile, ordine ferreo e oggettivamente deterministico tra gli atomi ». Plus loin, en

mécanique folle ne suivant que sa propre loi. Aristote n'admet pas que du déterminé puisse être issu de l'indéterminé, que le hasard précède la nécessité. La déclinaison a paradoxalement l'avantage d'introduire à la fois la liberté vis-à-vis de ce déterminisme et la possibilité de faire apparaître des lois de la nature dans la formation, le développement et la destruction d'agrégats dont notre perception sensible peut affirmer la vérité. Ce n'est donc pas à n'importe quel déterminisme que s'oppose la théorie de la déclinaison, et celle-ci, loin d'être incompatible avec les *foedera naturae* de Lucrèce, permet de les fonder. Julie Giovacchini fait un constat voisin : elle note le paradoxe selon lequel, chez Démocrite, « par un mécanisme dialectique amusant, [la] mise en exergue du hasard revient finalement à systématiser la nécessité comme règle de fonctionnement de l'univers. Il n'y a que des jeux d'atomes dans le vide, qui n'obéissent à aucune règle prédéterminée ; mais cette absence de règle prend le nom de nécessité ». Dès lors, « L'enjeu de la physique d'Épicure est de conserver le hasard et la régularité spontanée qui en résulte en expulsant à la fois la providence et la nécessité ; s'il n'y a pas de règle prédéterminée qui explique le cours harmonieux de la nature, il n'y a pas non plus de mécanisme nécessaire qui enlève toute signification à la libre détermination ». L'auteur en vient alors tout naturellement au *clinamen*.⁹ La déclinaison serait donc la pièce maîtresse de la science épicurienne. D'où l'urgence de retrouver sa trace chez Épicure lui-même. La dimension éthique du *clinamen* n'est pas non plus étrangère à ce désir d'affirmer la scientificité de la pensée d'Épicure : sans la possibilité de faire usage de notre raison, nous ne pouvons agir dans un univers entièrement déterminé.

C'est sans conteste Michel Serres qui a soutenu de la façon la plus radicale la thèse du *clinamen*, en renversant les données de la question : loin de se demander où Épicure a pu exposer la théorie du *clinamen* – question qu'il néglige d'aborder – ou si cette théorie s'impose pour échapper au déterminisme démocritéen, Michel Serres considère en quelque sorte que ces problèmes ne valent même pas la peine d'être posés puisqu'en définitive toute la physique antique, de la *dinè* démocritéenne à l'hydraulique d'Archimède, est fondée sur la mécanique des fluides, dans laquelle la déclinaison prend naturellement sa place, plutôt que sur celle des solides, à travers laquelle nous interrogeons l'atomisme épicurien. Le philosophe va plus loin, et montre que cette dynamique des fluides, des flux, des tourbillons, mais aussi les réflexions

conclusion, p ; 309, l'auteur caractérise ainsi le matérialisme de Démocrite : « *determinista in sé ma indeterminabile per noi* ».

⁹ J. Giovacchini, *Épicure*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 108-109. Même démonstration concernant la mise à distance de la nécessité démocritéenne dans *l'Empirisme d'Épicure* (Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 177), mais en soulignant le fait que le nombre limité des atomes chez Épicure crée de la *varietas*, des individualités.

sur le calcul infinitésimal, traversent toute l'histoire de la science, malgré les injonctions de l'épistémologie et du « savoir classique, où le désordre est minimisé. »¹⁰ Une telle radicalité, paradoxalement, laisse entière la question, car, si nous sommes bien incapable de discuter la valeur de cette thèse concernant l'histoire des sciences, elle reste muette sur le fait qu'Épicure, et non Lucrèce, n'en a pas dit un mot.

Le seul auteur à avoir nettement rejeté la théorie de la déclinaison est Maurice Solovine, dans une « note sur le *clinamen* » faisant suite à son édition des écrits du philosophe¹¹. Selon lui (p. 174), vu le rôle du *clinamen* pour fonder l'acte libre, il aurait également dû être exposé dans la *Lettre à Ménécée*. Il ajoute la preuve « positive » qu'Épicure, qui se disait démocritéen au début, n'a pas modifié la théorie du mouvement originel des atomes de Démocrite, « parce qu'il n'avait rien à objecter à la façon de voir de Démocrite, et il l'a ainsi tacitement adoptée » (p. 177). Dans le domaine moral, Solovine ne voit pas en quoi le *clinamen* pourrait expliquer la réflexion avant l'action, le choix d'agir ou non, l'interruption dans l'action, le changement d'avis. « Si c'est lui [le *clinamen*] qui joue le rôle décisif dans ma détermination, ma réflexion est inutile et je ne suis pas libre. Mais si ma conduite est déterminée par des motifs sérieux, je ne vois pas bien à quoi sert le *clinamen* » (p. 182-183). Il ajoute qu'on trouve chez Lucrèce bien des exemples d'infidélité à Épicure, et que le premier à avoir évoqué le *clinamen* est 58/, qui l'attribue non pas à Épicure, mais aux épicuriens (p. 185). Et quand Diogène d'Œnoanda affirme sur son inscription murale que les phénomènes confirment l'hypothèse de la déclinaison, M. Solovine trouve que c'est absurde, les phénomènes prouvant le contraire (p. 189). Vivement critiqué¹², M. Solovine n'a pas été suivi.

Où faut-il trouver trace de la déclinaison dans l'œuvre d'Épicure ?

Pendant longtemps, la conviction qu'il fallait attribuer la déclinaison des atomes à Épicure lui-même était si fortement ancrée dans les esprits que Hermann Usener a supposé qu'il fallait voir une lacune au paragraphe 43 de la *Lettre à Hérodote*. Cyril Bailey n'a pas hésité à introduire dans sa traduction du paragraphe tout un membre de phrase comblant la supposée lacune : « *And the atoms move continuously for all time, some of them <falling straight down, others swerving, and others recoiling from their collisions. And of the latter,*

¹⁰ M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Paris, éditions de Minuit, 1977, p. 42.

¹¹ M. Solovine, *Épicure, doctrines et maximes*, 1925, rééd. Hermann, 1965, p. 173-192.

¹² Par exemple : dans le compte rendu de Jeanne Croissant, *L'Antiquité Classique*, 1942, vol. 11, p. 161-163.

some are borne on>separating to a long distance from one another »¹³. Ettore Bignone partageait cette thèse, considérant que, « comme nous le savons de Lucrèce et de nos sources, la théorie du *clinamen* était fondamentale pour la théorie du libre arbitre. »¹⁴

En 1967, tout en contestant le rôle que Giussani et Bailey attribuent au *clinamen*, David Furley n'a aucun doute sur sa présence dans l'œuvre d'Épicure lui-même, car il considère comme indubitable la connexion entre la déclinaison et la moralité humaine¹⁵. Au début de son étude de 1987 sur la déclinaison et l'action volontaire, W. G. Englert, quant à lui, veut prouver en un court chapitre de trois pages que la déclinaison se trouve bien chez Épicure, et le fait de façon assez désinvolte en arguant du conservatisme doctrinal de l'école tout en reconnaissant que « les épicuriens postérieurs n'hésitaient pas à reformuler certaines des doctrines d'Épicure en des termes dérivés de débats philosophiques contemporains pour clarifier et défendre leurs vues ». Il reconnaît pourtant qu'une révision des théories physiques fondamentales d'Épicure par les épicuriens postérieurs aussi radicale que l'introduction de la déclinaison ne pourrait être comparée à aucun autre exemple. »¹⁶ De même, Tim O'Keefe reconnaît que l'absence de la déclinaison dans la Lettre à Hérodote est « *especially troubling* », ainsi que sa non-mention dans Diogène Laërce, mais il s'appuie sur l'attribution directe à Épicure de la déclinaison par Cicéron, ainsi que sur la fidélité des épicuriens au Maître : « Il est très vraisemblable, quoique loin d'être certain, qu'Épicure a lui-même introduit la doctrine

¹³ C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, 1926, p. 25-26. C. Bailey s'autorise des commentaires d'Hermann Usener et d'Ettore Bignone indiquant une lacune, l'un avant αἱ μὲν, l'autre après. Bignone proposait αἱ μὲν κατὰ στάθμην, αἱ δὲ κατὰ παρέγκλισιν, αἱ δὲ κατὰ παλμόν (« *e gli uni cadono perpendicolarmente, gli altri declinano spontaneamente dal moto rette, gli altri rimbalzano per l'urto* » : *Epicuro...*, p. 78-79). Bailey commente ainsi le passage, pour justifier son choix, p. 186 : « *The present state is very abbreviated and entirely confined to the internal movements in compounds. It is however fairly certain, as modern editors assume, that something must have been lost in which Epicurus dealt with the two primary causes of atomic motion, their weight, with causes them to fall downwards at an equal rate in the void, and the swerve (παρέγκλισις, clinamen) which produces their collisions and constant motion in all directions.* » Un peu plus loin : « *It is almost unconceivable that Epicurus should not have spoken of the two primary causes of atomic motion [...]. In the letter as we have it, there is no mention at all of the all-important doctrine of the παρέγκλισις which would have come in naturally here.* »

¹⁴ E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936, t. I, p. 418.

¹⁵ D. Furley, *Two Studies in Greek Atomists*, II, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 162: « *It is unlikely that anyone will now want to maintain that the connection is not orthodox, although there is no statement of it in the surviving works of Epicurus. The question now is not whether Epicurus used the swerve in his explanation of human action, but how he used it.* » Dans sa première étude, le savant disait même sans hésitation, commentant le paragraphe 61 de la Lettre à Hérodote : « *...atoms have a third source of motion in Epicurean theory : there is the swerve, as well as weight and collision. I do not know why Epicurus failed to mention it here* » (p.123).

¹⁶ W.G. Englert, «Epicurus on the Swerve and Voluntary Action », *American Classical Studies*, 16, 1987, p. 7: «*But such a radical revision of Ep' basic physical theories by later Epicureans as the introduction of swerve would be unparalleled.* »

de la déclinaison. »¹⁷ Comment ce qui est très vraisemblable peut-il être en même temps « loin d'être certain » ?

Une évidence pourtant s'impose : si Épicure avait eu besoin de recourir à la déclinaison des atomes, il aurait dû l'introduire dans la *Lettre à Hérodote*. Or, à l'exception de C. Bailey et E. Bignone, peu d'auteurs semblent s'être risqués à indiquer une place disponible dans ce texte dense et cohérent. Nous ne pouvons, en tout cas, citer que l'exemple d'E. Moutsopoulos qui pense que « l'idée, ou du moins la préfiguration de l'idée de *clinamen* est présente dans le système d'Épicure dès la *Lettre à Hérodote* ; en effet, il y est affirmé que les atomes des simulacres ne sont pas de même nature que les autres atomes des corps dont ils émanent. Ils sont plus subtils et, pour ainsi dire, moins soumis aux lois de la pesanteur. En revanche, leur nature est en quelque sorte apparentée à celle des atomes qui forment la pensée, manifestation par excellence de l'âme, et qui semblent répondre spontanément à l'afflux des particules venues occasionner de l'extérieur la sensation » ; ils pourraient ainsi expliquer l'origine de l'erreur.¹⁸ Cette thèse paraît peu défendable : Épicure ne pouvait pas la passer sous silence et l'aurait exposée de façon explicite soit dans le passage analysant la notion d'erreur, aux paragraphes 50-52, soit dans sa description des simulacres (§ 46 à 50) ou des atomes de l'âme (§ 63 à 68).

Les spécialistes gardent donc en général une attitude réservée. L'idée apparaît souvent que le philosophe n'aurait pas encore conçu sa théorie de la déclinaison à l'époque de la rédaction de la *Lettre à Hérodote*. A.A. Long et D. Sedley considèrent que cette lettre est une œuvre de jeunesse, écrite lors de l'installation du philosophe à Athènes en 307-306¹⁹. Pourtant, l'hypothèse paraît surprenante : Diogène Laërce, qui ne parle jamais de déclinaison de l'atome, affirme qu'Épicure a rassemblé dans les trois *Lettres* un résumé (*epitetmètai*, § 28) de toute sa philosophie. Un peu plus loin (§ 31), il donne à la première de ces trois *Lettres* le nom de *Résumé* [*epitomè*, de même famille que *epitetmètai*] à *Hérodote*. A l'intérieur même de la *Lettre à Hérodote*, au paragraphe 40, une scolie rapproche l'exposé sur la distinction entre corps composés et composants atomiques au contenu de la *Megalè epitomè* (*Grand*

¹⁷ T. O'Keefe, «The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus' *On Nature* Book 25», *Phronesis*, 47, 2002, p. 313 : « *it is most likely, though far from certain, that Epicurus himself introduced the doctrine of the swerve.* »

¹⁸ E. Moutsopoulos, « *Le clinamen, source d'erreur ?* », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 182.

¹⁹ A. A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 1987. Trad. française de Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, *Les philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion, 2001, p. 101.

Résumé ou *Grand Abrégé*) et des livres 1, 14 et 15 du traité *De la nature*. Épicure lui-même, au début de la *Lettre à Pythoclès* (§ 85), désigne la *Lettre* précédente du nom de *Mikra epitomè*²⁰. On peut légitimement, quoique sans certitude absolue, considérer que la *Lettre*, petit abrégé, est postérieure au *Grand Abrégé*, lui-même postérieur au *Traité*, au moins à ses quinze premiers livres. Or une *Subscriptio* du livre 15 le date de l'archontat d'Hégémaque, soit des années 300-299, alors que le philosophe avait quarante-deux ans – un âge raisonnable pour assumer une option philosophique. D. Sedley a d'ailleurs établi un tableau de correspondance entre ces quinze premiers livres du traité et les livres du *De rerum natura*²¹, d'où il ressort que toute la doctrine est déjà exposée, sept ans après l'installation au Jardin. Même si cette démonstration ne peut être jusqu'au bout soutenue avec certitude, puisque l'on peut toujours supposer que le philosophe ait voulu résumer une œuvre non encore aboutie, et placer la théorie de la déclinaison dans les vingt-et-un livres qui ont suivi et ont pu s'échelonner jusqu'à la mort d'Épicure en 271, elle n'en reste pas moins hautement vraisemblable. Il nous paraît alors difficile de considérer la *Lettre à Hérodote* comme une œuvre de jeunesse. E. Bignone avait bâti un raisonnement convaincant pour en conclure que la lettre a sans doute été écrite peu avant l'installation à Athènes en 306, à une époque où l'on peut supposer que le philosophe avait suffisamment fixé ses choix pour prétendre enseigner sa doctrine²². Mais quittons ces données strictement chronologiques et envisageons la succession des trois *Lettres*, visiblement conçues pour former un tout : nous voyons que l'éthique épicurienne s'y passe fort bien de cette déclinaison qui devait fonder l'action humaine libre et responsable.

W.G. Englert²³ propose une autre explication de l'absence de la déclinaison dans la *Lettre à Hérodote* : soucieux de répondre aux objections d'Aristote contre l'atomisme de ses prédécesseurs, Épicure aurait, dans un premier temps, eu connaissance des arguments du livre

²⁰ Cependant, Diogène Laërce évoque également une *Mikra epitomè* (X, 135, 5-6), à la suite de la *Lettre à Ménécée*, et en donne une citation concernant le rejet de la mantique par Épicure. Certes, on peut trouver dans les paragraphes 76 à 81 de la *Lettre à Hérodote* ce qui pourrait correspondre à ce rejet, mais on n'y trouve pas la citation de Diogène. Le même Diogène ne mentionne pourtant pas de *Mikra epitomè* dans le catalogue qu'il dresse en X, 27-28, se contente de parler de « *Lettres* », et énumère au paragraphe 29 les trois *Lettres* qu'il s'apprête à reproduire. On ne sait que retenir de cette confusion, si ce n'est qu'il n'est pas de source plus directe que le philosophe lui-même.

²¹ *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 : deux tableaux, fusionnés dans *Les Épicuriens*, D. Delattre et J. Pigeaud éd., Paris, Gallimard, 2010, p. 1102-1103.

²² E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, t. I, *op. cit.* p. 420 : la lettre aurait été écrite dans une période non tardive de la vie et de l'école d'Épicure, une période de polémique, autour de l'installation à Athènes, et antérieurement à la *Lettre à Pythoclès*, qui la mentionne (§ 85). Or, d'après E. Bignone, cette lettre, destinée à convaincre le disciple tenté par Eudoxe, lui a été envoyée d'Athènes, donc aux alentours de 306.

²³W. G. Englert, «Epicurus on the Swerve and Voluntary Action », *op. cit.*, *passim*.

IV de la *Physique*, auxquels il aurait répondu par les deux premières conceptions du mouvement des atomes, la collision et la chute ; mais à la lecture de réflexions plus récentes du Stagirite, au livre VIII de la *Physique* et au livre Λ de la *Métaphysique*, auxquels il ajoute le livre III de l'*Ethique à Nicomaque*, l'*Ethique à Eudème* et le *De motu animalium*, il aurait conçu la troisième forme, la déclinaison, en s'inspirant, sur le plan physique, de la notion d'accident chez Aristote – l'accident se produit pour un sujet sans rapport avec lui et en un temps et un lieu indéterminés –, et, sur le plan moral, de l'acte volontaire, l'*hekousion* ainsi que de « ce qui relève de nous » (*to eph'hèmin*) pour ce qui concerne la responsabilité de nos actes. Si cette explication est séduisante pour justifier le silence de la *Lettre*, elle ne justifie pas qu'on ne trouve pas davantage de traces de déclinaison dans le reste de l'œuvre.

Plus récemment, Francesca Masi, dans son ouvrage consacré au Livre XXV du traité *De la nature*²⁴, constate que l'hypothèse selon laquelle on pourrait trouver trace du *clinamen* dans ce traité, considéré comme portant sur l'âme et les actions qu'elle exerce, a peu de chance de se vérifier, mais en tire la conclusion que le philosophe n'était pas loin de concevoir une théorie que toute sa réflexion postule sans qu'il en ait vraiment conscience. On peut toutefois objecter que le Livre XXV ne peut plus être considéré comme une œuvre de jeunesse, et que la déclinaison n'y paraît toujours pas²⁵.

On a donc l'impression d'un embarras : c'est ailleurs que chez Épicure que l'on trouve les arguments justifiant le *clinamen*, au point que l'on finit par reconnaître que le philosophe n'en a pas fourni la théorie la plus élaborée, mais il n'en demeure pas moins que l'on se refuse à accepter jusqu'au bout qu'il ait pu se passer au moins de l'esquisse d'une telle théorie. Cette gêne est bien compréhensible, au vu de l'enjeu.

Quelle forme et quel rôle exact faut-il attribuer à la déclinaison ?

Sur ce point également, l'embarras est immense. Même si, à défaut de pouvoir s'appuyer sur Épicure, l'on se fonde sur le témoignage de Lucrèce, D. Sedley, cité par T.J. Saunders, admet : « Any interpretation must face the difficulty that Lucretius nowhere makes the precise contribution of the swerve explicit²⁶. » À l'appui d'arguments précis tirés

²⁴ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, Sk Augustin, Akademia verlag, 2006.

²⁵ Lors de la rédaction du Livre XXV, Épicure n'aurait pas encore envisagé le problème « dell'attività complessiva degli atomi riuniti in un composto » (F. Masi, *ibid.*, p.225). Il n'aurait pas résolu la question de savoir si le principe d'autodétermination doit passer par une interruption de l'action combinée des atomes ou si le pouvoir causal de la *dianoia* n'est pas à considérer comme pleinement déterminé par cette action (p. 226).

²⁶ Voir T.J. Saunders, « Free will and the Atomic Swerve », *Symbolae Osloenses*, LIX, 1984, p. 50.

du poète latin, les thèses les plus contradictoires s'opposent : la déclinaison est-elle un mouvement originaire ou dérivé ? Se situe-t-elle à l'échelle cosmique ou dans le monde phénoménal ? Quelle forme prend-elle : un seul mouvement oblique originaire ou un mouvement « en escalier », « en zigzag » ? Susceptible de se produire pour chaque atome ou seulement pour les atomes de l'âme ? Déviant du mouvement de chute ou de n'importe quel mouvement ? Est-elle la cause des mouvements obliques, ou doit-elle être considérée comme une troisième forme de mouvement ? Quel rôle joue-t-elle : explique-t-elle la volonté libre ou seulement l'action libre ? N'est-elle pas à son tour une entrave à la liberté, si elle la conditionne ? Comment expliquer une volition qui résulterait d'une simple combinaison d'atomes et de vide ? Nous ne prétendons pas passer en revue toutes ces thèses ni tous les problèmes qu'elles soulèvent – leur seul nombre est à nos yeux un argument : tous ces travaux déployant une grande ingéniosité et beaucoup de subtilité, et qui puisent principalement aux sources lucrétiennes, s'emploient en définitive à combler les lacunes du texte latin, ne faisant que déplacer la question : pourquoi faudrait-il tirer à tout prix Lucrèce de l'embarras où il s'est placé lui-même ? Faut-il ajouter à son embarras ? Et faut-il l'imputer à Épicure ?

La thèse la plus hardie et sans doute la plus controversée semble être celle de David Sedley. La théorie du *clinamen* n'est pas à ses yeux le problème central, car le savant cherche surtout, à partir du Livre XXV du traité *De la Nature* mis en relation avec les témoignages postérieurs, à expliquer comment nous pouvons être causes de nos actions en mettant en évidence des propriétés émergentes des atomes de l'esprit – les « développements acquis » ou *apogegenèmena* – capables d'agir de façon « descendante » sur les atomes du corps et de leur dicter leurs actions. Pour établir sa démonstration, D. Sedley donne au préalable une définition des propriétés et des accidents ayant pour but de dissocier les accidents du substrat atomique afin de leur donner une relative autonomie et même une capacité à agir de façon descendante sur les atomes du corps, en rupture avec l'atomisme « ascendant » de Démocrite, selon lequel toutes les propriétés du monde sensible renvoient en dernière instance aux atomes et au vide, de façon réductionniste. Or, sans la déclinaison, qui n'intervient dans ce cas que de façon incidente, les atomes de l'esprit n'auraient pas la capacité d'influer sur le cours des choses, déterminé par une implacable nécessité.

Dans un article paru en 1986, « Epicurean Anti-Reductionism »²⁷, D. Sedley souligne au passage la fragilité de nos hypothèses sur la déclinaison : « Je crois pour ma part que c'est en partie afin de rendre possible cette causalité descendante qu'Épicure a introduit la très discutée déclinaison aléatoire des atomes ; une volition ne peut influencer le mouvement d'un atome que si les lois du mouvement atomique (et, selon certaines sources, les lois de la logique) laissent la détermination de la trajectoire que l'atome peut suivre, entre deux ou davantage de trajectoires possibles, véritablement ouverte, sans lui imposer de cause. Mais cela relève d'un autre débat, et je ne voudrais pas que mes conclusions immédiates soient liées à une interprétation aussi controversée ». Il n'en demeure pas moins que, si fragile et marginale soit-elle, cette hypothèse joue le rôle d'une véritable clé de voûte, ce qui explique qu'un an plus tard, dans la magistrale somme critique des *Philosophes Hellénistiques*, co-rédigée avec A.A. Long, l'auteur l'assume définitivement : « Mais comment cette propriété émergente de l'esprit corporel *peut-elle* prendre aussi efficacement le contrôle de l'âme et, à travers elle, du corps, jusqu'à mouvoir leurs atomes en des façons dont ils n'auraient pas été mus selon les seules lois de la physique ? Si les lois de la physique sont suffisantes pour déterminer la trajectoire précise de chaque atome en nous, comment le moi peut-il être autre chose qu'un spectateur impuissant des actions du corps ? Ici, enfin, un rôle significatif de la déclinaison saute aux yeux. [...] Le pouvoir qu'ont le moi et ses volitions d'intervenir dans les processus physiques de l'âme et du corps serait inexplicable si les seules lois physiques étaient suffisantes pour déterminer la trajectoire précise de chaque atome. Il y a un degré d'indétermination physique : la déclinaison. »²⁸

Clé de voûte de l'analyse des deux auteurs, la déclinaison n'est pourtant pas au cœur de leur réflexion. Celle-ci se concentre, dans une mise en rapport de la *Lettre à Hérodote*, du Livre XXV et du *De rerum natura*, sur les propriétés et accidents et les *apogegennèmena* qui en seraient une forme. Nous reviendrons donc longuement sur cette question de fond dans la seconde partie de notre étude. Concernant la déclinaison, nous faisons nôtre la critique adressée aux auteurs par Lisa Wendlandt et Dirk Baltzly²⁹ : « la propriété mentale est dite

²⁷ Epicurean Anti-Reductionism", dans *Matter and Metaphysics*, J. Barnes et M. Mignucci éd., 1988, repris et traduit en français par Anne Dao et Cédric Morant dans *L'Épicurisme antique*, Bénatouïl (Th.), Laurand (V.), Macé (A.) éd., Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 348.

²⁸ A.A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit. p. 227.

²⁹ L. Wendlandt, D. Baltzly, «Knowing Freedom : Epicurean Philosophy Beyond Atomism and the Swerve », *Phronesis*, 49, 2004, p. 56 : «The mental property is said to determine the direction in which the soul's primary particles swerve. (...) After a certain atomic state has brought about volition as an emergent mental property, volition determines the otherwise undetermined direction of the swerve. »

déterminer la direction dans laquelle les particules premières de l'âme déclinent », ce qui revient à un phénomène circulaire : « Après qu'un certain stade atomique a apporté la volition comme propriété mentale émergente, la volition détermine la direction de la déclinaison, qui serait par ailleurs indéterminée ». Les auteurs pensent qu'il serait peu vraisemblable qu'Épicure ait introduit dans sa cosmologie des propriétés non physiques ; ils se demandent comment des propriétés non-physiques peuvent agir sur des corps physiques comme les atomes. Ils rappellent que, selon Épicure, les incorporels n'ont pas la capacité d'agir ou d'être mis en action. A plus forte raison si ces incorporels sont non pas des existences par elles-mêmes mais les propriétés de ces existences. Pour le moment, bornons-nous à ajouter deux remarques : constatons d'abord que le rôle ici assigné à la déclinaison s'apparente à un moyen utilisé par Épicure pour se sortir d'un mauvais pas, à un artifice du philosophe ; relevons d'autre part que pour assumer cette thèse les deux auteurs de *The Hellenistic Philosophers* doivent recourir à la notion de « transcendance » pour traduire dans un fragment du Livre XXV le mot *diaphora*, habituellement traduit par « différence » ou par « distinction », et qu'ils vont jusqu'à en tirer la conclusion que « l'étiquette habituelle de "matérialiste" commence à convenir moins nettement à Épicure. Bien qu'il soutienne à première vue une théorie "identitaire" concernant l'esprit, il ne considère pas les états mentaux comme susceptibles d'une pure et simple analyse physique, car, bien qu'ils soient des propriétés de l'esprit, qui est corporel, ils n'en sont pas de purs et simples états physiques »³⁰. La thèse est très cohérente, mais elle impliquerait une grave inconséquence de la part du philosophe matérialiste³¹. Si elle était exacte, on comprendrait mal qu'Épicure ne l'ait pas développée. Mais où l'aurait-il pu ? Impliquant une dimension éthique, elle aurait dû prendre place dans la *Lettre à Ménécée* ou dans les *Maximes*, dont elle est absente sans qu'on y décèle la moindre lacune³².

³⁰ *Ibid.*, p. 225-226.

³¹ Dans *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, C. Bailey avait également, mais pour d'autres raisons, voulu voir dans la théorie de la déclinaison, conjointement avec celle de l'élément sans nom de l'âme, le fait qu'Épicure « was pressing his materialism almost to breaking point : but he did not break and just for this reason it is inadequate » (p. 534). Pour nous qui n'attribuons pas à Épicure, mais à ses disciples, cette théorie, la critique ne nous semble pas dénuée de fondement.

³² Comme nous l'avons dit plus haut, nous reviendrons dans la seconde partie de notre étude, consacrée à la mise en relation de la *Lettre à Hérodote* avec le Livre XXV, sur cette importante analyse des *sumbebèkota* et des *sumptòmata*. Soulignons tout de même au passage que D. Sedley, dans la conclusion de son article sur « l'anti-réductionnisme épicurien », p.354-355, remet en cause l'image « d'un Épicure simple matérialiste, image si familière de l'histoire de la pensée ancienne », saisie à travers « un prisme démocritéen ». Il condamne à juste titre un atomisme très réducteur, tel que le XIX^{ème} siècle scientifique pouvait le concevoir, mais qui n'est pas, à nos yeux, celui d'Épicure, et qui n'est peut-être même pas celui de Démocrite.

T.J. Saunders³³ s'inspire de la thèse de D. Sedley et la précise dans le contexte lucrétien du *De rerum natura*. Selon lui, la déclinaison n'aurait pas pour but d'expliquer la volition mais l'action qui la réalise. Mais l'auteur s'attache surtout à démontrer que la déclinaison chez Lucrèce a pour rôle de libérer notre action d'un déterminisme mental, consistant en « pressions que l'âme, en vertu de ses caractéristiques innées et acquises, peut exercer sur le corps et de là le corps sur son environnement », aussi bien que d'un déterminisme physique, consistant en « pressions à subir par le corps ou l'âme ou les deux, apportées par l'environnement »³⁴. Pour cela, l'âme, confrontée à une situation nouvelle, aurait la possibilité, offerte par la déclinaison des atomes, de ne pas suivre des modèles de comportement préétablis (*existing patterns*), mais de s'adapter³⁵. L'intérêt de cette thèse est de s'articuler assez logiquement avec l'ensemble de l'éthique épicurienne dans le fait d'attribuer les choix de l'âme à des calculs portant sur le plaisir escompté, et d'attribuer éloge et blâme – thème amplement développé dans le Livre XXV du traité d'Épicure – à la capacité d'un homme à faire le bon choix, sachant qu'un animal n'a pas la possibilité de réagir en dehors des modèles hérités de comportement. Mais l'auteur relève lui-même une objection majeure à cette analyse : pourquoi, dans sa logique, Épicure – car c'est sur lui qu'il conclut après avoir bâti toute la démonstration sur Lucrèce – n'a-t-il pas adopté l'hypothèse « plus économique » d'une volonté dotée par elle-même de ce « pouvoir émergent de modifier les modèles de l'âme de la façon et au moment nécessaires pour une nouvelle action ? ». Pourquoi ce détour par la déclinaison ? Après avoir rejeté l'explication par une force insuffisante de l'âme pour « briser le moule » des modèles de comportement existants, T. J. Saunders préfère supposer qu'Épicure aurait voulu « se fortifier lui-même contre toute accusation selon laquelle son système serait entièrement déterministe. »³⁶ Cette solution semble peu satisfaisante ; elle appelle à notre avis au moins deux remarques : la première est que l'on a peine à concevoir la déclinaison comme une solution de secours, un recours, une précaution. Ce serait une faiblesse théorique imputable à Épicure. La seconde remarque se veut une simple évidence : pourquoi alors l'imputer à Épicure ? Puisque, pour l'essentiel, l'auteur s'est fondé sur Lucrèce, ne serait-il pas plus intéressant – et c'est l'hypothèse que nous voulons avancer dans notre troisième partie – de supposer que ce sont

³³ T. J. Saunders, «Free Will and the Atomic Swerve in Lucretius », *Symbolae Osloenses*, 59, 1984.

³⁴ «*The pressures which the soul by virtue of its inherited and acquired characteristics can exert on the body and hence the body on its environment (...) and the pressures brought to bear by the environment on the body or soul or both.* », p. 44

³⁵ «*In this case, the voluntas has the power to exploit a swerve in order to rearrange the atom's patterns of movements* », p. 45.

³⁶ «*A less speculative answer would be a desire to fortify himself against any charge that his system was an entirely deterministic one* », p. 53.

les disciples du philosophe qui, pour des raisons qui restent à analyser, ont – à tort – cru voir une lacune chez Épicure, ou s'en sont laissés convaincre par leurs adversaires, et ont voulu la combler par la théorie de la déclinaison ? Nous ne nous contenterions pas, à vrai dire, de proposer ce seul amendement à la thèse des « propriétés émergentes », mais sur ce point également, qui renvoie à l'analyse par D. Sedley des propriétés et accidents, nous reviendrons, comme nous l'avons dit plus haut, dans notre analyse du Livre XXV, en seconde partie de cette étude.

La thèse émergentiste a été contestée à plusieurs reprises : W. G. Englert doute à juste titre qu'une cause non physique puisse agir sur la composition physique des atomes³⁷. Il considère qu'Épicure a eu à cœur de prendre en compte les critiques adressées à Démocrite par Aristote, et établit point par point une correspondance entre les thèses aristotéliciennes et la théorie épicurienne du mouvement : au mouvement naturel correspondrait la chute ; au mouvement contraint les collisions ; quant à la déclinaison, elle ferait écho à la forme de mouvement naturelle et active qu'Aristote met en évidence aussi bien chez les animaux que dans l'univers, où elle prend la forme du Premier Moteur non mû : la déclinaison, tout comme le Premier Moteur, serait donc indissociablement une donnée physique et éthique³⁸, et W.G. Englert conteste vivement la volonté de certains chercheurs de séparer les deux plans. Mais l'auteur mobilise bien d'autres notions aristotéliciennes pour expliquer l'acte libre et la responsabilité : le hasard comme accident arrivant au sujet, l'*hekousion* (« l'acte volontaire ») que nous partageons avec les autres animaux, le *eph'hèmin* (« ce qui relève de nous ») qui nous distingue d'eux, le *pneuma* comme aspect matériel, permettant à l'auteur de situer son argumentation dans la perspective réductionniste. Toutes ces notions sont mises en rapport notamment avec le passage du *De rerum natura* où Lucrèce raisonne sur ce qui se passe dans l'esprit du cheval au moment où il va bondir dans l'arène ou dans l'esprit de l'homme résistant à la pression d'une foule³⁹. A la fin de son étude, p. 147, W.G. Englert propose d'élargir le champ d'action de la déclinaison : elle consisterait en mouvement d'atomes du quatrième élément de l'esprit, le plus subtil, qui dirigeraient également l'esprit vers les *epibolai tès*

³⁷ «Epicurus on the Swerve and Voluntary Action », *op. cit.*, p. 143 : «How volition, if it is 'non-physical', could choose between the possibilities which the laws of physics leave open». [...] Comment les atomes «could be truly random if they are caused by an emergent property of the mind volition? ». Il reproche à Saunders d'impliquer le *clinamen* seulement dans les actions volontaires qui réclament un effort exceptionnel de la part de l'agent (p. 4-5).

³⁸ *Ibid.*, p. 51.

³⁹ Lucrèce, II, 251-293.

dianoias ou *tôn aisthètèrion*.⁴⁰ Le haut degré de complexité de cette thèse nous amène à faire plusieurs remarques : comment attribuer à la théorie d'Épicure une telle complexité qui n'aurait pourtant laissé aucune trace dans le Livre XXV ? Ne serait-il pas plus simple d'en laisser la paternité à Lucrèce ? D'autre part, plus fondamentalement, elle a le défaut de placer étroitement Épicure dans le sillage d'Aristote, au point qu'on n'a plus l'impression qu'il se serait contenté de le réfuter mais qu'il aurait bien davantage voulu projeter dans l'atomisme toute une approche typiquement aristotélicienne. Il serait plus logique, puisque Lucrèce est si instamment sollicité, de suivre l'avis de Giulio Lucchetta, pour qui « il est probable que la recherche du mouvement d'une substance se mouvant elle-même ou pour ainsi dire non contrainte au mouvement sinon du fait de sa volonté, soit une thématique étrangère à la pensée épicurienne, au sens le plus strict ». L'auteur attribue cette recherche à une tendance « syncrétique » voulant « assumer l'exigence aristotélicienne d'un premier mouvement comme acte inconditionné et la platonicienne d'une substance première se mouvant elle-même », tendance dont Lucrèce et Cicéron seraient les tenants, chacun pour ses raisons propres : Lucrèce dans sa défense contre les écoles adverses, Cicéron se souciant peu de distinguer le disciple du maître.⁴¹

Une autre contestation de la thèse émergentiste a été formulée par Jeffrey Purinton⁴², partisan de la théorie réductionniste. Ne portant plus sur Lucrèce, mais se concentrant sur Épicure, elle semble plus radicale. Selon lui, tout processus observable dans la réalité sensible est réductible au même processus à l'échelle des atomes et y trouve sa cause ; les *apogegenèmena* ne doivent pas être analysés comme des propriétés émergentes de l'esprit mais comme des « choses engendrées », des « produits » (*things begotten*) : les êtres vivants qui composent la *phusis*. Comme D. Sedley, mais dans un esprit opposé, J. Purinton recourt aux propriétés et accidents (*sumbebèkota* et *sumptòmata*) pour argumenter : remettant en

⁴⁰ « *The mind seems to require some active power to move itself, rearrange itself, and refocus itself. The could be the 'power source' that constantly moves the mind from one arrangement to the next, allowing it to focus actively our images and not move passively only as the result of incoming simulacra.* »

⁴¹ G. A. Lucchetta, « La teoria del movimento presso gli atomisti », *Atti del convegno internazionale*, a cura di Francesco Romano, *Sicilorum gymnasium*, 33, 1980, *op. cit.* p. 300 : « è molto probabile che la ricerca di un primo atto di movimento di una sostanza automoventesi, o comunque non costretta al movimento che dalla sua volontà, sia una tematica estranea al pensiero epicureo, nel senso più stretto ; una tale formulazione del clinamen potrebbe tradire, infatti, un'origine sincretica, poiché sembra assommare l'esigenza aristotelica di un primo movimento come atto incondizionato e quella platonica di una prima sostanza. Automoventesi, all'interno di un'intelaiatura atomistica. Lucrezio e Cicerone, suo editore, abituati alla pratica eclettica (...) facilitarono e forse diffusero quel tipo di lettura che diverrà in voga presso i seguaci della scuola (...) »

⁴² J. S. Purinton, « Epicurus on the Degrees of Responsibility of "Things Begotten" For Their Actions : a new reading of *On Nature* XXV », *Epicureismo Greco e romano*, Naples, Bibliopolis, 1996, et « Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve », *Phronesis*, 44, 1999.

cause l'inspiration aristotélicienne de ces notions chez D. Sedley, il situe les propriétés, *sumbebèkota*, *conjuncta*, et les *sumptômata*, *eventa* (accidents) à l'échelle atomique ainsi que sur le plan des êtres vivants de la *phusis*, ce qui donne quatre combinaisons, qu'il fait figurer dans le tableau que nous reproduisons ci-dessous⁴³.

| | | |
|---|--|--|
| 1 φύσις living thing (<i>res animans</i>) | 3 συμβεβηκότα (coniuncta) 1. solidity 2. weight of living thing 3. <i>innata potestas</i> of will | 3 συμπτώματα (eventa) 1. its rebounds 2. its downfall due to weight 3. its volition ('act of will') |
| atom | 1. solidity of atom 2. weight of atom 3. innate potential for swerve | 1. its rebounds from collision 2. its downfall due to weight 3. swerve |

Aux trois propriétés atomiques du mouvement, solidité, poids et « pouvoir inné de décliner », il fait correspondre trois propriétés des êtres vivants, solidité, poids et « pouvoir inné du vouloir » ; leur correspondent dans les accidents deux autres séries : rebonds issus des collisions, chute due au poids et déclinaison sur le plan atomique, qui se manifestent dans la *phusis* comme rebonds, chute et volition. Si les analyses d'Épicure étaient susceptibles d'une telle formalisation, pourquoi le philosophe n'y aurait-il pas procédé ? On décèle en outre beaucoup de redondances, que l'on peut toujours, certes, imputer au procédé de l'analogie entre microcosme et macrocosme. Mais ce qui paraît plus contestable est le fait d'ajouter à la déclinaison, classée dans la catégorie des accidents, un « pouvoir inné de décliner » du côté des propriétés atomiques, tout comme, dans le vivant, la volition dériverait d'un « pouvoir inné du vouloir ». Ainsi donc, une notion problématique serait expliquée par une notion doublement problématique. Pas plus que, dans la médecine scolastique caricaturée par Molière dans *Le Malade imaginaire*, la *virtus dormitiva* de l'opium n'est censée expliquer que l'opium fasse dormir⁴⁴, la « déclinabilité » (*swerviness*) imaginée par J. Purinton ne rend raison de la déclinaison (*swerve*). Et, en définitive, cette puissance de décliner, qui nous rappelle Aristote, ne caractérise-t-elle pas une réalité matérielle qui postule un acte immatériel,

⁴³ J. S. Purinton, «Epicurus on the Degrees of Responsibility of 'Things Begotten' », *epicureismo Greco e romano*, *op. cit.* p.159.

⁴⁴ Molière, *Le malade imaginaire*, troisième ballet.

ce qui rapprocherait paradoxalement la thèse de J. Purinton de la transcendance des propriétés émergentes chez D. Sedley ?⁴⁵

Si la thèse réductionniste est ainsi menacée de se retourner en son contraire, le même sort, en sens inverse, risque d'être réservé à la thèse émergentiste : quel pouvoir, sinon matériel, les propriétés immatérielles des atomes de l'esprit auront-elles sur les atomes du corps, même à la faveur de la déclinaison ? Loin de résoudre les problèmes posés par le *clinamen*, le recours aux *apogegennèmena* du Livre XXV, qu'ils soient propriétés immatérielles développées ou produits engendrés, êtres vivants, ne semble aboutir qu'à leur aggravation. On se demande finalement si la théorie de la déclinaison ne vient pas à la rescousse d'analyses qui étaient censées résoudre les débats qu'elle suscite.

Vers une mise à distance de la problématique de la déclinaison ?

Déjà, en 1977, A. A. Long insiste sur l'importance des lois naturelles dans la pensée épicurienne (il se fonde principalement sur Lucrèce) et relègue le hasard de la déclinaison dans la constitution du monde et dans la volonté libre : le reste de la réalité présente est soumis aux *foedera naturae*.⁴⁶ Ce faisant, Long ne quitte pas la problématique courante.

A l'opposé, plus récemment, Tim O'Keefe considère que la déclinaison n'est pas du tout nécessaire sur le plan éthique.⁴⁷

A l'occasion du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé, C. Diano remet en cause son hypothèse selon laquelle on pourrait situer une allusion au *clinamen* entre deux fragments des PHerc. 697 et 1191 contenant des colonnes du Livre XXV. Après avoir remarqué que la place y manque pour exposer « une doctrine telle que celle du *clinamen* (...) en quelques mots », il ajoute : « Mais cette doctrine était-elle nécessaire au développement du thème qui constitue le sujet de ce livre ? On pourrait en douter. »⁴⁸

⁴⁵ L. Wendlandt, D. Baltzly, «Knowing Freedom : Epicurean Philosophy Beyond Atomism and the Swerve », *Phronesis*, 49, 2004, p. 60. Les auteurs évoquent ce « some mysterious aspect of the atoms' own nature (their 'swerviness') ». Ils ironisent sur cette inconsequence : « rather than trying to make Epicurus a better philosopher, we should admit that his theory is doomed to fail and that his swerve was a mistake. »

⁴⁶ A.A. Long, « Chance and Natural Law in Epicureanism », *Phronesis* 22 (1977), p. 63-88.

⁴⁷ T. O-Keefe, «Does Epicurus Need the Swerve as an Archê of Collisions? » *Phronesis*, 1996, Vol. XLI/3, p. 305: «After all, how could randomness at the atomic level be pertinent at all to the freedom of our own choices ? »

⁴⁸ C. Diano, « Le problème du libre arbitre dans le Περὶ Φύσεως », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, 1969, p. 338.

Pour mettre en évidence la place tout à fait secondaire de la théorie de la déclinaison chez Épicure, contrairement à Lucrèce, Giulio Lucchetta reprend des analyses anciennes de Carlo Giussani et de Carlo Pascal : le premier analyse la déclinaison sur le plan physique comme « la corruption du mouvement de chute et de celui que produisent les heurts », par un « passage graduel d'un projectile du mouvement induit par le heurt au mouvement naturel de la chute et *vice versa* » ; le second résume le phénomène comme « mouvement intermédiaire entre celui de chute et celui qui résulte des heurts. » Quant au plan moral, selon Lucchetta, il n'est pas du tout tributaire de la déclinaison chez Épicure : « Le mouvement libre [...], comme la morale elle-même, peuvent exister même s'ils sont simplement le fruit d'une évolution culturelle et ne risquent pas de se réduire à une apparence, du moment qu'au fondement de la réalité il n'y a que des principes matériels. [...] Épicure tente en quelque sorte de rester loin du strict réductionnisme qui, avant lui, avait fait dégénérer toute théorie matérialiste dans la foi panthéiste, dans la vision d'une sorte de plasma magique qui revenait à renfermer en lui indistinctement la matière amorphe et toute activité vitale »⁴⁹.

Mais d'autres chercheurs préfèrent prendre les choses sous un autre angle. Ainsi, D. Furley⁵⁰ rejette l'anachronisme du libre arbitre dans l'interprétation du *clinamen*⁵¹ et insiste sur la nécessité, pour l'analyser correctement, de se référer au contexte historique, aucune théorie philosophique ne se formant *ex nihilo*. Dans cet esprit, il établit un lien étroit entre la théorie épicurienne de la volonté et celle d'Aristote et souligne que ni l'une ni l'autre n'assigne une origine spontanée et libre à la volonté. Elles mettent au contraire en évidence les dispositions – la *diathesis* et l'*hexis* chez Aristote, Épicure reprenant le premier terme dans trois occurrences du Livre XXV –, dans lesquelles se trouve la *psuchè* aussi bien quand elle accueille les données du monde extérieur – les *simulacra* chez Lucrèce – que quand elle a affaire aux nécessités internes. L'interaction entre ces nécessités externes ou internes et la *psuchè* configure l'action volontaire. Repoussée du moment précis de cette interaction, la déclinaison des atomes intervient bien avant ce moment dans la « biographie » du sujet : elle

⁴⁹ « La teoria del movimento presso gli atomisti », p. 299 à 302 : l'auteur cite l'article « Cinetica epicurea » de G. Giussani, dans *Rendiconti del Reale istituto lombardo*, serie II, XXVII (1894), p. 437, et « La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio » de C. Pascal, paru dans *Rivista di Filologia e d'istruzione classica*, XXX (1902), p. 235-248. L'auteur se réfère également à C. Diano (« Le problème du libre arbitre dans le Περὶ Φύσεως », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, 1969, p. 338-339 : voir ci-dessus et note précédente.

⁵⁰ D. Furley, *Two Studies in Greek Atomists*, Princeton, Princeton University Press, 1967. Nous évoquons ici la seconde étude : « Aristotle and Epicurus on voluntary action », p. 159-237.

⁵¹ « *The introduction of a random element into every deliberate human action seemed to me strange in itself, and not explained by anything in the history of philosophy before Epicurus* » (p. 164).

est un élément de rupture dans l'enchaînement causal à l'origine de notre caractère et de nos dispositions, l'essentiel étant que cette rupture ait eu lieu.

Cette « re-contextualisation » de la théorie de l'action volontaire repoussant l'idée d'une volonté sans cause, libre et spontanée est salutaire. Mais le rapprochement avec Aristote soulève des questions car il efface des différences de fond. D'abord, on constate une fois de plus que le dialogue avec Aristote se fait davantage du côté de Lucrèce que de celui d'Épicure, selon un postulat dont nous nous attacherons à montrer qu'il est contestable. D'ailleurs, D. Furley ne cache pas qu'il considère Épicure comme un piètre penseur n'ayant rien apporté de neuf à la philosophie⁵². Ensuite, comme il le souligne lui-même en conclusion de son étude⁵³, l'introduction du *clinamen*, même repoussée bien avant le moment de la décision et de l'acte, n'apparaît plus comme étant aussi indispensable : la persuasion par la parole suffirait à infléchir l'action⁵⁴. Mais pourquoi alors continuer d'attribuer à Épicure ce qu'on ne trouve pas dans ses écrits et continuer de postuler une carence dans ce qui nous reste de son œuvre, à combler à l'aide de Lucrèce...et d'Aristote ? Corrélativement, quand ce dernier cite à son tour Platon dans l'*Ethique à Nicomaque* B 3, 1104b 3-13, pour affirmer, p. 222-223, que l'esprit doit être exercé, depuis l'enfance, à éprouver du plaisir et de la douleur à propos des objets appropriés, D. Furley ne souligne pas le fossé qui se creuse entre cette approche et la gestion des désirs et des plaisirs aux paragraphes 127 à 129 de la *Lettre à Ménécée*. Les problématiques sont pourtant voisines, et la mise en rapport s'imposait. Comment combler les lacunes supposées d'une éthique hédoniste à l'aide d'une éthique qui ne place pas le plaisir au

⁵² « (...) in any case, Epicurus is plainly not the most original of philosophers » (p.164).

⁵³ p. 235-236. La démonstration remonte pour cela à une critique d'Aristote : « If Aristotle had seriously examined the reasons why he took the result of education to be "in our own power", he would have been compelled to specify more exactly what he meant by saying "the source in us. He might then have been led to say that the criterion of morality (...) is not to be found precisely in our ability to be influenced by persuasion as opposed to force. If he had stressed this, then I think Epicurus might after all thought the swerve unnecessary (unnecessary, that is to say, in his psychology ; it was still needed in his cosmology ».

⁵⁴ La thèse de Furley est contestée par Don Fowler (« Lucretius on the clinamen and 'free will' (II 251-93) », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'Epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Naples, 1983, p. 329-352), mais dans une perspective qui s'éloigne encore davantage d'Épicure : insistant sur le fait qu'il faut placer le désir avant la *voluntas* dans le processus de volition et que ce ne sont pas les *simulacra* qui constituent le *stimulus* de l'esprit, mais que celui-ci est actif, la *voluntas* prenant la forme d'une ἐπιβολή (p. 341-343), ce qui se défend d'un point de vue lucrétien, il soumet encore plus étroitement la théorie épicurienne de la volonté et de l'acte libre à celle du *clinamen* lucrétien. Or, pour prouver, p. 331, la nécessité de recourir au *clinamen*, il souligne que Lucrèce se livre à une démonstration qu'il caractérise comme stoïcienne, le second argument indémontré (ἀναπόδεικτος), telle qu'il la trouve exposée par Sextus Empiricus (*Adv. Math.* VIII, 225) :

« If the clinamen does not exist, voluntas does not exist ;

But voluntas exists ;

Therefore it is not the case that the clinamen does not exist. »

Cet emprunt par Lucrèce à la logique stoïcienne, à partir duquel tout le reste de l'argumentation de D. Fowler est bâti, nous semble caractéristique d'une révision de la pensée du fondateur du Jardin.

centre de sa réflexion ? Plus fondamentalement, D. Furley ne fait jamais mention de l'ataraxie, à laquelle Épicure rattache son hédonisme.

Enfin, dans son désir de prouver que, chez Épicure comme chez Aristote, le choix de l'action est largement déterminé par les dispositions antérieures, D. Furley veut démontrer que les images mentales, les prolepses et les appréhensions de la pensée et des autres critères sont essentiellement passives et que seule la *doxa*, liée aux *epibolai*, est active et impliquée, par notre caractère et notre éducation, dans notre réaction aux *stimuli* extérieurs⁵⁵. Cela suppose une vision réductrice de ces activités mentales, habituellement considérées comme très actives et comme jouant un rôle primordial dans notre psychologie.

Plus récemment, et dans un esprit assez proche, Suzanne Bobzien⁵⁶ considère, elle aussi, à juste titre comme anachronique la problématique du libre arbitre et du libre choix, et leur préfère la notion de « whole-person model of agency » : l'acte de choisir ou de décider n'est pas un acte d'indétermination, de rupture de la chaîne causale, mais, au contraire, il implique toute la personne, dans ses désirs, ses inclinations, ses souvenirs et ses pensées : loin d'être indéterminé, le moi est pleinement déterminé ; plutôt que de liberté, S. Bobzien préfère parler d' « autonomie ». Le rôle de la déclinaison est relativisé : elle se justifie par la même évidence que la volition⁵⁷ ; elle n'a pas pour rôle d'expliquer l'acte libre, mais de permettre que dans l'univers tout ne se limite pas à une nécessité mécanique et a été introduite pour résoudre ce problème en satisfaisant à deux conditions : positivement en rendant possible l'action responsable par le fait de combattre des nécessités internes ; négativement en ne détruisant pas les éléments d'ordre introduits par les atomes et le vide (p. 330-331) ; elle n'intervient pas comme cause de la volition mais n'est qu'un des multiples éléments intervenant dans les développements ultérieurs de l'action volontaire ; elle contrarie alors une causalité interne héritée ; tous les mouvements ne sont pas produits par une déclinaison présente, mais il s'en trouve une à un moment ou un autre de leur « histoire causale ».

Suzanne Bobzien conclut en soulignant qu'il existe plusieurs façons possibles, à titre d'hypothèse, de concevoir la relation entre la façon dont la déclinaison contredit des nécessités

⁵⁵ Chapitre 3, p. 201 à 208.

⁵⁶ S. Bobzien, « Did Epicurus discover the free-will problem ? », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, p. 287-337.

⁵⁷ «As it is the nature of the atoms to swerve, so it is our (mind's) nature to have volitions ; and as the atoms swerve from their downward path, so do we, with our volitions, swerve from our path of hereditary development» (*ibid.*, p. 320).

internes et celle dont nous sommes causes de nos actions et moralement responsables : La première possibilité est de type minimaliste : la déclinaison introduit des éléments de non nécessité, et se combine avec notre causalité en tant que nous exerçons notre rationalité et que notre caractère n'est pas totalement héréditaire. La deuxième possibilité consiste en une certaine corrélation : une correspondance s'établit entre une déclinaison et un effort conscient pour changer une disposition mentale (p. 335-336). La problématique choisie paraît mieux adaptée que les précédentes au contexte hellénistique, prenant en compte davantage d'éléments que ceux qui restent internes aux débats philosophiques. Mais la volonté de préserver le *clinamen* pour échapper au nécessitarisme conduit l'auteur à l'impliquer dans un faisceau de déterminations mentales où il n'est plus vraiment nécessaire.

De son côté, Francesco Verde note que le *clinamen* n'est pas nécessaire pour expliquer la *Lettre à Hérodote*, ni pour compléter la théorie de la liberté dans le Livre XXV, que son ajout serait donc plus tardif, mais qu'il fallait bien, à un moment ou à un autre, concevoir un système atomique de l'esprit permettant à la *dianoia* de n'être soumise ni aux influences des simulacres ni au déterminisme de notre constitution physique⁵⁸.

Nous tenterons pour notre part de montrer dans le chapitre suivant que cette préoccupation n'a plus lieu d'être dès lors que l'on renonce à voir dans la théorie épicurienne une ambition prétendument scientifique coupée de ses racines pratiques.

En quoi ces racines pratiques consistent-elles ? Sur ce point aussi, nous serons amené à nous démarquer d'une démarche adoptée par plusieurs chercheurs, qui fait d'Épicure soit un empiriste, soit un médecin de l'âme, soit les deux à la fois, comme l'affirment Lisa Wendlandt et Dirk Baltzly. Ces deux auteurs considèrent que vouloir concilier l'atomisme d'Épicure avec la liberté est un faux problème et renvoient dos à dos l'émergentisme de D. Sedley et le réductionnisme de J. Purinton. Pour eux, Epicure est avant tout un empiriste. S'il a bien pu envisager la déclinaison des atomes, c'est en fonction d'un raisonnement mêlant empirisme et logique. Dans le domaine de la connaissance, ils suivent les raisons pour lesquelles Sextus Empiricus distingue la non-attestation de la contestation (*Math.* 211-216) : il faut distinguer, parmi les contenus de l'opinion, entre ce qui n'est que temporairement non-évident (l'homme que je vois est-il Platon ? la tour que de loin je voyais ronde se révèle carrée) et ce qui l'est nécessairement : l'atome (65). Or du constat empirique de notre liberté découle l'opinion,

⁵⁸ F. Verde, *Epicuro, Epistola a Erodoto*, Rome, Carocci ed., 2010, p. 180-182, et *Epicuro*, Rome, Carocci ed., 2013, p. 195-206.

certes non attestée, mais pas pour autant contestable, que les atomes déclinent : « la déclinaison des atomes n'est pas une doctrine qui a pour sens d'expliquer la possibilité du libre arbitre. Elle est simplement quelque chose dont nous savons la réalité puisque nous savons que nous sommes libres ». ⁵⁹ Le « sens commun » est l'élément-clé de cet empirisme.

L'argumentation paraît légère, et Annie Hourcade relève que « la négation du caractère problématique de la conciliation entre atomisme et responsabilité conduit à finalement renoncer à attribuer à Épicure quelque solution que ce soit, à contester qu'il ait pu même en rechercher une, en raison précisément de l'absence de nécessité, pour Épicure, d'en rechercher une. » ⁶⁰ L'auteur précise sa critique un peu plus loin (p. 112) : « La place centrale qu'occupe l'évidence au sein de la théorie épicurienne de la connaissance n'est pas totalement indépendante de la spécificité même de la physique atomistique. C'est précisément parce que la physique d'Épicure est une physique atomistique, parce que sa théorie de la sensation s'énonce en termes atomistiques, que sa théorie de la connaissance peut faire fond sur l'évidence ». La théorie épicurienne ne peut pas se réduire à un empirisme.

Mais aux yeux de L. Wendlandt et D. Baltzly, Épicure n'est pas seulement un empiriste, il est aussi un « thérapeute ». Sur ce point, la démonstration est plus intéressante. La déclinaison ainsi reléguée de côté, mais pas perdue de vue, et l'empirisme un peu trop vite considéré comme acquis, l'intérêt se recentre sur ce qui paraît l'essentiel aux deux auteurs : « Au centre de la philosophie d'Épicure est l'être humain souffrant : l'agent qui se sent responsable de ses actions » ⁶¹ Donc ce n'est pas étonnant si la philosophie est moins importante que la prudence pour Épicure (*Ménécée* 132). Or la prudence est une propriété individuelle qui implique délibération et liberté de penser et de décider. Comment, dès lors, l'atomisme, qui n'est qu'une partie de la philosophie, peut-il menacer cet exercice de la délibération et de la liberté de penser et de décider ? Les deux auteurs rappellent ainsi le cadre éthique de l'épicurisme, trop négligé dans des discussions étroitement confinées au rapport entre atome, déclinaison et liberté, au détriment du plaisir et de la vie bienheureuse. Certes, Lucrèce ramenait bien le *clinamen* à la *voluptas* (quand les chercheurs font le choix de lire ce

⁵⁹ L. Wendlandt, D. Baltzly, « Knowing Freedom : Epicurean Philosophy Beyond Atomism and the Swerve », *Phronesis*, 49, 2004, p. 67 : « *Epicurus argues right from the heart of commonsense : the fact that we feel like controlling our actions in many ways, and the fact that we view ourselves as free agents, is taken as strong evidence for this being truly the case. The ethical priority of our commonsense world-view over a theory of determinism parallels the methodological primacy of the perceptible world over its theoretical conceptualization.* »

⁶⁰ A. Hourcade, « Le problème de la responsabilité chez Épicure », *Studi classici e orientali*, LII, 2006, p. 111.

⁶¹ « *At the centre [...] is the suffering human being ; the agent that feels responsible for her actions* » (p. 70).

mot plutôt que *voluntas* au vers 258 du livre II), mais cette *voluptas*, omniprésente chez le poète sous les traits de Vénus, puissance vivante unificatrice des êtres, n'entretient que des rapports très lâches avec le plaisir comme fin de la vie bienheureuse du maître du Jardin. Ici, au contraire, c'est le fondement de l'éthique épicurienne qui est invoqué. En outre, ce fondement a un caractère pratique : en parlant d'une humanité souffrante, les deux auteurs confèrent à la doctrine d'Épicure, plus qu'une portée globalement éthique, un rôle utilitaire, celui de nous guérir. Et ce n'est peut-être pas par hasard si leur étude se tourne de nouveau davantage vers le maître que vers le disciple : une thématique plus authentiquement épicurienne est réaffirmée. Dans le même sens, le fait de placer la prudence au-dessus de la philosophie souligne la volonté anti-spéculative du fondateur du Jardin.

Cette voie est suivie par de nombreux chercheurs : Jean Salem consacre la longue introduction de son étude de l'éthique d'Épicure⁶² à un rapprochement entre philosophie et médecine, rappelant, certes, que l'idée n'était pas spécifiquement épicurienne. Il rapproche la philosophie épicurienne de la médecine hippocratique et la compare à une psychiatrie (« Platon philosophe au scalpel, son éthique est chirurgicale ; Épicure décharge les âmes, sa parole est libération », p. 20). Pour lui, « la philosophie, et tout particulièrement la philosophie *naturelle*, science qui enseigne les causes pour chaque chose et les principes d'intelligibilité du tout, n'est nullement « à elle-même sa propre fin », - contrairement à ce qu'avait affirmé Aristote. Épicure a subordonné la recherche de la vérité à la poursuite du bonheur » (p. 26-27). Il en veut pour preuve la théorie des explications multiples dans la *Lettre à Pythoclès*. Cette liberté dans le choix des explications n'en doit pas moins, selon l'auteur, renvoyer à la certitude inébranlable d'un monde physique pour lequel, en dernière instance, seule l'explication atomiste est vraie ; et cette certitude dogmatique est fixée par l'exigence du bonheur : « Épicure avait [...] formellement pris la peine de signaler à ses disciples que d'une physique aux principes absolument vrais dérivait nécessairement une éthique qui est seule, absolument *seule*, qualifiée pour nous rendre heureux » (p. 31-34). L'exigence du bonheur finit ainsi, si l'on suit la logique de cette démonstration, par se donner un fondement dogmatique et par prendre elle-même une dimension fanatique, voire totalitaire. Cela nous donne à penser que l'on ne peut réduire la dimension pratique, comme recherche du bonheur, à l'élaboration d'une éthique, elle-même fondée sur une physique. Jean Salem a tort, à notre avis, de reprocher à cette démarche telle qu'il l'analyse « son intellectualisme foncier »

⁶² J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989.

(p. 231), auquel il oppose Lucrèce, qui « entreprit de ‘ naturaliser’ la philosophie d’Épicure » (p. 232). Quand Épicure met le besoin de l’absence de trouble au centre de sa réflexion, il vise plus que la seule fin éthique du bonheur : il veut penser l’homme dans son rapport vivant au monde. Et quand il prolonge sa réflexion, sur le plan social, par sa théorie de l’amitié, il ne limite pas la portée pratique de ce projet au cercle des amis, fût-il cosmopolite, au contraire de ce que tend à montrer l’étude de J. Salem (chapitre IV : « éthique, politique, amitié »).

De son côté, Julie Giovacchini, qui, nous l’avons vu plus haut, affirme la nécessité de la déclinaison, n’en commence pas moins son étude par l’insistance sur le constat prêté à Épicure selon lequel « l’homme est malheureux », mais qu’ « une partie importante du travail philosophique du sage épicurien consiste à poser ce diagnostic, à débusquer ce mal et enfin à proposer des solutions pour s’en libérer »⁶³. Se référant au passage de Lucrèce sur la peste d’Athènes (*DRN*, VI, 50-55), elle présente l’humanité selon l’épicurisme comme « un vase poreux, fragilisé par la peur de la mort, véritable maladie que seule la connaissance de la nature – c’est-à-dire l’omniprésence de la mort ! – pourra soigner. » (p. 51). Citant la *Maxime capitale* 11 et une sentence attribuée au philosophe par Porphyre⁶⁴, l’auteur voit dans l’épicurisme la « volonté de concilier le geste et la théorie », « un « art », une *technè*. » (p. 53-54). Il faudrait d’abord pratiquer une sorte d’acte médical, une « thérapie », une « psychosomatique épicurienne » selon le *tetrapharmakon* dont parle Philodème ; celle-ci consisterait en une action sur les atomes de l’âme, par le biais de la *sumpatheia* que celle-ci entretient avec le corps (p. 57-60). Ensuite interviendrait le discours philosophique lui-même, « forme et adjuvant de la thérapie », qui, du fait de la *parrhèsia*, jouerait de l’autorité morale du maître dans un libre échange où sa parole savante achèverait la guérison du disciple (p. 63-67). J. Giovacchini conclut ce passage en rappelant la santé fragile d’Épicure et en évoquant la réflexion de Nietzsche⁶⁵ : « seul un être continuellement souffrant a pu inventer un tel bonheur [...] » (p. 67). La référence de J. Giovacchini à la portée pratique de la pensée d’Épicure – car, par choix de méthode, nous ne nous référerons, malgré l’intérêt de leurs écrits, ni à Lucrèce ni à Philodème – nous paraît beaucoup plus fidèle à sa philosophie que l’orientation « scientiste » examinée précédemment. Notons cependant que le danger d’en

⁶³ J. Giovacchini, *Epicure, op. cit.* p. 47. De même, dans *L’empirisme d’Épicure (op. cit., p. 10)* : « L’épicurisme est une médecine de l’âme ». Mais il s’agit surtout pour l’auteur de faire le rapprochement avec l’empirisme de certaines écoles de médecine grecques, dans un esprit pratique, donc bien éloignée du mal d’être métaphysique.

⁶⁴ Porphyre, *Lettre à Marcella* ; Épicure, *Maxime* 11 : « Si nous n’étions en rien tourmentés par les phénomènes célestes et par l’idée que la mort puisse être quelque chose pour nous, et aussi par notre incapacité à apprécier les limites des douleurs et des désirs, nous n’aurions aucun besoin de philosophie. »

⁶⁵ F. Nietzsche, *Gai Savoir*, I, 45, cité par l’auteur p. 67.

revenir à une science libératrice, par soi, n'est pas écarté. Mais ce qui nous gêne le plus dans cette démarche, c'est l'image d'une humanité souffrante, et, encore plus, celle d'un Épicure souffrant. Ce serait, dans le second cas, bien réducteur et subjectif, loin de l'ambition universelle d'une pensée philosophique. Nous ne retenons pas davantage le postulat général d'une humanité souffrante. Même dans ce cas, on ne peut pas s'empêcher de penser que la théorie chargée de nous guérir est frappée du sceau de l'opportunisme, d'un utilitarisme que rien ne fonde, si ce n'est une métaphysique du salut comme chez Festugière. Et, après tout, le « constat » de notre malheur est un peu hâtif, car s'il est vrai que c'est notre condition, pourquoi faudrait-il nous en guérir, et comment ? Quel degré de validité aurait le remède ? Si, à l'inverse, ce remède nous assure une guérison totale, en prise sur les lois de la nature, c'est que notre nature n'est pas foncièrement malade. Nous justifierons plus loin notre propre point de départ, mais nous en proposons d'emblée les grandes lignes : nous ne pensons même pas qu'il y ait un état naturel stable, « catastématique », donné par avance et que le remède de la philosophie nous ferait retrouver. Le plaisir lui-même est l'objet d'une représentation en tant que plaisir du divin, et c'est dans l'activité de notre vie que nous formons la prolepse du vivant bienheureux. Nous sommes donc toujours entre plaisir et peine, susceptibles de sombrer dans la peine si la pratique de notre existence perd de vue ce *telos* que nous nous fixons nous-mêmes, ou de parvenir au bonheur divin si nous sommes capables de le réaliser dans la vie collective selon l'amitié : c'est du moins ce que nous nous proposons de démontrer.

L'utilitarisme de Jean-Marie Guyau⁶⁶ présente à nos yeux le même type d'attrait et les mêmes limites que les approches valorisant la dimension éthique de l'épicurisme. L'auteur souligne la renaissance, à la fin du XIX^{ème} siècle, d'une morale de l'intérêt en France et en Angleterre, et y trouve l'opportunité de redécouvrir Épicure. Ce dernier aurait donné de la philosophie cette définition : « Ce n'est pas une science pure et théorique, c'est une règle pratique d'action ; bien plus, elle est elle-même une action » et, continue Guyau en citant Sextus Empiricus, « une énergie qui procure, par des discours et des raisonnements, la vie bienheureuse » (*Adv. Math.* XI, 169). Selon lui, la quête de principes fondamentaux guide Épicure vers « quelque chose dont on ne puisse se passer, quelque chose d'assez *simple* pour être *nécessaire*, une fin assez *basse* pour être fin exclusive » (p. 31). Le plaisir fondamental trouvé au terme de cette recherche, celui du ventre, serait cette expression de l'utile, du nécessaire (p. 32). La recherche du nécessaire, du vital, fondant la dimension pratique de la

⁶⁶ J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1886, rééd. La Versanne, Encre marine, 2002.

philosophie d'Épicure nous convainc parfaitement. Mais quand Guyau en conclut que « la doctrine de la volupté se change en doctrine d'utilité » (p. 39), il donne à son étude une direction opposée à celle que nous nous attendions à le voir suivre. Nous penserions plutôt que le plaisir comme « origine et fin de la vie bienheureuse » est un développement de nos besoins et utilités, des nécessités de notre vie, de l'absence de trouble, tout comme le sera, dans l'expression la plus large de ce développement, mais aussi dans sa traduction la plus concrète, la vie sociale selon l'amitié. A l'opposé, partir du fondement du plaisir pour aller vers l'utilité conduit l'auteur à rejeter le plaisir assimilé par les latins, « ce peuple encore grossier », à la *voluptas*, au plaisir de la chair. Seuls les « aliments », plaisirs du ventre, seraient l'objet légitime de notre désir (p. 47). Dans l'analyse qu'il donne du plaisir catastématique, Guyau prête au philosophe l'idée que « si le plaisir est essentiellement délivrance des obstacles et indépendance, s'il nous vient surtout de nous-mêmes, il ne pourra que gagner à ce qu'on supprime tout objet ; l'être n'a qu'à se replier sur soi, et c'est de soi, c'est de sa propre conscience qu'il tirera le plaisir à la fois le plus indépendant et le plus profond » (p. 55). Même quand il aborde les qualités morales dans la doctrine épicurienne, l'auteur déplore « cette contradiction entre le caractère élevé de l'amitié et l'origine assez basse [=l'égoïsme] que lui attribuait Épicure » (p. 137). Lui qui affirmait la nécessité de partir du plus bas, les plaisirs du ventre, n'a de cesse de chercher à s'élever dans les sphères d'un moralisme gratuit, celui des utilitaristes, détaché de son socle, auquel rien ne nous préparait. Il serait difficile de croire que tel ait été le point de vue d'Épicure : sa gestion des désirs ne conduit pas à la recherche d'un plaisir « purement » moral ; sa conception de l'amitié ne le conduit pas à perdre de vue le fondement strictement personnel, et non pas « égoïste » de l'intérêt. Bref, nous ne pensons pas que la pensée du philosophe ait besoin de saper au fur et à mesure ses propres bases pour s'élever. Plutôt que de s'élever, nous nous efforcerons de montrer qu'elle s'élargit, qu'elle part du plan atomique ou individuel pour passer au plan cosmique ou social, du plan naturel au plan culturel, du Jardin à l'*oikoumenè*.

C'est dans cet esprit que nous préférons de loin les perspectives offertes par les travaux de Reimar Müller qui, dans sa réflexion sur le rapport entre théorie de la nature et morale chez Démocrite et Épicure, renouvelle notre regard sur le premier et notre appréciation sur le lien profond entre les deux philosophes, bien loin de la rupture que plusieurs critiques se sont attachés à souligner⁶⁷. L'auteur considère que l'on s'est trop peu intéressé à la morale de

⁶⁷ R. Müller, « Naturphilosophie und Ethik im antiken Atomismus », « Le rapport entre la philosophie de la nature et la morale chez Démocrite et Épicure », *Philologus*, 124 (1), 1980.

Démocrite, trop vite réduite à une sagesse populaire sans ambition, totalement dissociée d'un atomisme lui-même analysé comme un strict déterminisme⁶⁸. Il rappelle que l'Abdérain part d'une problématique présocratique consistant à ne pas distinguer la sphère de la morale de la physique, dont elle relèverait intégralement ; mais, en tant qu'atomiste, le philosophe aurait introduit dans cette physique une dimension nouvelle, portant en germe la prise en compte de l'être social sur lequel Marx bâtit le matérialisme moderne. Au lieu d'en rester à une théorie identitaire des rapports de l'âme au corps, Démocrite s'intéresse à l'aspect actif de l'âme : « la tâche de la morale doit se concentrer sur la création d'un état d'âme qui permet à celle-ci de remplir le mieux possible [la] fonction [de contrôler le corps] ». Pour cela, elle recherche tout ce qui contribue à sa « stabilité » (εὐσταθέες [ψυχαί]), à son « bien-être » (εὐεστώ), à sa « bonne humeur » (εὐθυμία), par le moyen de l'équilibre de sa composition et de l'harmonie dans les mouvements des atomes, ce qui lui permet d'atteindre « modération » (μετριότης) et « juste mesure » (συμμετρία, p. 330). D'autre part, Démocrite met en évidence une variation individuelle vis-à-vis de la nature générique de l'homme : l'éducation et la culture peuvent transformer la *phusis* et créer une « seconde nature », qui supprime l'autre (p. 331). L'être de l'homme n'est dès lors plus figé par la nature générique, au contraire des autres animaux (p. 332). Tout comme, dans la physique, il faut distinguer connaissance réelle et connaissance obscure (opposition que Müller redéfinit comme celle du général et du particulier, et qui n'invalide pas pour autant la connaissance obscure), il faut opposer général et particulier dans la vie éthique : des normes morales générales seront susceptibles de variabilité particulière et d'évolution, dans la notion du juste par exemple (p. 334). Se tournant alors vers Épicure, Müller souligne en quoi celui-ci renverse le rapport entre la *phusis* et la morale (p. 339). Il montre d'abord que la philosophie d'Épicure n'est plus θεωρία mais ἐνέργεια, selon le commentaire de Sextus Empiricus que nous avons déjà rencontré, cité par Guyau (p. 342). Alors que chez Démocrite le rapport de l'âme au corps était celui d'une simple « thérapie », de type fonctionnel, Épicure le rend beaucoup plus complexe, et montre qu'il passe par une opération cognitive. Il considère que la morale est fondée sur l'unité psychophysique de l'homme, détermination générale, alors que Démocrite n'en fait pas une question générique – la nature de l'homme – mais l'affaire de l'individu. De ce point de vue, la déclinaison, loin de représenter un élément de rupture radicale entre les deux atomistes, ne fait que donner un fondement cosmologique au principe d'autodétermination que Démocrite

⁶⁸ Il se revendique des travaux de G. Vlastos et de S. Luria.

plaçait dans l'éducation et la culture. Evoquée simplement en passant, la déclinaison n'est donc pas au cœur du système épicurien : elle conforte simplement davantage le philosophe dans sa volonté de donner à la nature humaine des déterminations permanentes (p. 347) ; il pourrait sans doute s'en passer : Démocrite n'avait pas eu besoin d'y recourir, dans une réflexion qui n'est pas foncièrement différente.

Quand R. Müller expose son analyse du rapport entre général et particulier chez Démocrite, de la variabilité, expliquant que l'on puisse passer de normes générales à leur adaptation individuelle, on a envie de poursuivre le raisonnement – et sans doute le conçoit-il, mais ne peut pas l'exposer dans les limites d'un article – et d'imaginer qu'à partir d'un contexte nouveau, éventuellement composé d'individus différents, les adaptations individuelles conduiront à une nouvelle configuration générale et aboutiront à la redéfinition de la norme générale. Mais s'il en est ainsi, le rapprochement s'impose avec ce que dit Épicure du droit et de son adaptabilité dans les *Maximes Capitales* XXXVI à XXXVIII. Or Épicure recourt explicitement à la notion de prolepse (XXXVIII, l. 2) pour décrire cette façon dont des idées générales, issues de l'expérience dans une situation donnée, et dépourvues de tout fondement transcendant, sont susceptibles d'évolution. Cette adaptabilité – ou à l'inverse cette généralisation d'expériences concrètes – se lit aussi, par exemple, dans la *Lettre à Hérodote* (§75-76), à propos de la façon dont chaque peuple se constitue une expérience particulière, un auto-apprentissage, et les traduit dans une langue particulière. Ce processus d'auto-apprentissage, cette constitution d'une « seconde » - mais aussi d'une troisième, d'une quatrième nature, bref, cette recreation permanente de la nature et, ajoutons-le, dans le cas de l'homme, sa socialisation – sont déjà présents, si l'on suit l'auteur, chez Démocrite, mais c'est Épicure qui identifie le processus et le nomme. Démocrite n'a sans doute pas surmonté ses hésitations sur les rapports entre la connaissance authentique, *étéè*, et les manifestations sensibles et subjectives, individuelles ; ces hésitations ont fait de lui, aux yeux des Anciens, l'autorité de référence du courant sceptique. Avec la théorie de la prolepse, nous tenterons de montrer qu'Épicure dépasse l'intuition qu'en avait son prédécesseur et surmonte ses hésitations : par la prolepse, il fait de l'opposition entre science du général et expérience du particulier deux « moments » complémentaires de l'appréhension du réel, et situe ce processus, de façon pratique, au cœur de l'activité humaine, dans son auto-apprentissage⁶⁹.

⁶⁹ P.-M. Morel a écrit de très belles pages sur la question de l'auto-apprentissage de la nature chez Démocrite dans *Démocrite, Épicure, Lucrèce : atome et nécessité*, Paris, PUF, 2000, rééd ; 2013, p. 82 à 88. On regrette seulement que, quand il en vient à exposer l'éthique d'Épicure à la suite de celle de Démocrite, il ne porte pas

On peut enfin rappeler comment Francesco Adorno envisage le rapport entre l'aspect « scientifique » de l'Épicurisme et son éthique : il commente la citation de Porphyre (*Ad Marc.* 31, 394, 7 = Us. 169, 14) selon laquelle la philosophie doit nous libérer des maladies de l'âme comme la médecine le fait pour le corps, et, au lieu d'exposer une théorie de la thérapeutique épicurienne, il souligne que cette réflexion s'inscrit dans « la tradition ionienne suivant laquelle l'amour de l'humanité et l'amour de la science sont jumeaux », car l'amour de la science signifie à ses yeux ne rien concéder « aux apriorisme ou aux intuitionismes, ou à un rationalisme, dirons-nous, métaphysique : probablement mathématico-géométrique (où les nombres deviennent les structures mêmes de la réalité) », sources de nos peurs⁷⁰. Il ne propose pas pour autant une conception scientiste de l'épicurisme, mais montre qu'Épicure s'est dressé contre les prétentions tant aristotélicienne que platonicienne de réduire les différentes sciences soit à un schéma biologique, soit à un schéma arithmétique et géométrique.⁷¹

Ainsi la perspective scientifique⁷² cède-t-elle la place et se soumet-elle à la perspective pratique⁷³ sans que celle-ci tombe dans l'écueil d'une éthique pour humanité souffrante⁷⁴ ou d'un utilitarisme oublieux de son fondement pratique⁷⁵. Et dès lors, la problématique du libre arbitre et de la déclinaison, dont plusieurs auteurs dénonçaient le caractère anachronique, et qui introduisait des questions éthiques en dehors des traités éthiques du philosophe, devient superflue.

l'accent sur la continuité entre les deux philosophes sur ce point précis, tel qu'il apparaît aux § 75-76 de la *Lettre*, et qu'il préfère s'intéresser à l'anti-déterminisme d'Épicure, d'après le Livre XXV. Annie Hourcade, au contraire, montre en quoi l'analyse épicurienne des *apogegennèmena*, ainsi que celle du rôle de l'*epibolè tès dianoias* prolongent la réflexion démocritéenne sur la transformation de la nature, et affirme : "Ce qui dépend de nous, ce seraient finalement ces produits, ces accroissements de l'âme que constituent les apports progressifs d'images mentales mémorisées, ou du moins aisément mobilisables par l'âme en raison de l'existence de passages favorisés par la réitération, images mentales qui contribuent à modifier la disposition psychique. Transformer son âme, l'auto-instruire, consisterait en conséquence à se tourner, de manière répétée, vers des images choisies pour leur effet positif sur l'âme ; la réitération contribuant à rendre plus rapide le passage de l'image dans l'âme et à accroître son efficacité quand le besoin s'en fait sentir - essentiellement quand l'âme est en proie à l'agitation [...] (« Transformation de l'âme et moralité chez Démocrite et Épicure », p. 174).

⁷⁰F. Adorno, *La filosofia antica*, Milan, Feltrinelli, 1961 (rééd. 1991), t. 2, p. 179.

⁷¹ F. Adorno, « Epicuro nel suo momento storico », *Epicureismo greco e romano*, op. cit. p. 83 : « Epicuro – nel clima culturale volto a distinguere le scienze, ma anche a rendersi conto della loro utilità per l'uomo – critica la riduzione della fisica a una ontica teleologica (o a una biologia) ; oppure, sulla scia dei platonici e di tardi Democritei, Metrodoro di Chio, Bione di Abdera, Nausifane di Teo, a una aritmologia e a una geometria. »

⁷² Qu'elle soit réductionniste, anti-réductionniste ou émergentiste.

⁷³ Comme nous en avons dégagé progressivement la dimension à travers S. Bobzien, L. Wendlandt et D. Baltzly.

⁷⁴ Chez J. Salem et J. Giovacchini, par exemple.

⁷⁵ Chez J.-M. Guyau.

1.2. - Le mouvement des atomes et le temps dans la *Lettre à Hérodote*.

Ainsi donc, à quelques nuances près, les auteurs antiques et les critiques évoqués dans la partie précédente considèrent que selon Épicure les atomes tombent dans le vide et que, leurs chutes étant parallèles, se pose la question de leur rencontre, donc de la possibilité qu'ils échappent à la nécessité et forment des agrégats. D'autre part, en introduisant la déclinaison pour résoudre ce premier problème, ils lui attribuent un rôle plus ou moins important dans le libre arbitre et la responsabilité éthique. Pour mener à bien leurs démonstrations, ils ont dû recourir abondamment aux écrits postérieurs, notamment ceux de Lucrèce, Cicéron, et Diogène d'Énoanda. Ces thèses ont toutes leur intérêt s'il s'agit de parler de l'épicurisme comme école, et non pas du seul Épicure. Mais leur confrontation n'en laisse pas moins l'impression d'une grande perplexité ; sans doute celle-ci est-elle plus imputable aux disciples qu'aux commentateurs modernes.

La méthode ici choisie est, rappelons-le, de rechercher dans les seuls écrits du philosophe si cette théorie de la déclinaison des atomes a sa place « en creux » ou si la pensée qui s'exprime dans ces textes doit être considérée comme explicite et achevée, y compris sur la question de la liberté et de la responsabilité. Nous savons qu'il n'y a aucune trace de déclinaison dans les œuvres d'Épicure dont nous disposons actuellement. Nous savons aussi qu'il est toujours possible de la supposer dans les lacunes des papyrus du traité *De la nature*, mais nous excluons de fonder notre démarche sur cette hypothèse. Les seuls écrits intégralement conservés étant les trois *Lettres* et les *Maximes capitales*, nous nous intéresserons principalement à la *Lettre à Hérodote*, dans la mesure où c'est en elle, s'il existe une explication physique de la déclinaison des atomes, qu'une telle explication doit se trouver. Notre intention n'est pourtant pas simplement d'essayer de démontrer que la déclinaison des atomes n'a pas sa place dans la pensée d'Épicure ; elle est surtout de reconstituer, dans le vide laissé par son absence, une démarche philosophique alternative que l'hypothèse du *clinamen*, faussant les perspectives de recherche, selon nous du moins, a occultée. Le chapitre précédent nous a mis sur la voie d'intuitions nouvelles : la dimension pratique de la philosophie, le rôle de la prolepse dans le cadre de cette pratique. Mais ce ne sont que des intuitions. Nous verrons dans ce chapitre si l'examen du mouvement des atomes, des simulacres et des corps sensibles corrobore ces hypothèses.

Les passages de la *Lettre à Hérodote* concernant le mouvement des atomes sur lesquels pourraient se fonder les hypothèses de la déclinaison sont les paragraphes 42-44 et 60-62. Les savants regroupent habituellement ces deux passages, malgré la distance qui les sépare, pour proposer une approche unifiée de la question du mouvement. Il convient pourtant de s'interroger sur le fait que le philosophe traite de la question à deux reprises, si distantes. Qu'est-ce qui distingue ces deux passages ? On pourrait émettre l'hypothèse que le premier évoque le mouvement des atomes dans le vide, le second dans les agrégats, mais cette solution n'est que partiellement satisfaisante : dès le paragraphe 43, le rebond des atomes est attribué aux heurts à l'intérieur d'un réseau qui, sans recevoir encore le nom d'agrégat, est présenté comme enlaçant (περιπλοκή, 43, l. 8, 44, l. 4 ; τῶν πλεκτικῶν, 43, l. 9) l'atome en mouvement. G. Arrighetti va d'ailleurs, par anticipation sur la suite de la *Lettre*, jusqu'à traduire τῶν πλεκτικῶν par *aggregato*. D'autre part, si les entrelacs d'atomes sont présents dès la première évocation de leur mouvement dans le vide, les agrégats, dans le second passage, comportent à leur tour le vide comme composante essentielle. La distinction entre un temps premier, précosmique, et une étape ultérieure n'est donc pas opératoire⁷⁶.

Il est plus intéressant de noter une distinction essentielle, que nous n'avons pourtant pas relevée dans les études consultées : le premier passage considère le mouvement des atomes dans une durée indéterminée, l'*aiôn* (§ 43, l. 6), alors que le second le situe dans le temps, *chronos* (§ 62, l. 4 et 7), en liaison avec les sensations (§ 62, l. 5). Certes, le temps est mentionné dans la lettre avant le paragraphe 62 : il y a été question de la vitesse des simulacres, mesurée en termes de temps, aux paragraphes 47-48, mais c'est que les simulacres nous introduisent déjà dans la réalité sensible, à laquelle ils donnent accès. Le temps ne sera évoqué pour lui-même que beaucoup plus loin, aux paragraphes 72-73. Juste avant l'évocation des simulacres, Épicure a d'ailleurs amené dans un bref passage (§ 45) la notion de « mondes » (*cosmoi*), au pluriel : nous ne sommes plus dans le « tout » (*to pan*), mais dans la pluralité des

⁷⁶ Par exemple, Elisabeth Asmis (*Epicurus' Scientific Method*, *op. cit.* p. 277), après avoir cité le premier passage, § 43, se contente de préciser que la question du mouvement des atomes se prolonge « later in the *Letter to Herodotus* », sans préciser qu'il faudra attendre une vingtaine de paragraphes. A.A. Long et D. Sedley (*Les philosophes hellénistiques*, *op. cit.* p. 98-101), s'appuyant sur Lucrèce, réunissent en une seule analyse les deux passages de la lettre. De son côté, W-G Englert (« Epicurus on the Swerve and Voluntary Action », *op. cit.* p. 44) s'étonne que le mouvement des atomes soit traité en deux endroits de la Lettre, mais résout le problème dans l'esprit de sa démonstration d'ensemble : chacun des deux passages traiterait d'une forme du mouvement : le premier, des rebonds, le second, de la chute. La Lettre, conçue comme une œuvre de jeunesse, n'aurait pas encore abordé la troisième forme, la déclinaison. Même dans cette hypothèse, on ne voit pas pourquoi Épicure s'y serait pris en deux temps différents.

mondes spécifiés, dotés de leur temporalité propre⁷⁷. Il faut donc examiner séparément ces deux aspects du mouvement atomique, selon l'*aiôn* et selon le *chronos*, ou plus exactement, ce qui sera notre démarche propre, tenter de montrer ce qu'a de spécifique l'analyse du mouvement atomique selon l'*aiôn*.

Le mouvement selon l'*aiôn*.

Avant de poser l'existence des atomes, Épicure part de la décomposition du tout en corps et vide. Au paragraphe 42, il justifie le nombre infini des corps dans l'infini du vide par le fait que si les corps étaient en nombre limité dans un espace illimité, ils « seraient emportés, en se dispersant (δισεπαρμένα) à travers le vide illimité, faute de disposer du soutien (οὐκ ἔχοντα τὰ ὑπερείδοντα) et de l'effet produit par les chocs (καὶ στέλλοντα κατὰ τὰς ἀνακοπάς). »⁷⁸ Le mouvement des corps dans le vide, selon le tout, n'est donc pas conçu comme un mouvement de chute puisqu'il est question de dispersion dans le vide et que, même si le participe substantivé τὰ ὑπερείδοντα peut impliquer l'idée d'une « résistance par –dessous », le rebond n'est pas présenté comme devant prendre fin, perdant de sa force, dans l'hypothèse où le poids finirait par imposer un mouvement vers le bas.

Épicure en vient alors au mouvement des atomes eux-mêmes. Dans le paragraphe 43, ce mouvement est ainsi défini : « les atomes ont un mouvement continu perpétuel »⁷⁹ (κινούνται συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα). A l'échelle du tout et de l'*aiôn*, il n'est donc nullement question de chute des atomes, puisqu'il ne s'y trouve ni haut ni bas ; même quand, quelques lignes plus loin, le poids des atomes est évoqué, celui-ci n'implique pas un mouvement vers un bas qui n'existe pas. Comme le souligne Francesco Adorno, « *tutti gli atomi presi a sé vanno in tutte le 'direzioni', ché ogni direzione determinata implica altri aggregati, per cui sempre gli atomi, condizioni logiche prime, sono in agregati corporei, il*

⁷⁷ Pierre Boyancé écrit : « Platon, dans le *Timée*, appelait le monde (*cosmos*) « le tout que voici ». En opposition, un trait essentiel de la physique épicurienne est que le tout ou l'univers ne s'y identifie plus au monde. Ce qui s'y oppose invinciblement est le caractère d'infinité qui s'attache à lui » (*Épicure*, Paris, PUF, 1969, p. 21). La distinction nous semble importante, mais manque de précision : pourquoi parler du monde au singulier chez les atomistes ? Nous dirons un peu plus loin en quoi, à nos yeux, le Tout dans la *Lettre à Hérodote* ne doit pas être assimilé à l'univers. Concernant l'enchaînement mondes / simulacres, le livre II du traité *De la nature* consacre le cinquième de ses lignes aux mondes, le reste aux simulacres : il y a bien un lien étroit entre les deux : voir G. Leone, *Epicuro. Sulla natura libro II*, Naples, Bibliopolis, 2012, p. 50.

⁷⁸ Sauf précision contraire, nous nous inspirerons de la traduction de D. Delattre (*Les Épicuriens, op. cit.*), les éventuelles modifications étant justifiées par les nécessités de l'analyse.

⁷⁹ Traduction de J.-F. Balaudé.

che spiega perché Epicuro non parli del clinamen »⁸⁰. L'auteur propose ailleurs une définition particulière du poids de l'atome, qu'il présente comme son « poids spécifique » par opposition aux poids relatifs propres aux réalités sensibles, et du « haut » et du « bas » : « *In sé, invece, ciascuna direzione, in quanto tale, ha un alto e un basso – ove il basso è la direzione costante in cui il peso specifico dirige l'atomo.* »⁸¹

Toute différente est la démarche de Lucrèce qui, au livre I du *De rerum natura*, peu de vers après avoir évoqué, dans des termes assez proches de ceux d'Épicure, le mouvement désordonné des atomes (*perpetuo volitare invicta per aevum*, v. 952), justifie l'éternité de leur mouvement par le fait que, s'il devait trouver un terme, tous les éléments auraient afflué vers un bas (*ad imum*, v. 987, *nil est funditus imum*, v. 993), qui leur aurait tenu lieu de siège (*sedes ubi ponere possint*, v. 994). Lucrèce confond les deux aspects du mouvement – selon l'*aiôn* ou selon les sens. Une chose frappe : plus généralement, dans la *Lettre à Hérodote*, même quand seront abordés les mouvements des composés, jamais n'apparaît le verbe « tomber » (πίπτω) pour décrire le mouvement des atomes⁸². Le sens premier de « tomber » se trouve, tout naturellement, dans la *Lettre à Pythoclès*, pour décrire des phénomènes célestes, donc internes à notre *cosmos*, doté de haut et de bas⁸³. Les deux seules autres occurrences attestées du mot sont métaphoriques⁸⁴ et nous rappellent que le grec forme sur le même radical le mot qui désigne des événements survenus ou des accidents, les *sum-ptômata*.

⁸⁰F. Adorno, « Epicuro. Epistola a Erodoto 39.7-41.5; *PHerc.* 1056, 5 II, un 'codicillo' e qualche 'riflessione' », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Naples, Macchiaroli ed., 1983, p. 53-72 [reprise augmentée de « Epicuro. Epistola a Erodoto 39.7-40.3 », *Elenchos*, 1980 (2), p. 245-275: nous citons le texte de 1983] p. 70, note 39. Ne distinguant pas les deux passages relatifs au mouvement, les savants semblent considérer comme évident le mouvement vers le bas du fait de la pesanteur : par exemple, Bailey, *Epicurus, the Extant Remains*, p. 217, Asmis, *Epicurus Scientific Method, op. cit.* p. 277, Long-Sedley, *Les philosophes hellénistiques, op. cit.* p. 101. Aucun de ces auteurs n'accorde d'intérêt à la notion d'*aiôn*. P. Boyancé, cependant, s'interroge : « Comment, dans un univers en principe infini dans tous les sens il était possible de définir un haut et un bas, c'est ce que nous entrevoyons mal dans le reste de ses œuvres » (*Épicure, op. cit.* p. 23).

⁸¹F. Adorno, *La filosofia antica, op. cit.* t. 2 p. 182.

⁸²Aux paragraphes 78 et 79 – en italiques, les emplois du mot grec et leur traduction par Daniel Delattre : « Il faut considérer [...] que la béatitude qu'on trouve dans la connaissance du monde céleste *se cantonne* à ceci (ἐνταῦτα πεπτωκέναι), [connaître] justement quelles sont les natures qui peuvent être observées pour ces phénomènes-là [...] » : § 78 ; « Quant à ce qui *se cantonne* à l'enquête sur le coucher et le lever... (τὸ δ'ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς...) » : § 79. A titre d'exemple, Jean et Mayotte Bollack et Heinz Wisman traduisent successivement par « se trouve » et « relève de ».

⁸³Aux paragraphes 103, 105 et 106, s'agissant de la chute de la foudre, de l'air sur la terre lors de séismes, ou du vent sur le sol. Voir de même ces notions de « haut », de « bas », de « tête » et de « pieds » à propos du mouvement des astres dans le Livre XI du traité *De la nature* (Arrigh. [26. 26 à 32], *Les Épicuriens*, p. 86-87).

⁸⁴Au livre XXVIII du traité *De la nature* (Arrigh. [31.14 et 18]), dans un registre plus familier, le philosophe s'adressant à Métrodore : il y est question, dans des fragments lacunaires, de « sombrer dans le ridicule » (εἰς γέλωτα πεσῆται : 14, l. 19) ou de « tomber dans le fait de dire que... » (πίπτειν εἰς τὸ λέγειν : 18, l. 27) ; A ces occurrences tirées de l'index de G. Arrighetti (*Epicuro, opere*), on peut ajouter les emplois,

L'enjeu est de taille : s'il n'y a pas de mouvement vertical et parallèle des atomes vers le bas dans le tout, la déclinaison des atomes devient inutile, du moins sur le plan cosmogonique. La complexification de l'analyse du mouvement des atomes, qui distingue trois espèces de mouvements : rebonds, chute et déclinaison, est dès lors sans fondement : il suffit d'en revenir à la seule distinction, non pas d'espèces, mais de formes conjoncturelles du mouvement des atomes telles que le philosophe du Jardin les expose lui-même : certains s'éloignent à une grande distance, d'autres sont pris dans des entrelacs et rebondissent en raison de leur solidité. Pourquoi supposer que le rebond ne soit pas une possibilité du mouvement au même titre que l'éloignement à grande distance ? S'il est présenté comme secondaire, contrariant ce qui serait un mouvement naturel, c'est que ce mouvement supposé naturel est considéré comme étant un mouvement de chute et que l'on ne distingue pas le mouvement selon le tout du mouvement dans les composés⁸⁵.

Mais si l'on exclut l'idée de chute à l'échelle du tout, que reste-t-il de la pesanteur ? La pesanteur est sans doute absente de l'atome démocritéen, mais c'est que l'Abdérain ne mentionne pas non plus de mouvement de chute. Qu'en est-il chez Épicure ? Pour restituer sa place au poids de l'atome sans faire intervenir le mouvement de chute, il convient précisément de s'interroger d'abord sur ce qu'il faut entendre par les notions d'*aiôn* et de « tout ».

également métaphoriques, des composés *διαπίπτω*, *περιπίπτω* et *προσπίπτω*. Ἐκπίπτω, dans une scholie à *Hdt* 66, a bien le sens propre, mais n'indique pas une chute : il s'agit de la dispersion des atomes de l'âme sous l'effet de la joie ou du sommeil.

⁸⁵ C. Bailey commente distinctement les passages, sans établir de lien explicite. Mais il semble suivre une logique implicite : à propos du paragraphe 43 (*Epicurus, the Extant Remains, op. cit.* p. 186), il considère qu'Épicure expose le « mouvement interne dans les composés » et suppose l'absence de la mention de la déclinaison du fait d'une lacune qu'il corrige. Il faudrait donc considérer deux formes de mouvement : le mouvement vers le bas (dont Épicure ne parle pourtant pas ici) et la déclinaison qui le contrarie et permet les collisions. Faisant le choix de situer d'emblée ces mouvements dans les composés, il en déduit la différence entre composés raréfiés, l'air et le feu, et composés denses, les corps solides, les liquides ayant un statut intermédiaire. Tout serait donc déjà dit. Pourtant, trente pages plus loin, il en vient aux paragraphes 60-62 (*Ep.*, p. 217), qui concernent le mouvement dans les composés, qu'il ne rapproche pas du paragraphe 43, mais auxquels il ajoute sans le justifier les paragraphes 46-47, sur le mouvement des simulacres. Il y reprend la notion de rebond, précédemment expliquée par la déclinaison, et, prolongeant les analyses de C. Giussani, il va jusqu'à considérer que les rebonds, qui contrarient le mouvement, constituent un ralentissement du mouvement lui-même (*Epicurus, ...Commentary*, p. 217). Or, s'il y a ralentissement, cela ne se passe qu'à l'échelle des composés, dans les mouvements sensibles. L'introduction de la déclinaison, combinée avec la non-distinction des deux passages (si l'on met de côté le mouvement des simulacres), nous plonge donc immédiatement dans le monde sensible, abstraction faite de ce que la notion de mondes, et leur pluralité, n'est évoquée par Épicure qu'après le paragraphe 43. J.-M. Joyau est un des rares commentateurs à avoir abordé la question : « quand il réfute l'opinion de ceux d'après lesquels tous les corps tendent vers un centre commun et que c'est ainsi que la terre se maintient au milieu du monde, il fait très judicieusement observer que dans l'infini il n'y a pas de centre » et ajoute : « en un sens absolu l'existence du haut et du bas dans l'espace infini est impossible » (*Épicure*, Paris, Alcan, 1910, p. 99-100). Mais le commentateur complique inutilement les choses en attribuant ce point de vue au seul Démocrite, alors qu'il emprunte l'autre point de vue à Lucrèce.

Nous évitons de traduire *to pan*, « le tout », par « l'univers » et l'*aiôn*, « la durée », par « l'éternité », car ces traductions sont trop marquées du sceau des cosmogonies platonico-aristotéliennes. « L'univers » unique de ces philosophes coïncide avec le *cosmos*, alors que les atomistes conçoivent une pluralité de mondes. Quant à « l'éternité », elle transcende le temps, ce qui, *a priori*, permet mal de saisir la pensée matérialiste. Le mot de « durée »⁸⁶ n'étant pas dépourvu d'ambiguïté, en grec comme en français puisque dans les deux langues il signifie aussi bien la durée d'une vie, d'une action, qu'une durée illimitée, nous préférons garder le mot grec translittéré, comme simple marque de notre réserve.

Car il paraît justement très intéressant de s'interroger sur le rapport que Platon et Aristote ont, tous deux, chacun à sa façon, établi entre les notions d'*aiôn* et de *chronos*. À travers eux, et contre eux, il est possible de mieux comprendre la démarche propre d'Épicure⁸⁷.

Dans le *Timée* (30a-38c), Platon conçoit le monde, ou Ciel comme une création du démiurge sur le modèle du Bien. Tout en appartenant à l'ordre de ce qui est engendré, le Ciel doit être ce qui est le plus à l'image du Bien. Il doit donc détenir l'intelligence, seule à même de concevoir le Bien dont il est la réalisation, et faire vivre cette intelligence dans une âme, répandue dans le corps du monde, tournant sur elle-même (34a) et imprimant ce mouvement au corps, qu'elle enveloppe (περικάλυψεν, 34b). Intelligence, âme et corps à la fois, le Ciel est donc un vivant. Le démiurge conçoit alors le Temps (*chronos*) à l'image la plus ressemblante possible de l'Éternité (*aiôn*), le modèle éternel se définissant comme ce qui est, le Temps comme ce qui a été, est et sera⁸⁸, et crée le Soleil, la Lune et les cinq autres astres « errants » comme moyens de numbrer le temps. L'*aiôn* est donc le modèle intelligible du Temps sensible des êtres engendrés, mais il est aussi, en tant qu'éternité du monde créé, comme « une sorte d'image mobile de l'éternité » (37d), qui reçoit le nom de « Temps »⁸⁹.

⁸⁶ Adopté par J. et M. Bollack et H. Wismann dans leur traduction du § 43, mais corrigé en « toute la durée ».

⁸⁷ Plusieurs critiques se sont employés (nous l'avons vu dans le chapitre précédent) à démontrer en quoi Épicure a voulu à la fois prendre en compte et dépasser la critique aristotélienne de l'atomisme de Démocrite. Mais leur démarche ne prend pas en compte la distinction entre *aiôn* et *chronos*, et s'intéresse essentiellement à la connexion entre mouvement, temps et grandeur et aux apories de l'atomisme mises en évidence par le Stagirite sur cette question. Nous montrerons plus loin, quand nous aborderons la notion de mouvement dans le temps, en quoi Épicure ne se sent pas vraiment concerné par cette aporie.

⁸⁸38c : τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνα ἐστὶν ὄν, ὃ δ'αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος : « Le modèle, en effet, de toute éternité, *il est* ; lui, au contraire, d'un bout à l'autre du temps tout entier, *a été, est et sera* » (trad. J. Moreau, 1950).

⁸⁹37d : καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ'ἀριθμὸν ἰούσα αἰώνιον εἰκόνα τοῦτον ὃ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν : « et, tandis qu'il organise le Ciel, il forme, d'après l'éternité immuable en son unité, une image à l'éternel déroulement, rythmé par le nombre ; et c'est là ce que nous appelons le Temps » (trad. J. Moreau).

Platon ne rend donc pensable le monde physique, dans son mouvement et sa temporalité, qu'en y inoculant l'intelligence, par le biais de l'âme du monde. Celle-ci prolonge et perpétue l'action ordonnatrice du démiurge. Luc Brisson montre que « Timée attribue à l'âme du monde que vient de fabriquer le démiurge deux fonctions : une fonction motrice et une fonction cognitive, qui en est un avatar ». Un peu plus loin, l'auteur commente : « Comme l'univers et les corps célestes sont des dieux, ils doivent être bons (*République* III 379b) ; et comme la bonté est chez eux indissociable de la rationalité, l'univers et les corps célestes, qui ont été fabriqués par un démiurge bon qui est un intellect, sont des entités douées d'intelligence et présentant une imperturbable rationalité ».⁹⁰ Timée doit donc se représenter le monde comme un vivant éternel et indestructible, se pensant lui-même dans sa perfection et en retirant le bonheur qui fait de lui un dieu⁹¹. Le temps des réalités vivantes ne peut se concevoir que comme un temps nombrable, *chronos*, enveloppé dans un *aiôn*, image mobile de l'éternité des choses en soi.

Or, dans la *Lettre à Ménécée* (§ 123), c'est à la prolepse du dieu, vivant indestructible et bienheureux, qu'Épicure prête les qualités du Ciel divinisé de Platon. Les prolepses sont habituellement définies comme de simples représentations générales tirées de l'expérience sensible. Paradoxalement, les deux points de vue peuvent paraître proches : la création démiurgique du monde n'est pour Platon qu'un mythe pour penser l'essence dans l'existence, tout comme la représentation épicurienne du dieu permet – nous y reviendrons plus précisément plus loin – de projeter dans une image les finalités que se donne le vivant que nous sommes. Mais la ressemblance s'arrête là. Idéalisme et matérialisme ne font que se croiser : Platon part de l'esprit pour expliquer le monde et aboutit à l'esprit ; Épicure part de l'expérience sensible pour élaborer une conception de l'esprit destinée à retourner s'investir dans nos réalités et nos finalités bien vivantes. La vie du dieu redescend sur terre : à vrai dire, elle ne l'a jamais réellement quittée. Et cette terre est notre monde, posé par notre expérience, l'un des mondes dont le tout n'est que l'expression générale, et non pas le monde unique de la spéculation platonicienne, sur le modèle des réalités en soi. Car pour Épicure il n'existe, en dehors du vide, aucune réalité en soi, comme objet de l'esprit.

⁹⁰ Présentation de l'édition du *Timée* et du *Critias*, 5^{ème} édition, Paris, Flammarion, 2001, p. 39 et 40.

⁹¹ 34b : « Rien qu'un seul, solitaire, capable en vertu de son excellence d'être en union de soi à soi sans avoir besoin de rien d'autre, objet de connaissance et d'amitié pour soi-même, à en être comblé ! C'est par tous ces moyens qu'il le fit naître Dieu bienheureux (εὐδαίμονα θεόν) » (trad. J. Moreau).

Dégagés des caractéristiques du vivant divin, condition du pensable selon Platon, simple prolepse pour Épicure, que deviennent alors chez ce dernier le tout et sa durée indéterminée, l'*aiôn* ? Le reliquat de la prolepse du divin, ou son complément sur le plan cognitif. En effet, alors que la prolepse du dieu indestructible et bienheureux est élaborée dans l'activité et les fins de la vie humaine, l'aspect cognitif, lui, indissociable de ces fins – il faut comprendre pour agir – concerne l'atome et son mouvement dans le vide. Or ce mouvement est éternel, l'atome indestructible, deux propriétés prêtées par Platon à la divinité du Ciel.

L'approche aristotélicienne, sur la question de l'*aiôn*, se distingue nettement de celle de Platon : le Ciel n'est plus créé par un Démiurge. Au début du livre II du *De caelo* (283b 28), le Ciel est décrit comme unique et éternel (*aidios*), n'étant ni engendré ni destiné à être détruit, sans commencement ni fin : « au contraire, il contient et embrasse en lui-même l'infinité du temps »⁹². A la différence de la définition platonicienne, il n'y a donc plus de référence à un modèle purement intelligible ; d'autre part, l'articulation entre *aiôn* et *chronos*, réaffirmée – l'*aiôn* enveloppe le Temps – introduit une réflexion spécifique sur le temps : il est considéré comme illimité. La *Physique* (III, 207b) précise ce qu'il en est de l'illimitation en général : « l'infini comme la matière est à l'intérieur de quelque chose qui l'enveloppe et ce qui enveloppe c'est la forme (περιέχει δὲ τὸ εἶδος) »⁹³. Au livre VI, 233, le temps est défini comme divisible et continu, comme mesure du mouvement ; sont également divisibles les grandeurs et le mouvement. Tout ce qui tend vers l'*aiôn* est en mouvement vers la forme et l'entéléchie ; tout ce qui vient de la matière n'est que puissance. Selon la

⁹² Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανός οὔτ'ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασι αὐτόν, ἀλλ'ἔστιν εἷς καὶ αἰδιός, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον.

⁹³ Trad. H. Carteron, Paris, *Les Belles Lettres*, 1961. J.-F. Balaudé (« Être dans le temps », dans *Aristote et la pensée du temps*, sous la dir. de J.-F. Balaudé et F. Wolff, Nanterre, Université de Paris-Nanterre, 2005, p. 145 à 172) ne commente pas cette référence à l'*eidōs*, mais, s'appuyant sur le livre IV, traite de l'enveloppe sous un autre angle. Il s'interroge sur l'expression ἐν χρόνῳ εἶναι (*Physique* IV, 218a–221b) qu'il propose d'abord de traduire, non pas par « être dans le temps », mais par « être dans un temps », car il n'existe pas plus de temps en général que de lieu en général (p. 155). Aristote critique entre autres l'assimilation « être dans le temps » et être dans le tout du *Timée* (37c) ; or, dit-il, tout temps particulier qui mesure le mouvement et l'enveloppe s'inscrit lui-même dans un temps qui l'excède, et, dans ce sens, on peut employer l'expression « être dans le temps », tout comme « être dans le lieu ». Mais à la différence du lieu qui enveloppe tout lieu, et qui est le Tout, limité, le temps qui enveloppe tout temps est illimité, ce qui crée un rapport « bancal » entre « être dans un temps » et « être dans un lieu » (p. 161) ; Aristote, dit J.-F. Balaudé, fait, à la fin du livre IV de la *Physique* (IV, 14, 223b18-23), un « saut théorique » : « il se résout à référer le temps à un mouvement premier, fondamental, qui est le mouvement de la sphère du Tout, et qui, de la sorte, unifie l'ensemble des temps en définissant un temps-étalon ». Les êtres qui vivent à l'échelle du Tout sont alors dits « sempiternels » plutôt que « éternels » puisqu'ils sont référés au temps sans être enveloppés par lui : ils lui coïncident. L'auteur cite le *De caelo*, I, 9, 278b12-21 (trad. Moreau) : « immuables, impassibles, jouissant de la meilleure et de la plus indépendante des vies, ils poursuivent leur existence pendant la durée tout entière (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) (p. 165).

Métaphysique, Λ 6-7, le mouvement local, circulaire, et le temps sont éternels et continus (1071b). Le premier Moteur, cause motrice immobile, est éternel et en acte, et doit donc être immatériel (1072a). Il doit aussi être une vie, la plus parfaite qui soit, pensée pure qui se pense elle-même dans un « acte de contemplation » qui « est la béatitude parfaite et souveraine ». Le philosophe conclut : « Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait (ζῶον αἰδίων ἄριστον); la vie et la durée continue et éternelle (ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου) appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu⁹⁴. »

Voulant donner une définition ontologique du mouvement, Aristote l'analyse dans ses déterminations générales, abstraction faite de ce dont il est mouvement. Lui aussi, comme Platon, cherche à le rendre pensable, et il le fait en recourant à des catégories universelles : quelles sont ses différentes formes, quelles sont sa cause motrice, sa cause finale, comment passe-t-on du repos au mouvement ? Par le jeu de la divisibilité des grandeurs, du mouvement et du temps, il conçoit le passage de la puissance à l'acte, de la matière à la forme, du mouvement à l'immobilité. Il se démarque dès lors aussi bien de Platon, dont le Ciel n'est que l'image mobile du monde des Idées, que de Démocrite, à qui il reproche ses apories sur le mouvement de l'atome, qu'il présente comme un mouvement contraint, non naturel⁹⁵, et inconcevable en raison de l'indivisibilité de l'atome, incapable de rendre compte du caractère continu (*sunechès*) du mouvement.

Mais, précisément, Aristote ne critique Démocrite et ne rend le mouvement pensable qu'au prix du caractère corruptible, destructible (*phartos*), de la matière organisée. Son mouvement, comme pourrait le lui reprocher Épicure, ne peut plus être le mouvement d'un corps solide et indestructible comme l'atome. L'être le plus accompli, la cause finale du mouvement, est l'immobilité. Si cet être accompli est pensable, c'est en tant qu'il se pense

⁹⁴ 1074b : Trad. J. Tricot, 1966, rééd. Paris, Vrin, 1981. J.-F. Balaudé (« être dans le temps », *op. cit.* p. 168 et 171) cite également le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* (1101a 16) où Aristote évoque le bonheur, *eudaimonia*, du mortel ayant connu une longue vie dans les biens extérieurs et la parfaite vertu, et l'oppose à la félicité du dieu (*makariôtès*), que le mortel ne peut connaître – dit-il ailleurs (X, 1174b9) - que dans l'instant du plaisir, l'instant étant « en quelque sorte un tout », ou dans la contemplation, qui « ne relève plus du temps mais reste inscrite dans le temps », p. 170), et rapproche le mortel du dieu. L'auteur déplore qu'Aristote en soit resté malgré tout à l'idée d'un temps destructeur : « Aristote a été peu conséquent en prenant l'être et le temps dans un sens destructeur alors que notre temps propre est celui de l'activité » (p. 171) Il conclut en trouvant Épicure plus conséquent, lui qui refuse de faire du temps autre chose qu'un « accident d'accident ». Nous ajouterions que, ce faisant, Épicure, lève un obstacle à ce que l'homme, dans les limites de sa vie, puisse égaler la *makariôtès* divine. Nous exposerons au cours de cette étude les autres conditions, selon nous, de la félicité humaine.

⁹⁵ *De caelo* III 2.300 b.8-13 ; *Phys.* IV, 8 215 a1-6.

lui-même, pensée de la pensée, sujet ultime et non plus objet de la pensée, le Dieu, vivant éternel et bienheureux dont parlait déjà le *Timée*, et dont Épicure fera une simple prolepse dans la *Lettre à Ménécée*. La plus haute spéculation de la *Métaphysique* est aussi sa plus grande négation du caractère pensable de la matière sans la forme.

Or Épicure, rappelons-le, ne cherche pas à définir le mouvement en général, mais s'intéresse à celui des atomes dans le tout ; il affirme que le mouvement des atomes se fait « de façon continue » (*sunechôs*) dans l'*aiôn*, lui donnant donc le caractère pensable que Platon et Aristote réservaient au Dieu, Ciel ou premier Moteur. Il n'a pas besoin, pour rendre pensable le mouvement des atomes, de donner à sa pensée un autre sujet que lui-même, un vivant, le Dieu, pensée de la pensée, mais il fait de ce mouvement, bien évidemment, son objet. Il prend simplement la précaution de ne pas attribuer une réalité ontologique à ce tout et à cet *aiôn* dans lesquels, dans un premier temps, il situe le mouvement des atomes. En cela, il adopte une attitude résolument matérialiste, qui consiste à ne pas subordonner l'être à la pensée, la matière à l'esprit : l'esprit ne doit pas prétendre enfermer la matière dans le pensable, car la matière lui est irréductible⁹⁶.

Et l'irréductibilité de la matière à la pensée, c'est précisément l'atome, plus réel que le tout et l'*aiôn* dans lesquels, dans un premier temps, le philosophe le situe pour le penser sans aporie. Que l'atome y ait la propriété de la pesanteur, dans un tout pourtant sans haut ni bas, n'a donc plus rien de gênant : après avoir posé le modèle le plus général, le *tupos*, selon lequel « rien ne vient du non-être » (§ 38), puis celui selon lequel « le tout est » (§39)⁹⁷, et après avoir successivement décrit ce tout comme composé de « corps » et de « vide », décomposé les corps en « atomes » et « composés », puis avoir dit le tout, les atomes et le vide « illimités » (§40-42), le philosophe en vient au mouvement des atomes dans le vide, c'est-à-dire qu'il fait progressivement passer les attributs de l'être, puis du tout, puis des corps, dans l'atome, seule

⁹⁶ C'est ce que montre bien Heinz Wismann, à propos du matérialisme de Démocrite, en conclusion de son article « Réalité et matière dans l'atomisme démocritéen », *Siculorum Gymnasium*, XXXIII, 1980, p. 74. Tout en affirmant l'idéalité de l'atome démocritéen, l'auteur oppose le matérialisme de l'Abdéritain à celui, « positiviste, des scientifiques du 19ème siècle » et le rapproche du « courant critique ou criticiste qui, de Héraclite à Marx, renvoie les certitudes de l'ontologie régnante aux conditions de leur production. Alors que l'idéalisme prend appui sur l'identité du sujet, garantie par la conscience de soi, afin de rendre compte de la diversité du réel et de la ramener à la totalité transparente de l'origine, le matérialisme part du principe que la réalité, par définition, excède les limites de l'identité consciente, et s'attache à montrer comment se forme l'illusion, proprement idéologique, de la totalité de l'expérience. » Il reste que l'esprit, dans ses inférences, doit construire des modèles pour rendre la matière jusqu'à un certain point pensable.

⁹⁷ Nous reviendrons plus loin sur les ajouts de Gassendi (« corps et vide ») ou Usener (« corps et lieu »).

réalité concrète à cette étape initiale de la démarche déductive de la *Lettre à Hérodote*⁹⁸. Le tout n'est finalement plus qu'une coquille vide, il est vidé de sa substance, selon une démarche diamétralement opposée à celle d'Aristote. Si la pesanteur est garante de la réalité physique de l'atome, elle n'a pas à être rapportée au tout.

Les chercheurs qui considèrent qu'Épicure a voulu prendre en compte la critique aristotélicienne de Démocrite s'appuient sur deux types d'arguments avancés par le Stagirite : d'une part la question de la divisibilité, sur laquelle nous reviendrons plus précisément quand nous aborderons le mouvement des atomes dans le temps, d'autre part la notion de mouvement naturel⁹⁹ : alors que chacun des quatre éléments est en mouvement vers son lieu naturel, vers le haut ou vers le bas, l'atome ne connaît que le mouvement contraint de la collision. Tim O'Keefe¹⁰⁰ s'intéresse plus particulièrement à cette seconde critique et la justifie par le fait qu'Aristote reproche à Démocrite de ne pas donner une explication générale du mouvement par collision : chaque rebond d'atome est un fait contingent et particulier. Démocrite peut expliquer par le choc antérieur le mouvement particulier d'un atome, mais pas le mouvement en général. Il manquerait à l'atomisme de Démocrite une *archè*, non pas d'ordre cosmologique, le mouvement des atomes étant éternel, mais d'ordre ontologique. La déclinaison serait la solution trouvée par Épicure : par la déclinaison, les collisions à l'origine des rebonds des atomes trouveraient leur dimension générale et réintégreraient l'ordre causal exigé sur le plan ontologique. Cette critique ne s'applique pourtant pas à l'analyse du mouvement des atomes selon le tout et l'*aiôn*, où l'absence de haut et de bas exclut la référence à un mouvement naturel, et par conséquent à son contraire, le mouvement contraint. L'hypothèse selon laquelle le philosophe du Jardin aurait cherché à combattre une critique du Stagirite sur son terrain ne semble donc pas justifiée dans le cas présent. Il reste à examiner s'il a voulu réfuter l'autre critique aristotélicienne, celle de l'indivisibilité de l'atome dans le cas de l'analyse du mouvement des atomes dans la temporalité du monde sensible. Mais l'on peut d'emblée en douter : le faire aurait été accepter une problématique ontologique dont nous avons vu qu'il la rejette.

⁹⁸ On insiste souvent sur le caractère inductif de la *Lettre à Hérodote*. Il nous semble qu'il faille distinguer l'objet d'une partie de la lettre, la théorie de la connaissance, qui expose une démarche analogique et inductive, de sa démarche et de son plan eux-mêmes, que nous considérons comme une succession de déductions à partir de l'appréhension la plus générale du début, ainsi que de la prolepse. IL en va de même de la *Lettre à Ménécée*. Concernant la *Lettre à Pythoclès*, sa structure paraît davantage thématique.

⁹⁹ W.G. Englert, « Epicurus on the Swerve and Voluntary Action », *op. cit.* p. 18-20 sur les grandeurs indivisibles, et p. 35-39 sur le mouvement naturel.

¹⁰⁰ T. O'Keefe, « Does Epicurus need the Swerve as an *archê* of collision ? », *Phronesis*, 41, 1996, p. 312.

Avant d'en venir à ce point, on doit prendre en compte une objection qu'appelle son analyse du mouvement des atomes : s'il refuse de considérer le mouvement en soi, et le détermine comme mouvement des atomes, cela suppose qu'il conçoive le mouvement comme inhérent aux atomes, et les atomes comme toujours atomes en mouvement, ce qu'il n'a pourtant pas démontré. Mais a-t-il besoin de le démontrer ? L'évidence sensible lui suffit : sans le vide, « les corps n'auraient pas où être ni à travers quoi se mouvoir, comme on les voit se mouvoir (καθάπερ φαίνεται κινούμενα, *Hdt* 40) ». On peut cependant ne pas se contenter de cet argument strictement empirique et en proposer un autre. Pour exposer une pensée philosophique non spéculative, Épicure est amené à soigner particulièrement sa langue pour la faire « coller » au plus près d'une matière qui n'attend pas qu'on la nomme pour exister. Quand il affirme que « les corps n'auraient pas (Οὐκ ἄν εἶχε) où...ni à travers quoi... », il confère aux corps, par l'emploi du verbe « avoir » une vie autonome. Il recourt au même procédé un peu plus loin : au paragraphe 42, pour justifier l'illimitation en nombre des corps dans un vide illimité, il observe que des corps en nombre limité se perdraient dans un espace illimité, « n'ayant pas (Οὐκ ἔχοντα) ce qui les soutient et les renvoie dans les heurts », et il énonce, aussitôt après, la proposition contraire (« si le vide était limité, les corps illimités n'auraient pas (Οὐκ ἄν εἶχε) où résider » : sans aller jusqu'à lire une personnification dans cet emploi du verbe « avoir », on peut se rappeler que le verbe ἔχω, avec un sujet animé, et suivi d'une subordonnée interrogative, se traduit par « savoir / ne pas savoir [où aller, que faire...] ». Les trois occurrences évoquées ci-dessus ayant trait au mouvement des corps dans le vide, on peut en déduire simplement que le mouvement n'est pas l'apanage des êtres animés, mais on peut aussi observer que la notion de « loi », comme « les lois du mouvement », en tant qu'elle est susceptible d'un énoncé, a, elle aussi, une valeur métaphorique pour traduire le fait que les lois ne préexistent pas à la matière, mais que c'est elle, au contraire, qui « dicte » sa loi. L'argument empirique de l'évidence sensible se double d'une démarche matérialiste restituant à la matière son autonomie. C'est peut-être faute de reconnaître cette autonomie là où elle s'exprime, que la tradition exégétique depuis Lucrèce, fortement imprégnée d'aristotélisme, veut la retrouver dans la déviation des atomes.

La déclinaison n'a donc pas sa place sur le plan général de l'*aiôn* et du tout. On peut cependant s'interroger sur le statut philosophique du tout et de l'*aiôn* au début de la *Lettre* : au contraire de l'éternité et de l'univers chez Platon et Aristote, l'*aiôn* chez Épicure n'est pas l'enveloppe du temps, pas plus que le tout ne circonscrit nos réalités terrestres : il n'y a ni

antériorité cosmogonique, ni antériorité ontologique, mais un acte de la pensée¹⁰¹. Nous proposons provisoirement d'attribuer le nom de « prolepse » à cet acte de pensée, comme nous l'avons fait plus haut, en nous en tenant aux termes mêmes du philosophe, s'agissant du dieu indestructible et bienheureux. Nous justifions plus amplement ce choix dans la partie suivante.

Le mouvement selon le temps : les simulacres

Exclue du mouvement des atomes selon l'*aiôn* et le tout, la déclinaison a-t-elle sa place dans l'analyse du mouvement selon le temps ? Cette analyse se divise à son tour en deux phases : Épicure envisage d'abord le mouvement des simulacres (§ 46-50), puis celui des atomes en tant que constitutifs des agrégats dans les temps sensibles « intra-cosmiques » (§ 61-62). Ici encore, la confusion a pu s'instaurer chez les spécialistes : Bailey reprend, « avec une certaine hésitation », une hypothèse de Giussani selon laquelle, parce qu'il y aurait des ressemblances entre les paragraphes 46-47 et 61-62, il faudrait déplacer le premier passage et le situer entre les paragraphes 61 et 62¹⁰². Certes, les simulacres sont eux-mêmes des atomes, mais leur rôle spécifique les place au point d'articulation entre la réalité non sensible des atomes selon l'*aiôn* et la réalité sensible des corps et réclame une analyse appropriée. Du point de vue de notre recherche sur la présence ou non de la déclinaison dans la *Lettre à Hérodote*, il a souvent été question de mettre en relation le *clinamen* avec le mouvement des simulacres, notamment en liaison avec la théorie lucrétienne des *stimuli* que seraient les simulacres : en réponse à ces stimuli contraignants se poserait la question de la décision et de l'action libres. Puisque la réflexion du philosophe sur le mouvement embrasse ce point également, et qu'il s'agit de tenter de restituer en positif la cohérence d'ensemble d'une problématique alternative à celle du recours à la déclinaison pour justifier le non-nécessitarisme de cette philosophie, il faut aborder la question du mouvement des simulacres.

¹⁰¹A ce point de notre raisonnement, nous pouvons apporter un petit correctif à une affirmation précédente : nous disions, au début de notre réflexion sur l'*aiôn*, que celui-ci était absent des analyses consultées ; il convient de faire état d'une exception, à notre connaissance du moins : Pierre-Marie Morel l'évoque dans son article « Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 192, n°2, 2002, p. 205 : consacrant son exposé à ce qu'il considère être l'absence d'unité dans la conception épicurienne du temps, l'auteur souligne en ces termes la spécificité du mouvement atomique selon l'*aiôn* : « Les propriétés de l'atome relèvent d'une autre dimension que l'on peut hésiter à qualifier de temporelle, celle de l'*aiôn* ou de l'*aidion*. » En effet, « l'atome étant toujours en mouvement, et cela à une vitesse absolue, puisqu'elle n'est autre que l'absence d'obstacle, sa mobilité relève de l'*aiôn* plus authentiquement que du *chronos* ». Nous pensons que l'on peut aller plus loin qu'« hésiter à [...] qualifier de temporelle » cette « dimension » : purement pensée, elle est de l'ordre de la prolepse.

¹⁰²C. Bailey, *Epicurus, the Extant Remains*, op. cit. p. 190 et 219. L'auteur justifie son choix en voulant voir une rupture dans l'argumentation, et surtout le fait que la réflexion de ce passage, n'évoquant explicitement les simulacres, convient mieux au passage sur le mouvement des atomes.

Plus subtils que les atomes¹⁰³, les simulacres qui se détachent des corps se déplacent à plus forte raison sans rencontrer de résistance dans le vide. « Leur déplacement dans le vide [...] s'accomplit sur toute distance que l'on puisse appréhender (πᾶν μῆκος περιληπτόν) en un temps inconcevable (ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ, § 46). » Il est désormais question de « temps », mais ce temps ne peut pas être embrassé par la pensée : il est ἀ-περι-νοήτῳ. Le Dieu d'Aristote, pensée absolue, *noësis*, embrassait dans son éternité (*aiôn*) le temps du mouvement des sphères, mesure de notre propre temporalité. Mais pour nous, humains, si nos sens embrassent (*cf.* περι-ληπτόν) les distances parcourues par les simulacres, si grandes soient-elles, du corps émetteur jusqu'à nous, notre pensée, quant à elle, n'appréhende pas le temps mis à les parcourir. La raison en est que seuls les heurts donnent au mouvement l'apparence d'un ralentissement, ou son équivalent, sa ressemblance (βράδους...ὁμοίωμα) : or, les simulacres n'étant pas ralentis auront pour la pensée la ressemblance d'une vitesse supérieure à ce qu'elle peut concevoir. Cette curieuse notion de « ressemblance » indique l'impossibilité d'affirmer quoi que ce soit d'exact et de vérifiable. Tout au plus peut-on se faire une idée *a contrario* de cette vitesse non ralentie, par analogie avec un phénomène sensible, le ralentissement du mouvement par heurt. Encore cette idée ne sera-t-elle qu'approximative, puisque, si heurt il y avait, il n'entraînerait pas un ralentissement du mouvement même du simulacre, mais une succession de rebonds qui, pour les corps et dans les temps sensibles, sont perçus comme des ralentissements, par effet cinématographique. Cela conduit le philosophe à préciser que, quel que soit le point de départ des simulacres, et sachant que « selon les temps considérés par la raison » (κατὰ τοὺς διὰ λόγου θεωρητοὺς χρόνους, au pluriel), il serait indiscernable par la pensée (ἀ-δια-νόητον) que des simulacres partis « de n'importe où de l'infini » parviennent en même temps en différents lieux, pourtant, « dans le temps sensible », unifié au singulier (ἐν αἰσθητῷ χρόνῳ), il y aura bien simultanéité (ἄμα, employé adverbialement, 47, l. 1). On remarque en outre que « les temps considérés par la raison » sont introduits par la préposition κατὰ (« selon »), de valeur abstraite, alors que « le temps sensible » l'est par la préposition ἐν (« dans ») dont la valeur spatio-temporelle concrète

¹⁰³ Puisqu'ils sont dits être « d'une finesse insurpassable » (ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται, § 47) et auront donc aussi une « vitesse insurpassable » (καὶ τάχῃ ἀνυπέβλητα, *ibidem*), donc supérieure à celle des atomes.

souligne la réalité de la perception, unifiée par l'emploi du singulier. La démarche philosophique doit pouvoir passer d'un mode d'appréhension à l'autre.

La réalité sensible, ici encore, dépasse les limites de la pensée, et la pensée doit produire les concepts légitimant cette limite pour permettre de prendre en compte, malgré tout, le réel. En l'occurrence, nous devons être capables de combiner deux modalités d'appréhension du réel, par la pensée et par les sens, au lieu de nous soumettre aux exigences d'explication logique qui conduisent Aristote à postuler une pensée de la pensée pour appréhender les mouvements des sphères et les mouvements sublunaires.

A vrai dire, cette perception n'est pas encore complète : les simulacres sont identifiés, selon la démarche déductive de la *Lettre*, dans leur rapport à l'émetteur, mais ne le sont pas encore comme étant la cause effective de nos perceptions. Aucune allusion n'a par exemple encore été faite à la vue. D'ailleurs, Épicure a pris le soin de préciser à deux reprises, dans le paragraphe 46, qu'il parle de *tupoi*, « répliques », « empreintes » : il s'agit de la façon dont le solide imprime ses caractéristiques sur sa réplique, et non de celle dont la réplique s'imprimerait, à son tour, en nous. Or le mot a déjà été employé au début de la *Lettre* (§ 35), au sens de « schéma » ou d'« esquisse », s'agissant du rôle de l'*epitomè* au vu de « l'ensemble de la doctrine » (τὸν τύπον τῆς ὅλης πραγματείας). Est-ce une coïncidence, un simple effet de polysémie ? La notion de *tupos* est reprise au pluriel au paragraphe suivant (36), dans τῶν ὄλο-σχερωτάτων τύπων εἰ περιειλημμένων καὶ μνημο-νευομένων, « une fois que les schémas les plus généraux auront été bien appréhendés, retenus »¹⁰⁴, où l'on voit qu'elle est mise en rapport avec l'« ensemble » (*holo*). L'esquisse, ou le schéma, est ainsi rapportée à deux reprises à l'ensemble, et l'est une première fois au singulier, puis au pluriel : elle désigne d'abord, au singulier, l'*epitomè* au début de la lettre, telle qu'elle se présente elle-même, puis se démultipliera, au paragraphe 46, sous la forme des répliques issues des solides. Prenant d'abord, globalement, comme résumé, la forme de l'acte de l'intellect vis-à-vis de l'intelligible – l'ensemble, puis le tout –, elle s'actualise dans la réalité sensible comme réplique d'un solide. Il y a continuité ininterrompue dans la démarche déductive de la *Lettre*, mais aussi, plus fondamentalement, entre le plan intellectuel et le plan sensible, le support matériel de l'*epitomè* et celui des répliques. La *Lettre* est ainsi un concentré de notre expérience sensible, qu'elle « appréhende », « embrasse »

¹⁰⁴ Trad. de D. Delattre.

(περι-ειλημμένων) et « retient », « mémorise » (μνημονευομένων). Si Hérodote, et le lecteur en général, est invité à retenir ce résumé, ce n'est pas seulement pour des raisons pédagogiques ou curatives (se secourir dans les urgences de l'existence), mais surtout parce que, concentré de notre expérience pratique, il est le seul garant méthodologique contre de vaines et angoissantes spéculations physiques. Et cette continuité est aussi importante que celle qui remonte de la réplique au solide et que l'on présente comme garante de vérité, selon une approche strictement physique, trop limitative à nos yeux.

Mais la réflexion sur le mouvement des simulacres n'en reste pas là, sous peine de produire une conception passive de la perception sensible. Au début du paragraphe suivant (48), Épicure affirme aussi que la naissance des simulacres « se produit en même temps que la pensée » (ἅμα νοήματι συμβαίνει). Ce mot-à-mot est embarrassant. Les traductions consultées de cette phrase, sauf celle de Marcel Conche, ne préservent pas le sens de ἅμα : « en même temps que », sens que l'on trouvait déjà quelques lignes plus haut dans l'emploi adverbial de ἅμα. Elles proposent d'interpréter la préposition comme indiquant une idée de vitesse : « à la vitesse de la pensée », « aussi vite que la pensée »¹⁰⁵. Pourtant, quelle utilité pourrait avoir le fait de poser une vitesse de la pensée, sans vraiment la définir, pour en faire l'instrument de mesure de celle des simulacres ? Ne serait-ce pas renverser les termes de la

¹⁰⁵ C. Bailey se tire de difficulté par le commentaire laconique suivant : « « as quick as thought », almost a colloquial phrase » (*Epicurus, ...op. cit.* p. 192). Arnaud Macé, dans son article « La vitesse de la pensée. Sur la pensée épicurienne de la co-affection » (*L'Épicurisme antique*, Th. Bénatouïl et al. ed., *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 15, 2003, p. 119-165) souligne le caractère original de l'utilisation de la vitesse de la pensée comme instrument de mesure des vitesses des atomes, des simulacres et des phénomènes sensibles. Il s'intéresse d'abord au *topos* de la vitesse de la pensée dans la littérature et la philosophie grecques. Mais aucun des exemples littéraires qu'il produit ne comporte le mot *hama*. Il rappelle par ailleurs que *hama noèmati* indique surtout une coïncidence temporelle. On trouve cependant l'expression chez des auteurs de plusieurs siècles postérieurs à Épicure : Plutarque, dans la *Vie d'Alexandre*, § 35, un texte narratif : Τῶν δὲ πρώτων εὐθὺς ἀψαμένων, οὐκ ἔσχεν ἡ ἐπινομή χρόνον αἰσθητόν, ἀλλ' ἅμα νοήματι δῖκτο πρὸς θάτερον πέρας, καὶ πῶρ ἐγγόνει συνεχῆς ὁ στενωπός. L'expression se rencontre aussi chez Galien, Denys d'Halicarnasse, Apollonios Dyscolos et Philon de Judée. Ces auteurs soulignent souvent l'aspect métaphorique, voire poétique, de la tournure. Dans l'extrait cité, Plutarque s'attache à souligner un fait ayant trait au merveilleux. Dans les textes littéraires, on trouve bien des expressions comme ὠκὺ νόημα (*Hymne homérique à Hermès*, v. 43) ou θάπτον νοήματος (Xénophon, *Mémoires*, IV, 3, 13), et l'idée d'une rapidité de la pensée y apparaît bien, mais les paroles de Socrate dans Xénophon évoquent en termes plus religieux que philosophiques la toute-puissance de la pensée du dieu. Pour ce qui est des textes proprement philosophiques, *hama* n'est associé à *noèmati* que dans trois autres passages de la *Lettre à Hérodote* (sur lesquels nous reviendrons) ; on ne le trouve jamais associant vitesse et pensée chez Platon (476 occurrences du mot *hama*) ; il est associé à *ennoein* dans le *Philèbe*, 17d 6 et à *noësis* dans la *République*, 523 d 4-5 et 524 d 5-6, mais sans référence à la vitesse. Chez Aristote non plus (plus de 800 occurrences), nous ne le voyons jamais associé à l'idée de vitesse. A la fin de la *Lettre à Hérodote* (§ 83), le philosophe récapitule sa démarche en la caractérisant comme une *periodeia*, un parcours circulaire, des éléments fondamentaux de sa doctrine ; mais il ajoute qu'un autre type de démarche circulaire, *periodos*, qui se passe des sons, est possible *hama noèmati* : plus que l'idée de vitesse, c'est celle de simultanéité qui nous paraît éclairante : nous avons instantanément l'intuition de l'essentiel.

problématique matérialiste ? Que faudrait-il entendre par ce qui serait une vitesse absolue¹⁰⁶ ? Cela reviendrait-il à faire de l'esprit la réalité suprême ? Le *noëma* serait-il la *noësis* aristotélicienne ? La gêne des traducteurs s'explique par le fait que la problématique habituellement prêtée à la *Lettre à Hérodote* est d'ordre physique : tout comme son disciple Lucrèce – qui n'hésite pas à définir la vitesse de la pensée comme comparable à celle de la lumière¹⁰⁷ – Épicure se livrerait méthodiquement à une explication scientifique de la nature et du processus perceptif. Plutôt que d'y déceler cette ambition d'explication, nous préférons lire dans l'œuvre une démarche gnoséologique consistant à s'interroger sur notre rapport au monde qui nous entoure. Notre attention est alors plutôt attirée par l'emploi du verbe *συμβαίνει* (« se produit ») : c'est le verbe dont le participe parfait substantivé *τα sumbebèkota* est habituellement traduit par « les propriétés ». Le verbe n'est pas employé au hasard : à la fin du livre II du traité *De la nature*, Épicure récapitule sa théorie des simulacres en employant exactement les mêmes termes : « Nous avons donc démontré qu'il existe des simulacres et que leur naissance a pour propriété de se réaliser en même temps que la pensée »¹⁰⁸. La naissance (*genesis*) des simulacres n'est paradoxalement pas située dans le corps émetteur mais est présentée comme une propriété de la pensée, se produisant simultanément à l'acte de penser¹⁰⁹. Une naissance de mouvement n'est pas le mouvement lui-même, et la notion de vitesse lui convient mal. L'émission de ces corpuscules qui préservent la forme du solide n'a donc aucune valeur sensible par soi ; elle ne prend sens que par la pensée qui, par-delà la simultanéité créée par le rôle unificateur du temps sensible, saisit

¹⁰⁶ Si les simulacres ont une « vitesse insurpassable », comme il est encore dit à la fin du paragraphe 47, et que l'on affirme qu'ils se déplacent « à la vitesse de la pensée », cela supposerait que la pensée également aurait une vitesse insurpassable, donc absolue, du moins en référence aux réalités sensibles.

¹⁰⁷ *De rerum natura*, IV, 185 sq. On peut cependant interpréter le passage différemment : Lucrèce précise sa comparaison en évoquant le renouvellement permanent des « éléments subtils (*primis... minutis*) » qui forment le rayonnement lumineux, ce qui rappelle la succession des simulacres qui constituent le flux que notre perception unifie.

¹⁰⁸ Frag. [50-51] Arrigh., : ἀ[ποδέ]δεικται οὖν ἡμ[ι]ν [δ]ὴ ὅτι ἔ[σ]τι[ν] εἶδω]λα καὶ ὅτι τὴν γένεσιν αὐτῶν ἅμα νοήματι συμβέβηκεν ἀποτελεῖσθαι. Graziano Arrighetti traduit : « *la loro formazione avviene con la rapidità del pensiero.* »

¹⁰⁹ G. Leone relève la similitude de l'emploi de *συμβέβηκεν* suivi de l'infinitif avec un témoignage de Simplicius (*in Cael.* 7, 242, 26 + fr. 284 Us.) « *a proposito della generazione di tutte le cose a partire dagli atomi secondo Epicuro* » (*Epicuro. Sulla natura, libro II, op. cit.* p. 692). Le passage de Simplicius concerne Leucippe, Démocrite et Épicure, et porte sur l'aspect objectif de l'origine des corps, et non pas la perception sensible de leurs simulacres. Mais si Démocrite considère qu'il n'y a que convention en dehors des atomes et du vide, peut-être cette notion de convention n'est-elle pas incompatible avec la dimension pensée de la perception des simulacres chez Épicure. La propriété que l'un cantonne dans la réalité objective devient chez l'autre une propriété sensible fixée par la pensée dans sa perception du mouvement des simulacres. Si le témoignage de Simplicius est fiable, il faut donner toute son importance au verbe *συμβαίνειν* comme désignant des propriétés, ce qui, semble-t-il, remet en cause la traduction de ἅμα νοήματι par « *con la velocità del pensiero* » (*op. cit.* p.131 et 488).

instantanément la continuité du flot émis (ῥεῦσις συνεχῆς) et identifie le solide émetteur. La perception sensible du rapport des simulacres au corps dont ils émanent apparaît alors comme indissociable de l'activité de la pensée. Cette activité transforme la succession discontinue des répliques en une continuité et résout ainsi, dans le cas des simulacres, l'aporie aristotélicienne contre la théorie atomistique du mouvement¹¹⁰ : grâce au « en même temps », il deviendra inutile de dire « après-coup » qu'un mouvement s'est réalisé. D'autre part, c'est par la propriété de la simultanéité avec la pensée que le mouvement des simulacres est identifié en tant que tel : c'est par notre pensée que les « répliques » (*tupoi*) sont renommées « simulacres » (*eidôla*).

Le fait que la naissance des simulacres soit une propriété de la pensée, se produisant simultanément à elle, permet de penser le rapport de continuité et de « sympathie » ou « co-affection » entre le corps émetteur et nous. Annie Hourcade¹¹¹ souligne que cette *sumpatheia* se produit sans qu'il y ait contact passif avec le corps émetteur, mais par unification continue de la multiplicité des simulacres, une continuité que le sujet sentant peut d'ailleurs « remonter » jusqu'au corps émetteur, selon une dimension active de la sensation qui nous paraît essentielle.

Ainsi donc, si l'on récapitule ce que nous apprend la théorie du mouvement des simulacres, le rôle de la pensée dans l'appréhension de leur mouvement s'articule avec la perception sensible, et même la détermine, et exclut toute passivité de notre constitution physique ou psychique vis-à-vis de corps émis de l'extérieur. Le cheminement de la *Lettre*, tel qu'il apparaît du moins dans ces quinze premiers paragraphes, vérifie à plus grande échelle cette dimension active, l'*epitomè* partant d'une généralisation de notre expérience pratique pour situer notre réflexion au cœur de la vie, pour déterminer notre pensée par la vie.

A défaut de fournir des éléments de réponse, qu'on n'attendait pas, sur la question de la déclinaison, le mouvement des simulacres nous a donc apporté ou confirmé des analyses mettant en évidence la nécessité de poser la question de la liberté non pas dans les termes d'un matérialisme qui paierait ses prétentions scientifiques au prix d'un mécanisme passif des sensations et des processus cognitifs, mais dans ceux d'une activité humaine pratique telle qu'elle se manifeste déjà dans la vie sensible.

¹¹⁰ Voir *Physique* IV, 215a et VI, 240b -241a.

¹¹¹ Annie Hourcade, « L'usage du terme *sumpatheia* dans les écrits épicuriens », *Nature et destin de la notion de sympathie*, J. -P. Cléro et Th. Belleguic éd., Paris, Hermann, 2014, p. 27-28.

Le mouvement selon le temps : les perceptions sensibles

Il faut attendre les paragraphes 60 à 62 pour voir analyser le mouvement des atomes et des composés en termes de temps, à la suite de l'examen des notions de haut et de bas. Si le *clinamen*, absent à l'échelle de l'*aiôn*, doit prendre place quelque part, c'est bien ici.

En effet, tout comme le mouvement des atomes dans l'*aiôn* se rapportait à l'étude préalable du tout illimité et de ses composants, leur mouvement dans les corps perceptibles et ces corps eux-mêmes, sont désormais mis en relation avec la dimension concrète du tout : l'illimité (τὸ ἄπειρον). Rappelons que le paragraphe 45 nous faisait passer de la notion abstraite du tout à la notion concrète des mondes (*cosmoi*), illimités en nombre. A propos de cet illimité, Épicure introduit les notions de haut et de bas (ἄνω / κάτω) en rejetant l'idée qu'il puisse y avoir un haut et un bas absolus (au superlatif ἄνωτάτω / κατωτάτω), et rapporte ces notions à des parties de notre corps, tête et pieds : le haut n'est que ce qui est au-dessus de notre tête, le bas en-dessous de nos pieds. Tout n'est donc que relatif à nous, fixé par nous au sein de notre *cosmos*. De ce point de vue, nous ne pouvons pas suivre l'analyse d'Elisabeth Asmis¹¹², qui nous semble bien éclairer et résumer ce qui oppose notre démarche aux thèses classiques. Nous prendrons donc le temps de nous y attarder un peu. E. Asmis ne distingue pas les deux passages où est exposée la théorie du mouvement atomique (43 et 60-62), ce qui l'empêche d'introduire la distinction entre l'univers et notre *cosmos*, et, à plus forte raison, de s'interroger sur la différence entre la notion d'univers et celle de « tout » dans le paragraphe 43 comme sur la différence entre l'illimité, propriété du tout et le tout lui-même (p. 276). Ensuite, des trois directions du mouvement exposées au paragraphe 61, vers le haut et de côté du fait des rebonds, ou vers le bas du fait des poids propres, elle ne garde que le mouvement vers le bas (p. 278). Enfin, ne distinguant pas notre *cosmos* du tout – ce qui impliquerait que le tout soit un univers unique –, elle affirme à la fois, à juste titre, que le haut et le bas sont fixés « *by taking the observed position of the human being as a reference point* », et que les mouvements infinis vers le haut et vers le bas impliquent « *that there should be absolute directions in the universe* », comme conséquence de la doctrine selon laquelle « *the weight of bodies causes them to move in the same downward direction throughout the universe* ». Son raisonnement la conduit à affirmer, contre le témoignage explicite du

¹¹² *Epicurus' Scientific Method*, op. cit. partie IV, chapitre 10, p. 276-278.

philosophe, qu'il considérerait un haut et un bas absolus.¹¹³ Il nous paraît plus simple de distinguer le tout (même sans aller jusqu'à en faire une abstraction, comme nous l'avons proposé) de notre *cosmos*, où nous distinguons à l'infini (et non pas dans l'absolu) ce qui est au-dessus de nos têtes de ce qui est en-dessous de nos pieds. Le mouvement vers le bas n'est alors plus la direction universelle du mouvement, et les deux autres directions exposées par Épicure peuvent retrouver leur place dans le système. Enfin, la déclinaison, que l'auteur introduit dès la deuxième page du chapitre en sollicitant Lucrèce, n'a plus lieu d'être.

Cet éclairage apporté, reprenons notre raisonnement. L'enveloppe que constituait l'*aiôn*, chez Platon et Aristote, dans le cadre d'une réflexion ontologique, voulant fonder une approche scientifique, devient l'enveloppe concrète de notre *cosmos*, où nous situons les choses « à partir du point où nous nous tenons », « par rapport au même point »¹¹⁴. Si en effet l'on plaçait une succession de points plus haut ou plus bas les uns que les autres, ces points seraient, dans chaque série, plus hauts ou plus bas les uns relativement aux autres ; or, les situer par rapport à un haut et un bas absolus reviendrait à dire un même point haut ou bas. Il n'y a pas d'absolu dans l'illimité, car l'absolu est un point final, point de non-retour : l'illimité ne serait alors plus illimité. Si les mondes sont la réalisation de l'illimité du tout, haut et bas ne prennent de sens qu'à l'intérieur de la limite, de l'enveloppe, que constitue chacun de ces mondes, dont le nôtre. La déclinaison du mouvement vertical de chute du haut vers le bas, comme mouvement originel, n'a plus place dans un monde concret, le seul sur lequel Épicure accepte de raisonner à partir de notre expérience : de notre réalité vivante¹¹⁵.

¹¹³ C'est une analyse que l'on retrouve chez Jean Salem, qui a pu écrire, dans son *Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote*, Cahier de philosophie ancienne, 9, Bruxelles, Ousia, 1993, p. 62, que le philosophe « pêche, paradoxalement, par... anthropocentrisme, puisqu'il paraît admettre des *directions* absolues dans l'univers infini. » Cette curieuse affirmation illustre parfaitement, à notre avis, la confusion entre la référence à l'illimité, caractérisant le Tout abstrait qu'il ne faut pas se figurer comme l'Univers unique, et la référence à un *cosmos* particulier. L'idée apparaissait déjà dans son *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, op. cit. p. 230. Une analyse proche était déjà formulée en 1948 par De Witt (« Epicurus : his Perpendicular Universe », *The Classical Journal*, XLIV, p. 58-59) : tout en prenant en compte la pluralité des mondes chez Épicure, le savant considérait qu'ils se situaient tous, les uns au-dessus ou au-dessous des autres, sur un même plan horizontal, ce qui impliquait un seul mouvement de haut en bas, donc un haut et un bas absolus. Le raisonnement se fonde sur une ambiguïté du texte de la Lettre : si Épicure se représente à l'infini quelqu'un au-dessus de notre tête ou au-dessous de nos pieds, il ne semble pas qu'il faille prendre cette image à la lettre, mais qu'elle doive être considérée comme une simple vue de l'esprit. Dans *Epicurus and his Philosophy*, p. 167-168, le savant dit clairement qu'il n'y a ni haut ni bas pour les atomes, mais seulement par rapport à nous, mais reprend l'idée d'un univers perpendiculaire. F. Verde (*Epicuro, epistola a Erodoto*, Rome, Carocci ed., 2010, p. 177) concilie les deux exigences, la relative et l'absolue : « *l'alto e il basso, seppure relativi, sono infiniti* », considérant que l'on peut toujours prolonger à l'infini le mouvement au-dessus de notre tête ou au-dessous de nos pieds. C'est juste, mais cela fait abstraction de ce qu'Épicure raisonne à l'échelle de notre monde, sans extrapolation universelle.

¹¹⁴ ὄθεν ἄν στῶμεν (§ 60) ; πρὸς τὸ αὐτό (*ibid.*).

¹¹⁵ Nous suivons J.-F. Balaudé (*Épicure, Lettres, Maximes, Sentences*, Paris, Librairie Générale Française, 1994, p. 90-91), et soulignons en caractères gras : « Les êtres vivants complexes qui se développent dans le(s) monde(s)

Quand le philosophe en vient ensuite à la question de la vitesse des atomes dans le vide, en un développement qui s'apparente à celui de l'étude de la vitesse des simulacres, il considère ces vitesses comme égales, qu'il s'agisse du mouvement vers le haut, du mouvement de côté ou du mouvement vers le bas. Puisqu'il justifie les mouvements vers le haut et de côté par le fait qu'« ils résultent des chocs », et le mouvement vers le bas par « les poids propres », on pourrait en déduire, si l'on suit certaines analyses inspirées par la théorie du mouvement naturel d'Aristote, que les deux premiers sont voués à subir un ralentissement, leur « poids propre » qui les fait tendre vers la chute finissant par contrarier les mouvements non naturels vers le haut ou le côté. Or il n'en est pas ainsi : c'est qu'en effet l'on en est encore à l'aspect non sensible du mouvement atomique dans le vide interne aux composés.

Tout comme il l'a énoncé à propos de la vitesse des simulacres, Épicure définit le mouvement des atomes comme se produisant « simultanément à la pensée » (§ 61), ce que les traducteurs interprètent comme « aussi rapide que la pensée »¹¹⁶. Cette interprétation semble plus difficilement contestable que ne l'était celle qui concernait « la naissance des simulacres » : ici, il ne s'agit pas d'une naissance, d'une origine du mouvement, mais d'un mouvement en cours, et la notion de vitesse vient d'être évoquée. Pourtant, la similitude de la tournure *hama noèmati* avec celle qui a été appliquée aux simulacres nous incite à considérer que si notre analyse contestant la notion d'une vitesse de la pensée dans le cas des simulacres est juste, la même démarche doit être valable dans le cas du rapport de la vitesse des atomes dans le vide à la pensée. Cela nous amène à considérer plus précisément le contexte du passage, et à observer que la notion de « pensée », *noèma*, est présente cinq fois en onze lignes – ce qui paraît considérable et mérite une attention particulière - dans le paragraphe qui précède : d'abord sous la forme de « l'au-dessous d'un point pensé » (τὸ ὑποκάτω τοῦ νοηθέντος, § 60, 4), puis de la « pensée distinctive », *dia-noia*, qui ne peut concevoir que le haut soit « en même temps » (ἄμα) haut et bas (§ 60, 5) ; puis de la possibilité de « prendre un mouvement pensé (νοουμένην) à l'infini vers le haut » (§ 60, 6) ou un autre vers le bas, pour en conclure que « le tout du mouvement (ἡ ὅλη φορά) n'en est pas moins pensé (νοεῖται, § 60, 11) comme s'opposant par chacun des deux aspects à l'infini ». De ces cinq

déterminent **par rapport à eux-mêmes** un bas et un haut ; **l'orientation correspond à une nécessité vitale**. C'est donc **dans le monde** que l'on peut penser un haut et un bas. »

¹¹⁶ Par exemple, E. Bignone et G. Arrighetti : « *veloce come il pensiero* », N. De Witt : « *quick as thought* » ; R.D. Hicks : « *quick as the speed of thought* » ; C. Bailey, D. Furley : « *as quick as thought* » ; M. Conche, J.-F. Balaudé, D. Delattre : « aussi rapide que la pensée » ; F. Verde : « *rapido come il pensiero* ». J. et M. Bollack et H. Wismann préservent une certaine ambiguïté : « un mouvement égal à la pensée ».

occurrences, en outre, l'une oppose la capacité de distinction de la pensée (*dia-noia*) à l'impossibilité de concevoir « en même temps » qu'un point donné soit à la fois haut et bas. C'est le propre de la *dianoia*, qu'on peut aussi traduire par « pensée discursive » de concevoir l'unité contradictoire du mouvement vers le haut et le bas à l'infini, mais cette pensée ne peut concevoir qu'un même point occupe en même temps (ἄμα) deux places distinctes. D'autre part, capable de penser « le tout du mouvement » (ἡ ὅλη φορά, § 60) dans son unité contradictoire, c'est le mouvement (φορά), et non la vitesse, qu'elle pense selon la simultanéité : ἄμα νοήματι τὴν φορὰν σχήσει (§ 61), et cela « aussi longtemps que l'atome conservera l'un ou l'autre [mouvement : vers le haut, le bas ou le côté] ». « L'un ou l'autre », ἐκάτερον, est précisément le mot employé au paragraphe 60 pour énoncer le caractère contradictoire du mouvement pensé : ἐκάτερα ἐκατέρῳ ἀντικειμένη. L'univers d'Épicure n'est pas géocentrique mais composé d'une infinité de mondes, de sorte que le mouvement vers le bas, attribué au poids et observable sur terre, par analogie, n'est pas un mouvement vers un bas absolu, dont nous avons dit plus haut qu'il est contradictoire avec la notion d'illimité¹¹⁷. Sans avoir à l'envisager, Épicure résout la problématique du *clinamen*.

Abordant ensuite les mouvements des agrégats (§ 62), Épicure cherche à résoudre la question de leurs différentes vitesses, sachant que les atomes se déplacent tous à la même vitesse, d'un composé à l'autre ou à l'intérieur d'un même composé. Selon un raisonnement qui rappelle celui qui portait sur le mouvement des simulacres, il distingue « les temps considérés par la raison » du temps sensible ; mais ici la démarche est différente, car elle porte entièrement sur une réalité sensible, le mouvement des composés, alors que le mouvement des

¹¹⁷ Voir J.-F. Balaudé, *Épicure, Lettres, Maximes, Sentences, op. cit.* p. 91 : « C'est donc dans le monde que l'on peut penser un haut et un bas [...] Dès lors, il est clair que les atomes ne suivent aucune direction absolue : ils ne chutent pas vers le bas du tout, comme s'ils tendaient à se déposer tout au fond, mais ils chutent par rapport à eux-mêmes, étant donné la non-résistance du vide. [...] On doit ainsi admettre que les atomes qui chutent par leur propre poids, ne se dirigent pourtant pas vers le bas. » A l'opposé, W.-G. Englert complique inutilement la question, dans sa volonté de placer Épicure dans le sillage d'Aristote. Il veut voir une difficulté dans l'analyse du haut et du bas dans le § 60 : « *It concedes that one cannot use the terms up and down as if there were a highest or lowest place in infinite space, but goes on to argue that there is a sense in which we cannot talk about up or down as extending ad infinitum in opposite directions. [...] It is clear that he maintained, against arguments such as those raised by Aristotle, that one could speak of up and down in infinite space and describe atomic motion in terms of them. (...) Since he accepted Aristotle's arguments that the atoms must have a natural motion in one direction, he had to solve the problem of defining up and down in the infinite void. In so doing, he had to deny Aristotle's conception of motion that requires absolute places. If his own solution is not entirely satisfactory, it only demonstrates how determined Epicurus was to answer the Aristotelian objection* » (*Epicurus on swerve and voluntary action, op. cit.* p. 45). L'auteur souligne que cette réponse est incomplète et provisoire. Pourtant, dès lors que nous définissons les notions de haut et de bas par rapport à nous (*pros hēmas*, en quelque sorte) au sein d'un monde déterminé qui n'est pas l'univers, il n'y a aucune difficulté à situer abstraitement à l'infini un mouvement vers le haut et un autre vers le bas. Le bas de notre monde n'est pas le bas d'un autre.

simulacres, condition de la perception sensible, n'est pas lui-même sensible. Ce ne sont plus les temps considérés par la raison qui doivent primer, mais le temps sensible. Les mouvements des atomes qui s'entrechoquent dans les composés constituent une succession de directions divergentes, dont la résultante fixe pour l'ensemble une certaine direction et une certaine vitesse. Si les temps considérés par la raison sont égaux, quelle que soit la distance, et successifs, le temps sensible, qui en est la résultante, est continu et mesurable à partir de l'unité d'un « minimum de temps continu », celui qui coïncide avec le seuil de la perception¹¹⁸.

Nous ne suivons donc pas les analyses qui, dans la logique du « minimum sensible » et du « minimum dans l'atome » étudiés précédemment par le philosophe (§ 56 à 59), évoquent un « atomisme temporel » à propos de la notion de « minimum de temps », et qui feraient correspondre la discontinuité temporelle qu'induirait ce minimum à la discontinuité spatiale, et permettraient ainsi de résoudre les apories aristotéliennes sur la discontinuité du mouvement de l'atome démocritéen ou sur la vitesse des atomes dans le vide. Cette thèse a été soutenue la première fois sous sa forme la plus élaborée par E. Bignone¹¹⁹ : son argument central était de dire que, à vitesse égale, un atome pris dans un heurt est ralenti par rapport à un atome non heurté parce que, le heurt passant par une phase d'immobilité, à chaque heurt l'atome perd une unité de temps – unité qu'il définit pour sa part au moyen du *hama noèmati*. Mais s'il n'avait pas attribué à Épicure outre l'indivisibilité de l'atome, celle du temps et celle de l'espace, sur la foi d'un commentaire de Thémistius à Aristote (donc dans une problématique aristotélienne), il n'aurait pas eu à résoudre un problème qu'Épicure ne se posait pas. Alors qu'Aristote affirmait que le temps et le mouvement se mesurent réciproquement, Épicure refuse de définir le temps à cette étape de la *Lettre*. D'autre part, dans son raisonnement, E. Bignone fonde l'isotachie des atomes sur cette notion d'unité de temps, assumée par la référence à la « vitesse de la pensée » ; or, non seulement nous espérons avoir prouvé que la notion de « vitesse » de la pensée est une erreur d'interprétation – bien

¹¹⁸ On peut d'ailleurs se demander, sans trahir la pensée du philosophe, si la distinction entre mouvements des atomes internes aux composés et mouvement des composés eux-mêmes est si importante. Pour une fois, on peut, dans d'autres passages où il recourt à la notion d'« enveloppe », rapprocher partiellement sa réflexion de celle d'Aristote : tout comme le Stagirite parle du mouvement par accident des éléments d'un corps composé, Épicure parle des heurts au sein de l'enveloppe, et cette enveloppe, la *periplokè* (§ 43-44) que constitue l'*athroisma*, peut très bien être dotée de son propre mouvement, sans qu'il y ait besoin de « démontrer à l'infini » l'origine du mouvement. Il faut cependant, dans ce cas, ne pas perdre de vue que le mouvement interne du composé est ce qui fait sa vie, et qu'il ne participe pas simplement « par accident » du mouvement du corps.

¹¹⁹ Dans un appendice à *Epicuro. Opere, Frammenti, Testimonianze*, p. 229 (sur un commentaire de Thémistius à la *Physique*, p. 183, 9 sq. Wall.) : « *Epicuro, per evitare le aporie sul moto e sullo spazio, amisse minimi, non solo di dimensione, cioè le partes minimae, ma anche minimi di tempo e di moto. Per Epicuro dunque, un minimo indivisibile di dimensione, in un'unita indivisibile di tempo, percorre un'unita indivisibile di spazio.* »

utile pour justifier la notion d'unité de temps non sensible –, mais Épicure fonde clairement l'isotachie sur l'absence de résistance dans le vide. Dans tout le passage de l'argumentation de E. Bignone, cette analyse, à peine évoquée, n'intervient pas dans la démonstration.

Malgré la faiblesse de la démonstration de E. Bignone, la thèse a été défendue jusqu'à nos jours, avec d'autres arguments, parce qu'Aristote est incontournable dans des problématiques posant la volonté de l'épicurisme d'être une science. C'est ainsi que Jürgen Mau, en 1954¹²⁰, propose une approche mathématique de la question, soulignant au passage la connaissance qu'avait Épicure de la mathématique aristotélicienne. Il commence par aborder la non divisibilité de l'atome. Il rappelle que selon Aristote la divisibilité est toujours concevable en puissance, progressivement, mais pas en acte, simultanément (*hama*)¹²¹, mais que le philosophe du Jardin ne peut accepter cette approche mathématique contredisant l'évidence sensible de « ce qui est placé sous les sons », et qui doit être une réalité unique : le plus petit dans l'atome ne serait divisible que mentalement. En suivant le fil de la *Lettre* et passant aux paragraphes 61-62, J. Mau transpose alors cette indivisibilité à la notion de temps, reprenant au passage la thèse de Bignone sur l'unité indivisible de temps. Il s'interroge sur le sens à donner au « plus petit temps continu » (συνεχῆς ἐλάχιστος χρόνος), et relève, sur le plan sémantique, deux sens de συνεχῆς : soit « continu », soit « successif », et, par affaiblissement de sens, « perpétuel », par exemple quand il s'agit de dire (*Hérodote*, 43) que « les atomes se meuvent συνεχῶς, car, selon lui, ce mouvement englobe les rebonds, facteurs de discontinuité, donc de succession. Il oppose alors le συνεχῆς ἐλάχιστος χρόνος au λόγῳ θεωρητὸς χρόνος, terme qu'il traduit par « temps mathématique minimum », en démontrant que c'est ce temps envisagé par le raisonnement qui est le temps minimum, et non le « plus petit temps continu », du fait de la bivalence du terme συνεχῆς. On observera cependant que, en même temps qu'il affirme le caractère « successif », « perpétuel » du mouvement des atomes dans le vide, l'auteur oublie, au paragraphe 43, de traduire τὸν αἰῶνα, qui a déjà le sens de « perpétuellement ». Sauf à faire un pléonasme quand il écrit κινούνται συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα, Épicure veut pourtant

¹²⁰ J. MAU, « Épicure, *Lettre à Hérodote* § 54-62 », dans *L'Épicurisme antique*, op. cit., p. 283-319, trad. de Ch. Bomy, B. Houlné et Joël Uetwiller. L'article est extrait des § 6 et 7 de *Zum Problem des Infinitesimalen bei den Antiken Atomisten*, 1954.

¹²¹ Ce n'est pas tout à fait le point de vue de D. Furley, qui considère que dans ce passage du *De generatione et corruptione*, A 2, 316b 18- 317a 1, il n'est pas facile de distinguer le témoignage et la critique d'Aristote sur Démocrite. Selon lui, Aristote accepterait de considérer que la division à l'infini ne peut pas se réaliser en acte, « but he goes on to point out that the impossibility of infinite division in this sense does not entail indivisible magnitudes » (*Two Studies...*, op. cit. p. 90-91).

bien dire, distinctement : « les atomes ont un mouvement continu perpétuel », ce qui implique que $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\hat{\omega}\zeta$ ait bien le sens de « continuellement, sans interruption ». Le fait que certains atomes rebondissent, d'autres non, ne le gêne pas, parce qu'il se livre d'abord à un raisonnement dans l'abstrait, selon la prolepse. A vrai dire, il n'est pas sûr, en outre, qu'Épicure se soumette à la logique mathématique voulant que, dans le cas du rebond, il faille compter comme une unité temporelle à part entière l'instant du choc précédant le rebond en le posant comme un repos entre deux mouvements. Cette continuité du mouvement atomique prend d'abord la forme générale et abstraite de la prolepse pour, ensuite, devenir l'unification sensible de la pluralité des temps « envisagés par la raison » : de ce point de vue seulement, J. Mau souligne à juste titre la bivalence du mot $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\hat{\eta}\zeta$. Il ressort de ces observations qu'il est inutile de rechercher un étalon unique du temps, un minimum temporel universel, pour appréhender ces différents aspects du mouvement, surtout quand on a en mémoire que le philosophe n'a pas encore défini le temps, ce qu'il ne fera qu'aux paragraphes 72-73, et que cette « définition », précisément, sera présentée comme problématique. Par contre, la démonstration de l'auteur nous paraît ouvrir une perspective plus heuristique : si Aristote affirme que la divisibilité n'est possible qu'en puissance, progressivement, et non pas en acte, simultanément ($\acute{\alpha}\mu\alpha$), le *hama noèmati* que nous avons commenté plus haut, et que, comme les autres éditeurs en général, l'auteur traduit par « à la vitesse de la pensée » sans lui accorder plus d'importance (p. 306), peut très bien, comme nous le proposons, être appréhendé comme une propriété de la pensée qui saisit le mouvement du corps sensible ou, par analogie, de l'atome, et crée un instantané, rendant pensable, contre Aristote, l'acte de la perception paradoxale d'une durée instantanée en dehors de toute logique mathématique. Ce serait sous cet angle qu'Épicure surmonterait l'aporie aristotélicienne.

Plus récemment, citant Sextus Empiricus, Simplicius et Thémistius, M. Goeury¹²² veut démontrer qu'Épicure connaissait les arguments d'Aristote et a cherché à les combattre par la théorie de quanta temporels, des atomes de temps, minima temporels au même titre que le minimum dans la sensation, dans la matière (l'atome), ou dans l'atome lui-même.

A défaut de pouvoir en trouver les traces dans l'œuvre du philosophe, l'auteur veut en tirer les preuves d'une démarche d'inter-textualité » (p. 538) entre le philosophe du Jardin et le Stagirite. Nous pouvons la suivre quand elle souligne que chez Épicure l'état naturel d'un

¹²² M. Goeury, « l'atomisme épicurien du temps à la lumière de la *Physique* d'Aristote », *Les études philosophiques*, 2013 (4), p. 535-552.

corps n'est pas le repos mais le mouvement, mais nous n'éprouvons pas le besoin, comme elle le fait, de définir une unité de base de mesure du mouvement, un « quantum de temps » ou « atome de temps » qui serait la vitesse de l'atome dans le vide, vitesse insurpassable, minimum temporel, tout comme l'atome est le minimum matériel, pour répondre à l'objection d'Aristote selon laquelle la vitesse des atomes dans le vide devrait être infinie, ce qui impliquerait l'ubiquité d'atomes arrivés en même temps en des points différents. En suivant cette hypothèse, l'auteur reconnaît que l'on est confronté à de nouveaux problèmes : même si ces minima temporels sont fictifs, purement envisagés par l'esprit, tout comme le minimum dans l'atome, « cela compromet l'isotachie des atomes dès lors que deux grandeurs minimales, bien qu'inégales, sont parcourues en des durées indivisibles supposées égales » (p. 548) ; en outre, s'appuyant sur A. Lacks¹²³, M. Goeury soulève la question de la disproportion entre les minima sensibles de temps et de grandeur. La solution qui lui convient le mieux est de considérer que l'isotachie n'est pas absolue, et qu'elle n'est valable que pour le mouvement des atomes, et non pas celui des agrégats (p. 551).

P.-M. Morel, pour finir, résume ainsi la thèse des unités de temps : « les textes nous donnent à penser que le *minimum* dans l'atome est de même grandeur que le minimum spatial. Ainsi, lors du mouvement de l'atome dans l'espace vide, chacune de ses parties passe d'un lieu à l'autre tout entière en un instant, ce qui est tout à fait concevable dans une physique pour laquelle le temps est constitué d'unités indivisibles (*Hérodote* 62 ; *DRN* IV 164, 193, 794-796). En fondant la commensurabilité de la grandeur corporelle, de l'espace et du temps sur la théorie des minima, Épicure estime donc pouvoir se soustraire au reproche d'absurdité qu'adresse Aristote à la thèse démocritéenne du mouvement des indivisibles. »¹²⁴

Au rebours, nous maintenons que le minimum de temps sensible est continu et relève de la réalité qu'il unifie, pour peu que l'on considère distinctement les différentes appréhensions du mouvement, selon l'*aiôn*, les simulacres ou les composés¹²⁵. Une fois de

¹²³A. Lacks, « Épicure et la physique aristotélicienne du continu », *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, actes du colloque organisé par le Séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, F. De Gandt, P. Souffrin éd., Paris, Vrin, 1991.

¹²⁴P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, op. cit. p. 52-53. Rappelons que Ph. Merlan avait également soutenu la thèse discontinuiste. D. Furley considère de même implicitement comme une évidence que les témoignages de Simplicius et Themistius sur le fait qu'il existe des temps et des espaces indivisibles et que les atomes ne se meuvent pas mais se sont mûs doit être attribuée non pas aux seuls épicuriens, mais à Épicure lui-même : « He accepted Aristotle's conclusion that there must be indivisible units of time, distance and motion if there are indivisible units of any of these three (...) And in this case (he agreed with Aristotle), it is never true to say « it is moving » but only « it has moved » » (*Two Studies...*, op. cit., p.121).

¹²⁵C'est en partie la thèse soutenue par M. Isnardi Parente qui, dans un article intitulé « Χρόνος ἐπινοούμενος e χρόνος νοούμενος in Epicuro, pap. 1413 » (*La parola del passato*,

plus la réflexion, pour ne pas contredire les faits, doit articuler sans les confondre les données sensibles avec les notions pensées, elles-mêmes issues de l'expérience sensible généralisée et condensée, telles que les *λόγῳ θεωρητοὶ χρόνοι* ou les *χρόνοι νοούμενοι*. Ainsi s'expliquerait le fait que le philosophe recourt à la notion de temps sans avoir préalablement défini cette notion, qui ne sera abordée qu'aux paragraphes 72-73 : à l'ordre logique de l'exposition d'une démarche scientifique, plaçant la théorie du temps parmi les concepts fondamentaux, il oppose celui de déductions successives issues de « l'appréhension rassemblée » (*athroa epibolè*, § 35) dictée par notre besoin vital de cohérence avec le monde.

Récapitulons. Si la continuité du mouvement des atomes dans le tout et l'*aiôn* est purement l'affaire d'une considération de la raison (§ 43), celle du mouvement des simulacres, à mi-chemin entre l'invisible (chaque simulacre) et la réalité sensible (le corps émetteur), doit faire l'objet d'une représentation selon la « ressemblance avec la résistance » aboutissant à une continuité sensible (§ 47), et, enfin, celle des corps visibles (§ 62) est purement sensible. La seule raison, sur le plan de la physique, de l'introduction de la théorie du *clinamen* découlait du fait d'assigner à l'atome, à l'échelle de l'univers comme sur le plan des réalités sensibles immédiates, un mouvement nécessaire du haut vers le bas, que devait combattre le mouvement oblique libre et spontané. A aucune étape de son raisonnement Épicure n'a eu à introduire un tel mouvement du point de vue physique. Il resterait donc à rechercher du côté de l'éthique si cette théorie se justifie. Remarquons d'emblée qu'il serait curieux que ce soient des questions éthiques qui infléchissent l'étude des réalités physiques. Ce que nous avons voulu dégager d'essentiel à cette étape, c'est que, à l'opposé des analyses postulant la volonté d'Épicure de

CLXVII, 1976, p. 173) rejette l'hypothèse de « *minimi temporali' assoluti* » ; selon elle, le temps n'a pas de minimums absolus et interprète le *ἐλάχιστος συνεχῆς χρόνος* « *come il minimo del tempo avvertibile dalla sensazione.* » Pour d'autres raisons, sur le plan éthique, J. Salem, reprenant une formule de Bailey, fait remarquer que la vie bienheureuse « n'était point une succession d'instantants indépendants, mais une totalité continue (*a continuous whole*) ». Il ajoute : « Il y a sans nul doute quelque outrance à considérer qu'Épicure parlait d'« atomes de temps » exactement comme il discourait par ailleurs d'atomes spatiaux. L'instant indivisible (*ἄμερῆς*) n'a point la solidité monadique de la particule matérielle, car à la différence de la matière étendue, le temps n'est rien en soi, et n'est discontinu que parce qu'il *représente* en tant que successifs les chocs répétés des atomes. » (*Tel un dieu parmi les hommes, op. cit.* p. 57). A. A. Long et D. Sedley doutent qu'Épicure ait adopté la thèse du mouvement saccadé pour les corps sans parties, mais pensent qu'il s'est rallié à la théorie alternative proposée par Aristote : le mouvement du corps sans partie en liaison incidente avec un corps plus grand. Mais ils soulignent que, d'après Simplicius, des épicuriens postérieurs s'y seraient ralliés (111- 112). F. Verde conteste également la notion de *minima* de temps dans la Lettre (*Epicuro, Epistola a Erodoto, op. cit.*, p. 184) et l'attribue à une polémique postérieure, d'Épicure ou d'un de ses successeurs, contre Diodore Cronos.

faire œuvre de science, nous découvrons une méthode, celle de la prolepse, qui articule le général et le particulier, faisant de l'expérience sensible une activité vivante.

Il nous faut donc désormais revenir plus précisément sur ce qu'il en est de la prolepse, dont nous avons jusqu'alors utilisé une définition provisoire, encore vague. Plus généralement, nous situerons d'abord cette définition dans le contexte du début de la *Lettre à Hérodote*, pour montrer en quoi cette notion est étroitement liée à la dimension pratique qu'Épicure veut assigner à la philosophie. Mais avant d'aborder ces questions, nous voudrions prendre en considération les quelques lignes qui terminent le paragraphe 62, concluent l'examen du mouvement des corps sensibles et précèdent l'analyse de l'âme. Épicure y fait la précision suivante : « car ce qui est ajouté par l'opinion (τὸ προσδοξαζόμενον) au sujet de l'invisible – à savoir que les temps considérés par la raison (οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι) auront aussi la continuité du mouvement – n'est pas vrai pour ces corps-là, puisque ce n'est que le tout considéré (τό γε θεωρούμενον πᾶν) ou saisi par une appréhension de la pensée (ἢ κατ'ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῆ διανοίᾳ) qui est vrai. » Nous voyons dans cette phrase la confirmation de notre hypothèse : la continuité des « temps considérés par la raison » porte sur les invisibles, les atomes, dans la prolepse du tout et de l'*aiôn*, et n'est pas susceptible de vérification dans le tout sensible considéré, notamment, par une appréhension de la pensée, l'une des formes de l'activité sensible (voir § 38). Il n'y a de vérité que de ce qui est soumis à l'épreuve des sensations. Vouloir faire des affirmations portant sur la prolepse du tout et concernant par exemple les mouvements atomiques dans l'*aiôn* une vérité sensible, serait le fait d'une « opinion ajoutée », *prosdoxazomenon*, soumise à l'épreuve de véridiction par confirmation ou non infirmation (voir § 50). L'étude de la prolepse à laquelle nous allons tenter de procéder doit donc, entre autres, passer par la distinction entre ce qui est (l'objet de la prolepse) et ce qui est vrai (l'objet des sens), ce qui implique aussi l'antériorité de la prolepse sur l'activité sensible. Ne serait-ce pas introduire la notion d'idées innées, voisines des réminiscences platoniciennes ? S'impose alors un examen attentif de la prolepse, dont nous avons vu le rôle déterminant dans la réfutation de la théorie du *clinamen*. Car nous ne devons pas seulement nous demander en quoi la théorie de la prolepse ruine, de notre point de vue, l'hypothèse de la déclinaison des atomes, mais aussi, positivement quel rapport elle a avec une authentique problématique épicurienne de la responsabilité – question que nous n'aborderons que dans la partie suivante.

1.3. - La prolepse : un fondement empirique, spéculatif ou pratique ?

Critique des thèses empiristes et scientifiques

Fritz Jürss observe ce fait paradoxal que le philosophe n'emploie que rarement le mot de *prolepse* (souvent traduite en français par « prénotion », « anticipation » ou « préconception »), et en déplore la conséquence : la difficulté de définir la prolepse, ce qu'il ne renonce pas à faire selon une méthode que nous voulons aussi faire nôtre et qui consiste à s'en référer principalement au témoignage d'Épicure lui-même, qu'il confronte à la définition donnée par Diogène Laërce (X 33)¹²⁶. Cette notion est à ses yeux trop importante pour qu'on la néglige. D. Furley, au contraire, partant du même constat de la rareté des occurrences du terme chez Épicure, considère que la prolepse ne joue pas un rôle capital dans l'élaboration de la canonique épicurienne et limite son champ d'action à la rétention d'images issues de l'expérience sensible¹²⁷. La plupart des auteurs s'accordent en tout cas à considérer la question de la prolepse comme embarrassante et proposent des analyses très différentes des rapports entre l'expérience sensible et les prénotions. G. Rodis-Lewis, s'inspirant d'une critique de l'empirisme de Locke par Kant, résume bien le dilemme : « Kant récusait l'essai de Locke pour s'élever des perceptions particulières aux concepts généraux, ce qui ne justifierait jamais l'usage futur de ces concepts : pour s'imposer universellement à l'expérience, ils ne peuvent l'avoir pour origine. Tel est bien le débat entre l'*a posteriori*, issu de l'expérience, et l'*a priori*, qui se trouve en nous, avant elle, pour l'organiser. Interpréter la prolepse épicurienne comme « anticipation » de l'expérience est ambigu et demande à être précisé ; la faire dépendre d'une disposition proprement innée, antérieure à cette expérience, renvoie Épicure dans le camp opposé à l'empirisme, alors qu'il l'adopte dans son intégralité »¹²⁸. L'auteur récuse alors l'hypothèse de N. De Witt¹²⁹ qui se réfère aux assertions de Cicéron sur les dieux pour défendre la thèse innéiste. L'option empiriste est en effet largement partagée par la critique. Pourtant, elle ne va pas sans quelque part d'obscurité.

Cyril Bailey formule clairement la thèse empiriste : la prolepse est, comme le dit Diogène Laërce, le second des critères car, s'il n'y avait que les sensations, celles-ci, prises

¹²⁶ F. Jürss, « Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse) », *Philologus*, 1977, CXXI, p. 211.

¹²⁷ D. Furley, *Two Studies...op. cit.* II, p. 205-206 : « *The probable conclusion is that the elevation of prolepsis to the position of a third criterion along with sensation and feeling is the work of the doxographers who liked to make systematic lists of terms. Epicurus himself used the word simply to refer to the function of the retained sense image in comparisons with new sense perceptions. This concept, then, adds very little to our knowledge of Epicurean psychology* ».

¹²⁸ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1976, p. 102.

¹²⁹ N. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota, 1954. L'auteur limite les prolepses aux « *innate ideas of justice, of the divine nature, and other such abstractions* », p. 213.

isolément, n'auraient pas de sens : c'est la confrontation d'une sensation présente avec le souvenir de sensations répétées stockées dans la mémoire qui permet de l'interpréter, en l'identifiant et en la distinguant des autres sensations ; les exemples du bœuf qu'il s'agit de distinguer du cheval, ou de la tour vue ronde alors qu'elle est carrée, sont fréquemment repris ; la prolepse constitue ainsi une sorte de « photographie composite », à usage générique¹³⁰. Avec des nuances, la plupart des auteurs consultés suivent, voire affinent, cette thèse¹³¹. Par exemple, G. Rodis-Lewis insiste sur la capacité de la prolepse à dissiper « les objections sceptiques sur la variabilité des sensations », car c'est par elle que « s'annulent les influences complémentaires des différents organes récepteurs et des points de vue changeants. »¹³² M. Conche, qui fait de la prolepse le troisième critère après les sensations et les affections, *pathè*, ajoute l'idée d'une « vérification multisensorielle », plusieurs sens, ainsi que les *pathè*, pouvant ainsi corriger, dans l'exercice de la prolepse, les erreurs d'appréciation d'une perception nouvelle¹³³. Pour P.-M. Morel, la sensation est la vérité première ; la prolepse, ou « préconception », « fait le lien entre l'évidence première et les constructions rationnelles complexes. »¹³⁴ J. Giovacchini affirme de même : « La prénotion représente le moment où l'on passe du niveau de la sensation immédiate à celui du concept. » Mais elle tire un parti intéressant de cette thèse empiriste en ajoutant, un peu plus loin : « ce n'est donc pas la raison qui discrimine les sensations, mais la discrimination correcte des sensations qui conditionne l'exercice de la raison. »¹³⁵ Cette thèse empiriste s'appuie sur le témoignage de Diogène.

¹³⁰ C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, p. 244-246.

¹³¹ Marianne Goeury (« L'absence de préconception du temps chez Épicure », *Philosophie antique*, 12, 2012, p. 94, n. 13, observe : « De fait, en dehors de l'œuvre de Diogène Laërce, les préconceptions ne sont jamais explicitement posées comme des critères de vérité dans les textes épicuriens qui nous restent ». A.A. Long et D. Sedley semblent également faire partiellement exception : ils ne consacrent que deux pages de leur grande synthèse sur la philosophie hellénistique à la prolepse épicurienne (*Les philosophes hellénistiques*, op. cit. p. 184-185). S'ils en font, eux aussi, le second des critères après les sensations, ils la définissent d'une façon plus large comme la « notion générique de n'importe quel type d'objet d'expérience » et, s'appuyant surtout sur Lucrèce pour les premières, donnent comme exemples le corps, l'homme, l'utilité, la vérité, toutes les propriétés des corps (*Hdt* 73), notre propre responsabilité (et ici la référence est le Livre XXV, où l'on rencontre l'un des rares emplois du mot), le caractère désirable des plaisirs (d'après Cicéron, *De finibus* I 29), « peut-être des conceptions concernant la réalité microscopique » et enfin, mais en les mettant à part, les dieux. A l'inverse, ils ne suivent pas Diogène Laërce qui fait une prolepse de la question de savoir si ce que nous voyons est un bœuf ou un cheval, ou si ce que l'on voit est un homme : cette question ne concerne à leurs yeux que les sensations.

¹³² G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit. p. 105-106.

¹³³ M. Conche, *Épicure, Lettres et Maximes*, Villers sur Mer, éd. de Mégare, 1977, p. 31-32.

¹³⁴ P.-M. Morel, *Épicure*, Paris, Vrin, 2009, p. 137.

¹³⁵ J. Giovacchini, *Épicure*, op. cit. p. 137. Dans *L'empirisme d'Épicure* (p. 37), la prolepse, peu différente des *epibolai*, est présentée comme une activité dérivée, « mise en présence par l'esprit d'un mot et d'une chose », elle serait « structurée par un double mouvement de l'esprit, à la fois actif et passif » et dotée d'une « double efficacité, à la fois progressive et régressive ».

Or si l'on considère – ce qui fait l'objet d'un large consensus – que, sans la nommer, Épicure décrit le rôle de la prolepse dans les paragraphes 37 et 38 de la *Lettre à Hérodote*, le philosophe semble insister sur le rôle premier de la prolepse : il dit qu'« il faut d'abord avoir saisi ce qui est placé sous les sons » et reprend l'idée sous un autre angle en affirmant qu'« il est nécessaire d'avoir saisi la notion première, τὸ πρῶτον ἐννόημα ». La phrase suivante, évoquant « les sensations », « les appréhensions imagées de la pensée et de tout autre critère », ainsi que « les affections » commence par le mot « ensuite » (εἶτα)¹³⁶, ce qui donne la séquence : 1) la prolepse – 2) les critères. Certes, on peut comprendre que « ce qui est placé sous les sons » est aussi bien une sensation, une appréhension imagée ou une affection, et que c'est cela qu'il faut « avoir saisi » (au parfait : εἰληφέναι) et, « ensuite », « conserver » (τήρειν), mais cela ne fait pas des perceptions une opération première : tout au plus le premier objet de la prolepse, qui reste absolument première. Et le témoignage de Diogène, faisant d'elle le second critère, n'est pas forcément fiable¹³⁷. Cela dit, nous ne sommes pas encore en mesure de comprendre exactement ce qu'il faut entendre par la recommandation d'« avoir saisi ce qui est placé sous les sons » et de « voir la notion première. » Acceptons de nous placer dans la même situation que le destinataire Hérodote, car nous sommes nous aussi destinataires, et restons-en provisoirement à ce sentiment d'un « devoir » (δεῖ), fondé sur une « nécessité » (ἀνάγκη). La *Lettre* n'est pas un exposé doctrinal mais le miroir du processus dans lequel le destinataire (nous évitons le mot de « disciple ») est invité à s'inscrire.

La thèse empiriste peut faire l'objet d'une deuxième objection qui précisera la première : pour pouvoir mettre en œuvre la prolepse, comme opération seconde, sur le contenu sensible qu'elle doit traiter, elle lui attribue parfois la démarche de la confirmation, de la non-

¹³⁶ Il convient toutefois de reconnaître que εἶτα est une correction de Gassendi pour εἶτε, que donnent tous les manuscrits, qu'il faut sans doute attribuer au fait que le mot se présente habituellement en redoublement : « soit...soit ». Jean et Mayotte Bollack et Heinz Wismann, adoptant cette leçon, traduisent : « qu'il s'agisse des sensations, il faut... », et justifie son choix d'une façon peu convaincante par des effets stylistiques (*La lettre d'Épicure*, Paris, Éd. de Minuit, 1971, p. 38 et 172-173). P. Von der Muehl, suivant Arndt, opte pour εἶτε τε, leçon retenue par R.D. Hicks (mais il traduit par « next »), et sans doute aussi D. Delattre, qui traduit par « en outre ». J.-F. Balaudé semble hésiter entre « en outre » (*Épicure, Lettres, Maximes, Sentences, op. cit.*, p. 153) et « ensuite », justifié par la référence en note à Gassendi, dans l'édition de Diogène Laërce, 1999.

¹³⁷ P.-M. Morel (*Épicure, op. cit.* p. 139, note 2) envisage cette objection : « On pourrait [...], étant donné que Diogène Laërce parle des épicuriens en général, s'interroger sur la possible évolution de la doctrine chez Épicure et dans la tradition épicurienne postérieure. Nous manquons cependant d'indications claires sur ce qu'aurait pu être une telle évolution ». Il estime en outre que « plusieurs textes d'Épicure sont tout à fait conformes aux indications données par Diogène [...] ». Nous pensons quant à nous que cette conformité n'est possible qu'en recomposant le texte de la *Lettre*, et qu'il importe de s'en tenir à la progression du raisonnement étape par étape.

confirmation, de l'infirmité ou de la non-infirmité¹³⁸. Or cette démarche est exposée beaucoup plus loin, aux paragraphes 50-51 de la *Lettre à Hérodote*, après l'analyse des simulacres et avant l'étude des différentes sensations transmises par des effluves d'éléments (ὄγκοι). Il est donc logique de penser que la confirmation, l'infirmité et leurs négations portent sur le processus physique de réception des simulacres et non pas sur l'objet sensible auquel ils renvoient. L'opération impliquée n'est pas la prolepse, mais une certaine forme d'appréhension, *epibolè*, apparentée à « l'appréhension de la pensée ou des autres critères », mais qui, au contraire des autres appréhensions, serait douée de « distinction » (διάληψιν δὲ ἔχουσαν, § 51), ce qui lui permettrait rétrospectivement d'identifier une erreur. Sans nous lancer ici dans l'étude de cette forme d'*epibolè*, notons donc au moins qu'elle n'a rien à voir avec la prolepse, et qu'elle n'est envisagée que comme source d'erreur dans la perception des simulacres. Elle n'a pas sa place dans une analyse des procédures de vérification attribuées à la prolepse par les critiques. P.-M. Morel, invoquant le témoignage de Clément d'Alexandrie (*Stromates* II, 4, 157, 44), affirme que la prolepse est une forme d'*epibolè tès dianoias*¹³⁹. Or il semble qu'il faille distinguer l'*epibolè* générale, *i. e.* la prolepse en tant qu'*athroa epibolè*, des formes particularisantes, comme le laisse entendre Épicure au paragraphe 35 : « nous avons un besoin dense de l'appréhension rassemblée, mais non semblablement de l'appréhension particulière (τῆς...ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα, τῆς δὲ κατὰ μέρος οὐχ ὁμοίως : c'est à cette seconde forme d'*epibolè*, désignée comme « imaginative » (*phantastikè*) ou comme relevant de « n'importe lequel des critères » (§ 38), à condition qu'elle soit douée de distinction (§ 51), qu'il incombe de faire le tri de l'erreur et de la vérité, comme le montre aussi la *Maxime Capitale* 24 : « Si tu rejettes purement et simplement une sensation donnée sans te proposer de distinguer entre, d'une part, ce qui est objet d'opinion et qui attend [confirmation] et, d'autre part, ce qui est déjà présent en vertu de la sensation, des affections et de toute perception imaginative de la pensée, tu plongeras aussi du même coup dans la confusion le reste des sensations à cause de

¹³⁸ Par exemple, C. Bailey renvoie directement les « objets d'opinion, ou de recherche, ou d'aporie » dont parle le § 38 aux confirmations, infirmités et à leur négation, tels que les exposent les § 50-51 (1926, p. 176). P.-M. Morel affirme de même que « la dimension critique de la prolepse l'associe étroitement à la procédure d'attestation ou de confirmation » (*Épicure, op. cit.* p. 151).

¹³⁹ P.-M. Morel, *Épicure, op. cit.* p. 145. L'auteur traduit ainsi Clément d'Alexandrie : « Épicure définit ainsi la préconception (*prolēpsis*) : une appréhension (*epibolè*) de quelque chose d'évident et de la notion (*epinoia*) évidente de la chose ; par ailleurs, il est impossible de rechercher quoi que ce soit, de soulever quelque difficulté que ce soit, d'avoir quelque opinion que ce soit ou de réfuter quoi que ce soit sans préconception ». Or la deuxième partie de la citation est une reprise, légèrement modifiée, par Clément, de la phrase du § 38 où Épicure définit non pas le critère des sensations, mais la prolepse. F. Verde conteste l'assimilation de la prolepse à une *epibolè* : *Epicuro, op. cit.* p. 71.

ton opinion vaine, au point de rejeter le critère en totalité [...]»¹⁴⁰. Or Épicure n'y mentionne pas la prolepse. En effet, au contraire de Diogène, il ne la présente pas comme un critère de vérité. Cyril Bailey reconnaît volontiers que sa présentation de la prolepse ne peut pas se fonder explicitement sur une source épicurienne, mais se réfère à ce qu'il considère comme trois « pièces à conviction » : les passages de Diogène et de Clément que nous venons de voir et deux passages de Lucrèce concernant la prolepse (*notities*) du dieu¹⁴¹.

De façon générale, les thèses empiristes, paradoxalement, ouvrent parfois, malgré elles, sur des perspectives innéistes ou débouchent sur des apories indûment imputées à Épicure. Que faire par exemple du *prôton ennoëma*, (« la notion première ») dont parle le philosophe au paragraphe 38 ? Cyril Bailey a sans doute raison d'en faire un élément de définition de la prolepse, mais, s'appuyant sur le verbe βλέπεσθαι (« voir ») dont le *prôton ennoëma* est le complément d'objet, il en déduit que ce *prôton ennoëma* est une « image mentale », qu'« il nous faut avoir pour règle de considérer comme « la première image, c'est-à-dire la peinture la plus littérale associée à un mot. Nul doute qu'Épicure donnait en partie à cette règle le sens d'une protestation contre l'usage du langage métaphorique en philosophie, mais on peut difficilement affirmer qu'il ait lui-même tout à fait réussi à s'en débarrasser¹⁴². » Le même langage métaphorique est en effet employé par Platon dans sa description des idées innées, ce qui donnerait à penser, si l'on suit ce raisonnement, qu'Épicure n'est pas arrivé à prendre ses distances vis-à-vis des thèses innéistes.

D'autre part, les critiques insistent souvent sur le fait que, pour éviter des démonstrations à l'infini, Épicure pose la prolepse comme évidente, échappant donc à toute définition : « La notion première n'a pas besoin de démonstration (*apodeixis*) : elle l'exclut par nature. De même, elle n'est pas définissable, puisqu'il faudrait alors supposer que la définition est plus claire que le nom »¹⁴³. Encore faut-il s'entendre sur la nature de cette

¹⁴⁰ Trad. Delattre. Le mot *epibolè* revient souvent chez Épicure : 8 fois dans la *Lettre à Hérodote* (§ 35, 36, 38, 50, 51, 69, 70, 83). L'*epibolè* est explicitement associée aux critères et à l'appréhension du particulier, surtout comme *epibolè tès dianoias*, aux § 38, 50, 51, 69, 70 (comme c'est aussi le cas dans la *Maxime* 24) ; inversement, aux deux extrémités de la *Lettre*, « l'appréhension rassemblée ou principale » (*athroa / kuriôtatè epibolè* : § 35 et 36. 2) distingue les éléments les plus importants des autres et y rapporte l'appréhension particulière (§ 36.6 et 83). Dans le Livre XXVIII, on retrouve l'adjectif *epiblêtikos* dans le même contexte de l'activité du critère qu'aux paragraphes 50 et 51 de la *Lettre* ([Arrighetti, 31. Frag. 15, 16, 17, 20]).

¹⁴¹ C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, op. cit. p. 246 : « This account of the « anticipation » is not to be found explicitly stated in any Epicurean source but it is generally adopted by modern writers ».

¹⁴² C. Bailey, *ibid.*, p. 176 : « We are to make it the rule to consider the « first image », i.e. the most literal picture associated with a word. Epicurus no doubt meant this rule partly to be a protest against the use of metaphorical language in philosophy, but it can hardly be said that he carried it out very successfully himself ».

¹⁴³ J.-F. Balaudé, *Épicure, Lettres, Maximes, Sentences*, op. cit. p.61.

évidence première, sa spontanéité et son immédiateté. Si l'on fonde la prolepse sur les sensations, cette évidence première en revient à l'affirmation selon laquelle toute sensation est vraie, l'absence de démonstration portant alors en fait sur les sensations, et non pas sur la prolepse. Or, la vérité des sensations fait l'objet de démonstrations logiques, comme celle du danger de faire s'entre-détruire toutes les sensations, évoqué plus haut dans la *Maxime Capitale* 24. Ne pas en tenir compte revient à considérer que le refus de démontrer à l'infini le contenu de la prolepse et l'invitation à en rester au *prôton ennoëma* formulés par Épicure sont un choix arbitraire, imputable à une carence de la doctrine. Diogène dit de même que la sensation est *alogos*, « irrationnelle », « dépourvue de raison » (X 31). Or, si l'on se réfère à l'index d'Arrighetti, sous les entrées ἄλογος, ἀλόγως, ἀλογία, aucune des dix occurrences de ces mots – une fréquence suffisamment élevée pour faire sens – n'est relative aux sensations : le philosophe en reste à l'emploi ordinaire du mot pour dénoncer des raisonnements absurdes. On trouve aussi, dans l'analyse proposée par Long et Sedley, l'idée vague d'une « sorte d'acointance préalable » entre les sons et les réalités destinée à remplacer « ces inacceptables sous-produits que sont les universaux séparés et l'existence prénatale. »¹⁴⁴ La thèse empiriste nécessite d'attribuer à Épicure cette part d'obscurité et d'arbitraire.

Enfin, les auteurs qui analysent l'épicurisme comme un empirisme lui adressent explicitement des critiques qu'il mériterait, s'il était un empirisme. Julie Giovacchini remonte à la source des torts que l'on peut imputer à tout empirisme : citant un passage de Hume sur l'innéité définie comme synonyme de ce qui est « naturel » et concernant toutes les perceptions et toutes les idées de l'esprit¹⁴⁵, l'auteur commente : « Ce passage aborde un point très problématique de l'empirisme. Si l'idée, si la représentation mentale que nous associons à un certain contenu logique significatif, est née d'impressions sensibles répétées, la question se pose de savoir s'il serait possible d'envisager l'esprit vide, avant que toute idée ne se soit constituée. Le processus d'engendrement de l'idée a une durée, un début et une fin – donc un avant et un après ». Rapprochant cette critique adressée à l'empirisme anglais de celle de Cicéron à propos des prolepses épicuriennes, l'auteur conclut : « Un esprit sans aucune idée, est-ce concevable ? On a plutôt tendance d'ordinaire à considérer que certaines idées ne peuvent avoir eu un commencement, qu'elles sont consubstantielles à l'esprit humain. Épicure lui-même semble tenir un tel raisonnement à propos du plaisir, lorsqu'il utilise

¹⁴⁴ A.A. Long, D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., I, p. 185.

¹⁴⁵ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Garnier Flammarion, Paris, 1983.

l'argument de berceaux¹⁴⁶. » Sur un plan plus spécifique à l'empirisme épicurien, P.-M. Morel considère que « cette théorie de la préconception aurait été plus convaincante si les épicuriens avaient clairement indiqué que ce type de représentation impliquait pour eux l'équivalent de l'assentiment que les stoïciens discernent dans les représentations compréhensives : avoir une représentation pleinement conforme à l'objet qu'elle vise parce qu'elle en dérive et qu'elle en est comme l'empreinte, c'est corrélativement lui donner son assentiment ». Déplorant que « les textes ne sont malheureusement pas très explicites sur ce point », l'auteur propose comme l'une des solutions, nous l'avons vu plus haut, l'assimilation de la prolepse à l'*epibolè tès dianoias*.¹⁴⁷ Outre le fait que l'*epibolè*, au contraire de la prolepse, est un critère, il serait dangereux de lui assigner un rôle équivalent à celui de l'assentiment stoïcien, dernière étape sur la voie de l'accord rationnel : « La nature stoïcienne est signifiante, parce qu'elle est imprégnée de *logos* : rationnelle, elle comporte l'équivalent d'un langage¹⁴⁸. »

Certains chercheurs ont voulu montrer que le philosophe a tenté de surmonter ces apories. A. Manuwald, qui s'en tient au témoignage du seul Épicure, ne dégage finalement que les prolepses du corps, du juste et du dieu, les deux premières étant saisies par l'*aisthèsis*, la dernière par la *dianoia*, et insiste sur le fait qu'à chaque fois il y a représentation généralisée. Les prolepses sont des généralités ; elles attribuent à chacune de ces généralités une particularité (l'éternité bienheureuse pour les dieux, l'impossibilité d'être représenté sans ses propriétés et accidents pour le corps, l'utile pour le droit) ; elles livrent son essence dans une représentation claire qui se passe de mots. Il faut rapporter les mots à ce *πρῶτον ἐννόημα* qui leur est sous-jacent et dont parle la *Lettre à Hérodote* (§ 38), dans une recherche de leur sens précis qui s'oppose à la dialectique¹⁴⁹. Si l'on ne peut qu'approuver le choix de fonder son analyse sur le seul Épicure, et la volonté de donner une vision non mécaniste de la théorie épicurienne de la sensation, il faut pourtant regretter que le champ de la réflexion soit à ce point resserré : Manuwald veut démontrer essentiellement un point : qu'on ne peut suivre ni l'hypothèse des idées innées de Cicéron, ni celle de la prolepse comme souvenir d'expériences répétées de Diogène Laërce ; mais il laisse de côté toute la dimension humaine de la prolepse du divin dans la *Lettre à Ménécée*, et les passages qui, comme la

¹⁴⁶ J. Giovacchini, *Épicure, op. cit.* p. 141-142. Les « berceaux » désignent les comportements innés de l'enfant ou du jeune animal.

¹⁴⁷ P.-M. Morel, *Épicure, op. cit.* p. 144-145. V. Tsouna s'élève contre l'idée que la prolepse puisse être rapprochée de l'*epibolè* (« Epicurean Preconceptions », *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, LXI n° 2 2016, p.191-193).

¹⁴⁸ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école, op. cit.* p. 113-114.

¹⁴⁹ A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn, Habelt, 1972, p. 103-110.

première des *Maximes capitales*, sans nommer expressément cette prolepse, y font une évidente allusion, ce qui ne lui permet pas de prendre suffisamment de distance vis-à-vis du caractère supposé sensualiste de l'empirisme d'Épicure.

F. Jürss¹⁵⁰, de son côté, pense qu'Épicure, conscient du caractère mécaniste de son matérialisme (p. 214), aurait conçu différentes formations de prolepses, les unes procédant par induction et généralisation, les autres, comme la notion de vide déduite du mouvement, par déduction et abstraction (p. 218). À ses yeux, la prolepse est la base du mot, non pas dans un rapport de signification, qui attire l'attention sur une notion idéale comme dans la définition aristotélicienne, mais de qualification (p. 217). La prolepse constitue la relation entre le mot et la chose, ou leur image matérielle. Mais derrière les mots les significations varient et peuvent même être vides. Au total, Jürss imagine un cheminement qui part de l'évidence sensible pour en venir à l'image fondant la notion, sur laquelle s'exerce un jugement « méthodique-logique » aboutissant à une conclusion (p. 225). Cette reconstruction élaborée semble s'écarter du texte même d'Épicure et n'est pas sans ressemblance avec la théorie stoïcienne telle que l'évoque P.-M. Morel. Quant à la prolepse du divin, l'intéressante suggestion selon laquelle le contenu notionnel du dieu « immortel » serait issu de la succession des générations l'ayant conçu s'inscrit dans le désir de l'auteur de donner une dimension historique et collective à l'élaboration du concept qui ouvre des perspectives pratiques heuristiques, mais la forme de la prolepse garde le caractère mécaniste et passif d'images entrant en nous en provenance de l'extérieur (p. 224), selon une définition plus lucrétienne qu'épicurienne, contredisant la volonté de l'auteur d'en rester aux analyses d'Épicure.

Enfin, Victor Goldschmidt, pour rendre compte de la prolepse du droit, qui ne doit visiblement rien au témoignage des sens, et dépasser ainsi une conception strictement sensualiste de l'empirisme épicurien, élabore une présentation de la prolepse articulée en trois formations distinctes : à côté de la prolepse la plus sensible, fondée sur l'expérience répétée, il distingue une forme plus élaborée qui consiste en une opération intellectuelle intuitive mettant en œuvre « analogie, ressemblance et composition », et enfin un « raisonnement réfléchi », faisant intervenir l'*epilogismos* et réclamant « beaucoup plus de temps, quand la philosophie est en cause » et que la prénotion « condense un savoir acquis », que n'en demande la confirmation d'une simple anticipation sensible.¹⁵¹ Dans ce choix de ne

¹⁵⁰ F. Jürss, « Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse) », *op. cit.*

¹⁵¹ V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977, p. 230-232.

s'intéresser qu'à cette troisième catégorie de prolepses, strictement philosophiques, il semble bâtir de toutes pièces cette nouvelle prolepse : il assimile par exemple la prolepse, dans la *Maxime* 24, aux « intuitions de l'esprit », classant ainsi *de facto* la prolepse parmi les critères énumérés par la *Maxime* (*ibid.*, p. 236-237), et, inversement, ne s'intéresse qu'aux *Maximes* 36 et 37 pour reconstituer la prolepse épicurienne du droit, sans prendre en considération dans cette partie de son ouvrage les notions de tort commis ou subi évoquées dans les *Maximes* précédentes, et traitées au début de sa réflexion, sans lien avec la prolepse. Les réflexions sur le temps en rapport avec le droit et sur l'adaptation du droit à sa prénotion ne suffisent pas pour opposer une théorie complète de la prolepse aux apories des thèses empiristes.

Peut-être est-ce aussi dans l'intention de dépasser les impasses de ce que serait un strict empirisme sensualiste épicurien qu'Elisabeth Asmis, choisissant une autre voie, veut démontrer la volonté scientifique de l'épicurisme et qu'elle s'interroge sur la méthode du philosophe. Elle rejette l'idée d'un simple empirisme et ne pense pas que la théorie de la connaissance épicurienne relève de l'épistémologie, mais elle en fait plutôt une méthodologie¹⁵². A ses yeux, l'identification de l'animal ou de l'homme vu au loin, cheval ou bœuf, a peu d'intérêt du point de vue du rôle méthodologique de la prolepse. Celle-ci s'exerce plus volontiers sur des réalités futures ou sur les *adèla*, l'invisible. Il semble que ces derniers soient pour elle la condition préalable d'une authentique connaissance scientifique¹⁵³. Une épistémologie ferait de la prolepse un critère de vérité, alors que la méthodologie épicurienne, selon l'auteur, fixe des règles pour l'enquête avant toute investigation. Cela conduit E. Asmis à affirmer comme première règle qu'il ne faut pas faire de « ce qui est fixé sous les sons » le point de départ de l'investigation : après avoir rejeté les analyses traditionnelles faisant de ce contenu phonique soit un usage propre, soit un usage ordinaire, soit un usage conservé dans la langue à travers l'histoire, elle affirme : « Ce qui rend le concept « premier » est précisément le fait qu'il est premier dans l'ordre de l'investigation »¹⁵⁴. Dans le cas de la prolepse du divin, l'auteur distingue celle-ci de la « supposition fausse » (ὀπὸλῆψις ψευδῆς) que lui oppose la *Lettre à Ménécée* (§ 124). Elle en déduit qu'il peut y avoir une supposition juste, l'opposition ne se situant plus entre *prolèpsis* et *hupolèpsis*, mais, par-delà la prolepse, qui n'est plus qu'une indication neutre, entre fausse et vraie

¹⁵² *Epicurus' Scientific Method, op. cit.* p. 24.

¹⁵³ P. 49 : « According to Epicurus, a scientific inquiry concerns physical objects that cannot be observed. »

¹⁵⁴ P. 31 : « What makes the concept « first » is precisely that it is first in the order of investigation ». Un peu plus loin, l'auteur affirme : « Epicurus clearly held (...) that technical language, like technical concepts, belongs to the outcome of an investigation, and not to its beginning » (p. 32).

supposition (p. 32). S'ajoute une seconde règle : le contenu de ces concepts que sont, entre autres, les prolepses, consiste dans les réalités physiques, exactement telles que les perçoivent les organes de perception.¹⁵⁵ Par conséquent, les mesures ultimes de l'investigation ne sont pas fournies par le langage ou l'abstraction liée au langage, mais par la réalité physique observée. La prolepse elle-même, qu'elle traduit par *presumption*, n'est d'ailleurs pas au cœur de sa démarche : elle s'intègre dans une théorie plus globale de l'élaboration du concept.

E. Asmis propose une synthèse de la théorie de l'investigation épicurienne à partir de tout le corpus du Jardin, prenant en compte les critiques des adversaires et leur réfutation ou leur intégration, par Velléius, dans le *De natura deorum* ou Torquatus dans le *De finibus* de Cicéron, ou par Philodème. Cela, à nos yeux, rend complexe et confuse la théorie en question : Velléius, par exemple (p. 36-38), emprunte à ses adversaires, selon Cicéron, l'usage de deux syllogismes afin d'aller au-delà de la simple évidence du dieu invoquée dans la *Lettre à Ménécée* pour démontrer que le premier concept du dieu nous est donné en partie par la nature, en partie par la raison. Certes, l'auteur prend la précaution de rappeler que, ce faisant, Velléius ne prétend pas apporter quelque démonstration supplémentaire que ce soit ; l'argumentation serait une simple adaptation à son auditoire. Mais que ce témoignage soit pris chez Cicéron, un adversaire de l'épicurisme ; que cet adversaire prête à un simple personnage de son dialogue des propos qui ne sont pas forcément attestés ; que ces arguments rappellent aussi bien la distinction du *Ménon* (85c, 98a) entre *doxa* et *epistèmè* que le passage, chez les stoïciens, de « l'assentiment faible » de l'âme à l'appréhension sûre qui ne peut pas être rejetée par la raison, tout cela nous fait perdre de vue le problème soulevé par l'affirmation du philosophe du Jardin lui-même. Or, Épicure n'a pas parlé d'une notion *naturelle* du dieu, pas plus qu'il ne l'a défini comme « éternel et bienheureux » : le mot « éternel » (*everlasting*) ne traduit pas le grec ἄφθαρτος (« indestructible »)¹⁵⁶. La démarche de l'auteur souffre donc de sa propre érudition : E. Asmis, négligeant l'exigence de rigueur dans l'emploi des mots définissant le dieu à laquelle est attaché le philosophe, ne fonde pas son analyse sur ses propos, mais à l'inverse sur les épigones et les adversaires.

¹⁵⁵ P. 33 : « *Epicurus supplies a content for these concepts by specifying that they must be an awareness of physical reality exactly as perceived by the organs of perception.* »

¹⁵⁶ Nous reviendrons plus loin et plus longuement, dans le chapitre suivant, sur cette distinction qui nous paraît essentielle, tout comme l'ordre logique 1) indestructibles 2) bienheureux, ordre que le philosophe adopte à chaque fois. Remarquons seulement qu'E. Asmis, suivant les auteurs latins, n'accorde d'importance ni à cette différence de sens ni à cet ordre des deux mots : p. 32, elle parle du dieu comme « *an indestructible and blessed living* », et ne garde que « *indestructible* » page 44, tandis qu'en ordre inverse p. 76, elle parle de dieux « bienheureux et indestructibles », définis, peu après, comme « *a type of being that is happy and everlasting* ».

D'autre part, l'auteur n'analyse pas le *prôton ennoëma*, « la notion primitive » (§ 48, trad. Delattre, Conche) du début de la *Lettre à Hérodote* comme un objet de pensée ou un concept – la prolepse elle-même dans la plupart des analyses consultées –, mais comme une réalité sensible, ce qui paraît curieux du point de vue sémantique. C'est peut-être un effet de la critique d'inspiration stoïcienne adressée aussi bien par Sextus Empiricus que par Plutarque, reprochant à Épicure d'ignorer le λεκτόν ou σημαίνόμενον, le signifié, à côté du signifiant, τὸ σήμαινον, et de l'objet extérieur qui se produit, τὸ τύγγανον. A ce compte, le *prôton ennoëma*, réduit à une réalité physique particulière, serait l'équivalent du τύγγανον stoïcien, dans une sympathie universelle où tout est événement – ce qu'il n'est manifestement pas. Épicure doit-il donc se reconnaître dans cette critique ? S'il n'admet pas – ou ignore encore – la théorie des incorporels que sont les *lekta*, c'est sans doute qu'il donne à ses *ennoëmata* une portée plus riche que celle que lui concède l'auteur. Jonathan Barnes, par exemple, s'appuyant sur des fragments du Livre XXVIII du traité *De la nature*, affirme que la prolepse qui s'exprime dans « ce qui est placé sous les sons » et dans le *prôton ennoëma*, assimilée à une *doxa*, prend donc la forme d'une véritable proposition¹⁵⁷.

Dès lors, dans la démarche d'E. Asmis, la prolepse n'est plus prise en compte comme telle et devient un simple élément du raisonnement, comme cela a été dit plus haut. A Sextus Empiricus qui reproche aux épicuriens de ne pas disposer, dans leur méthodologie, de l'équivalent de la *katalëpsis* par laquelle les stoïciens corrigent les erreurs de la prolepse, l'auteur répond qu'aux *presumptions* (prolepses) s'ajoutent des notions ou perceptions dont la combinaison forme quelque chose qui n'existe pas nécessairement (p. 29). Tout se situe donc dans les raisonnements ultérieurs, notamment l'usage des inférences chères à Philodème. La problématique épicurienne, tout en gardant sa spécificité, s'aligne sur la stoïcienne dans cette tendance à complexifier la méthode. En outre, en insistant sur les *adëla*, comme objets privilégiés de la démarche scientifique qu'elle prête à Épicure, l'auteur les retire du champ d'application de la prolepse : avons-nous déjà des concepts scientifiques des atomes et du vide avant l'investigation ? (p. 51) ; il n'y aurait en définitive de science que de l'invisible, comme science du général, sans doute parce que le nombre limité des qualités de l'atome perçu par cette méthode préserve l'universalité de la prolepse.

¹⁵⁷ J. Barnes : «Epicurus : « meaning and thinking », *Epicureismo Greco e romano*, op. cit. p. 209 et 213.

La même tendance réductrice se lit dans l'étude de la prolepse des dieux : nous avons tous la croyance en l'existence des dieux, et ce que tous croient est juste, donc les dieux existent ; mais comment expliquer que le concept du dieu soit universel, partagé par tous ? Car une prolepse est une pensée commune, *koinè noësis*, comme le rappelle Épicure (*Ménécée*, 123). Or chacun a son idée du dieu. Il faudrait, selon Velléius, distinguer les prolepses universelles de celles qui ne le sont pas ; il faudrait aussi procéder à un transfert (*metabasis*) par similitude, selon Philodème, et déduire le concept du dieu du bonheur et de la longévité imparfaits propres à la vie humaine (p. 67 à 75). Ces analyses des anciens sont connues, mais faut-il ne faire fond que sur elles, et faut-il même les privilégier au détriment d'autres aspects de la théologie d'Épicure, que l'auteur n'évoque ni au début de son ouvrage, consacré à la méthode, ni dans les dernières pages, qui reviennent sur la question du dieu ? Ces aspects négligés, parce que l'auteur veut faire de l'épicurisme une méthodologie scientifique, concernent le rapport du divin à l'homme, non pas un simple rapport d'inférence, mais, comme l'expose la *Lettre à Ménécée*, une projection dans l'image du dieu de finalités strictement humaines, celles qui se laissent facilement retrouver dans l'explicitation de la prolepse du dieu, à condition de préserver son contenu linguistique, propositionnel, son *prôton ennoëma*, – un vivant indestructible et bienheureux – dans une perspective qui consiste à retrouver sa portée pratique. Car nous pensons – mais cette démonstration fera l'objet du chapitre suivant – que la primauté de la prolepse et son universalité ne peuvent s'expliquer que par sa dimension pratique. L'universalité de la prolepse, son caractère commun, redevient alors concevable, et cela, non seulement pour la prolepse du divin, mais pour toutes.

Suivant des prémisses proches de celles d'E. Asmis, David Glidden considère que le *prôton ennoëma* ne désigne pas la prolepse¹⁵⁸. Il conteste les reproches adressés à la théorie de la prolepse par Sextus (VIII, 13, VIII, 258) et Plutarque (*Col.* 22, 119 F) : le signifié (le *sèmainomenon* ou *lekton* des stoïciens) est absent de la linguistique épicurienne. Selon lui, il n'y aurait pas besoin d'un élément médiateur entre les paroles et la situation décrite : le *prôton ennoëma* s'apparenterait plutôt au cri qu'on pousse quand on est piqué par une abeille (p. 193). Ce serait aussi le cas des noms propres : « *rigid designators* », selon une terminologie qu'il emprunte au linguiste Moravcik. De même le *prôton ennoëma* serait un « *primary bit* » d'information contenu dans le son (p. 195). Selon D. Glidden, la linguistique épicurienne ne serait pas une sémantique, une théorie de la signification, mais une théorie du comportement

¹⁵⁸ D. Glidden, « Epicurean semantics », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, ...*op. cit.* p. 185-226.

(« *behaviour* ») dans le seul rapport du mot à la chose. A un second stade, excluant toujours la prolepse, et qui se lit au paragraphe 76 de la *Lettre à Hérodote*, il y aurait « *socialization* » (p. 205), standardisant localement les sons par lesquels nous fixons « *the indexical relation between words and the world* ». Pour soutenir cette affirmation, qui implique que tous les noms ont une référence, l'auteur est amené à solliciter Lucrèce (IV, 802-806) quand il s'agit de se demander comment un épicurien traite la phrase « Pégase vole », et en conclut que, dans le bombardement atomique qui nous assaille en permanence (p. 208), notre esprit a bien de quoi se constituer une telle image, qui renvoie, sinon à des êtres « en chair et en os », du moins à des agrégats atomiques. À ce stade encore, « *not only do all names refer, but even verbs are names* » (p. 209). S'appuyant alors sur un extrait du Livre XXVIII du traité *De la nature*, il souligne que, plutôt que de se lancer dans une querelle sophistique, redéfinissant ce que les mots signifient, Épicure préfère s'en référer, p. 218, à « l'observation empirique », qu'il appelle un *πραγματικὸς ἔλεγχος* (*Nat. XXVIII, 13, IX-X*, notamment X, 8-9). C'est ici que D. Glidden situe la place de la prolepse : citant un extrait du Livre XXVIII (13, XII) dont il emprunte la traduction à D. Sedley, « *all human error is exclusively of the form that arises in relation to preconceptions (προλήψεις) and appearances (φαινόμενα) because of the manifold conventions of language* », il conteste l'interprétation de Long, qui consiste à faire de la prolepse le sens d'un mot, ce qui aurait pour conséquence de « faire de toutes les erreurs empiriques des erreurs conceptuelles » (p. 219-220). À cette thèse, il oppose la suivante : « *all human error arises not because of the relation between προλήψεις and φαινόμενα but rather because of the relation between the conventions of language over against both προλήψεις and appearances.* » (p. 221). Il conclut son analyse, d'une part en définissant la prolepse comme « *the referent of a mass term* » (p. 222), d'autre part en empruntant au paragraphe 82 de la *Lettre à Hérodote* l'opposition entre le commun, auquel s'appliquent les sensations communes, et le particulier, que désignent les sensations particulières : les prolepses désigneraient alors ce qui est commun, que ce soit dans l'univers physique, la théologie ou la sphère éthique, par exemple la justice (223-224).

Nous nous proposons de discuter cette thèse en reprenant son argumentation depuis la fin, la définition de la prolepse : D. Glidden l'analyse comme portant sur « ce qui est commun », par opposition au particulier. Ce point de vue nous intéresse doublement. D'un premier point de vue, cette opposition se trouve également, sous une forme voisine, au début de la *Lettre*, quand le philosophe met en relation notre besoin de l'appréhension rassemblée, que l'on peut assimiler à ce qui est commun, avec celui que nous éprouvons, « non

semblablement », de l'appréhension selon le particulier (§ 35) ; si ce rapprochement, qui fonde à nos yeux le recours au *prôton ennoëma*, est pertinent, il implique au moins, contre l'avis de D. Glidden, une proximité entre ce premier contenu de pensée et la prolepse. Dans ce cas, nous sommes invités à voir dans l'appréhension rassemblée dont nous éprouvons le besoin dense une communauté de contenu entre ce dont nous éprouvons le besoin et la densité du réel qui nous entoure. D'un second point de vue, « ce qui est commun » nous rappelle la *κοινή νόησις* dont parle la *Lettre à Ménécée* quand elle définit explicitement la prolepse du divin. Il est surprenant que D. Glidden ne fasse pas ce rapprochement : quand il évoque la prolepse du divin, sans relation avec ces termes, c'est pour reprendre la théorie des épicuriens tardifs portant sur notre perception d'agglomérats d'atomes dans nos représentations et pour affirmer que les dieux sont perçus soit individuellement, soit dans leurs qualités communes. Or cette perception de qualités communes nous semble davantage être le fait d'une entente entre les hommes sur une telle définition, et cette définition elle-même consiste à les dire « indestructibles et bienheureux », une définition à laquelle l'auteur ne se réfère à aucun moment. Nous exposerons plus loin plus longuement en quoi cette indestructibilité, condition de leur félicité, est tirée de notre propre expérience, en l'occurrence l'expérience de notre besoin dense. Mais même si l'on met provisoirement de côté cette dernière hypothèse et que l'on en reste à cette *koinè noësis* du dieu, on peut du moins affirmer que cette communauté s'établit entre les hommes et qu'elle fait l'objet d'un échange oral, que sa prolepse est donc étroitement liée à une théorie du langage. D. Glidden fait observer (p. 197-198) que la notion d'ἐννόημα et le verbe ἐννοεῖν ne sont pas associés à la prolepse, et donne pour cela l'exemple du temps (*Hérodote* 72-73), dont Épicure affirme qu'il n'est pas une prolepse, et à propos duquel il emploie un vocabulaire, dont le verbe ἐννοεῖν, proche de celui qui a servi à exposer le *πρῶτον ἐννόημα*. Or ce rapprochement ne nous semble pas pertinent, précisément pour la raison que, de façon explicite, la *koinè noësis* du dieu, qui ne paraît pas foncièrement distincte de l'ἐννοία, de l'ἐννόημα ou du verbe ἐννοεῖν, a servi à définir une prolepse. On peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas une corrélation à établir entre « ce qui est commun » dans le monde objectif, comme forme de généralité, et la communauté humaine. Nous reviendrons sur ce point aussi dans le chapitre suivant.

Si l'on peut donc tomber d'accord avec D. Glidden sur le fait que la prolepse n'est pas une simple notion, ne se limite pas à énoncer le contenu sémantique d'un mot, nous pensons qu'elle est bien à l'œuvre dans « ce qui est placé sous les sons » et dans le « premier contenu de pensée », non pas comme l'équivalent d'un *lekton* stoïcien, mais comme étant, à l'origine,

dans notre expérience particulière, l'expression d'un « comportement » (« *behaviour* »), que sa mise en commun, coïncidant avec la formation du langage permet de nommer, de proche en proche, ce à quoi nous réagissons, au cœur d'une expérience pratique et collective. Car on ne peut pas analyser l'origine du langage sans exposer d'emblée son caractère collectif. Nous sommes intéressé, sous cet angle, par la notion d'« utilité » que l'auteur emprunte à Lucrèce : « *languages acquire their historical authority on the basis of behavioral utility* » (p. 218).¹⁵⁹

Plus récemment, Catherine Atherton a critiqué assez sévèrement la philosophie épicurienne du langage en considérant, un peu comme P.-M. Morel, que c'est une inconséquence de ne pas élaborer une théorie linguistique comme celle des stoïciens¹⁶⁰. Elle rappelle que les « sons [vocaux] » ne sont pas des mots et voit, dans le refus de spécifier ne serait-ce que la question de savoir si ces « sons » sont humains, « *a well known, and apparently influential, aversion to the sorts of rigid, technical linguistic concepts and categories being hammered out by contemporary experts in dialectic, especially Stoics* » (p. 202). Elle propose de reconstruire la philosophie épicurienne du langage à partir de Sextus Empiricus (*Adv. Math.* VIII, 13), de Diogenianus (*ap. Eusèbe, Praep. Ev.* IV, 3, 6), de Diogène Laërce (X, 32), d'Aetius (IV, 8-10), de Philodème (*PHerc.* 250, fr. V 6-7) et de Lucrèce (IV, 779-817), qu'elle combine avec des passages de la *Lettre à Hérodote* (47 ; 50-51 ; 56 ; 57 ; 62-63 ; 66 ; 67-68 ; 70-71) ou du Livre XXVIII (13, II, 7-12 et 13, VII, 4-5 ; 6, I, 8-13) du traité *De la nature*. Un si grand nombre de sources dont on imagine aisément qu'elles seront difficilement concordantes permet-il une telle reconstruction ? Sur la foi de cette synthèse, l'auteur souligne que les épicuriens assimilent les sons à des contenus de pensée, rappelle que « *beliefs (and mental states generally) were thought of by Epicureans as prior to and independent of language, on the assumption that naming constitutes expression of a pre-existing belief* » (p. 204). Elle s'interroge alors sur la façon dont fonctionne la φωνταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, ou la façon dont nous pouvons communiquer nos pensées par ces images, et en conclut « *We are left to speculate that thoughts intrinsically enjoy quasi-*

¹⁵⁹ J. Hammerstaedt conteste la thèse de Glidden. Pour lui, selon une approche plus classique, la prolepse serait une espèce de perception, une expérience fondée sur des perceptions répétées, nous rendant capables de reconnaître des objets ou des phénomènes durables ou réguliers (p. 225). Toutefois, comme D. Glidden, il voit dans la terminologie sémantique du signifié, du signifiant et du τύγχανον la conséquence d'une influence des stoïciens sur les disciples d'Épicure : il conclut sur « *l'inquietante sospetto che sotto l'influsso degli Stoici gli Epicurei più recenti non avessero più compreso la prolepsis nel senso in cui l'aveva introdotta il loro maestro.* » « *Il ruolo della πρόληψις epicurea nell'interpretazione di Epicuro, Epistula ad Herodotum 37 sg.* », *Epicureismo greco e romano, op. cit.* vol. 1, p. 221-238).

¹⁶⁰ C. Atherton, « Epicurean philosophy of language », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, J. Warren ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 197- 215.

linguistic structuring, in something like the way postulated by today's 'language of thought' hypothesis » (p. 203-205). En conclusion, l'auteur déplore que l'Épicurisme se soit plus intéressé à la valeur cognitive du langage qu'à la relation entre la pensée et le langage, celui-ci étant réduit « *to be simply a special kind of memory, of a system of sound-concept/tupos-thing correlations* » (p. 214). Elle en voit la cause dans un repli de l'école sur elle-même, et la conséquence dans son incapacité à « s'engager de façon fructueuse dans les pratiques de la communication et de la défense de leurs propres enseignements et dans l'identification et l'élimination des préjugés et des erreurs qui s'attachent aux gens ordinaires et tout autant aux autres philosophes » (p. 215). En somme, elle reproche aux épicuriens de ne pas être passés maîtres en dialectique comme les Mégariques, les Académiques ou finalement, à leur suite, les stoïciens, de ne pas s'être adonnés à une polémique que le fondateur du Jardin a toujours considérée comme stérile. Une fois de plus, pourtant, nous nous tournerons vers la prolepse du divin dans la *Lettre à Ménécée*, pierre de touche de la compréhension de la doctrine de la prolepse, dont elle donne une illustration claire en même temps qu'elle en exprime la dimension la plus globale, comme nous le montrerons plus loin. Or précisément l'auteur s'y intéresse en passant, pour dire que « l'identification implicite (*Ep. Men.* 124) des fausses suppositions que les gens ordinaires ont au sujet du divin avec leurs 'assertions' (*apophaseis*) à son propos suggère une indifférence envers toute distinction entre le fait de prétendre que quelque chose a une certaine propriété, et de souscrire à un concept selon lequel cette chose possède cette propriété » (p. 203). Nous avouons ne pas être sûr d'avoir compris ce que l'auteur entend par là ; d'abord, nous ne voyons pas en quoi l'attaque contre les mauvaises assertions de la foule sur les dieux serait « implicite » ; mais surtout, si l'auteur veut souligner qu'Épicure préfère le « concept » indémontré, sous forme de « sons vocaux » ou d'« expressions linguistiques » du dieu indestructible et bienheureux (nous préférons parler de sa « prolepse ») à une langue articulée qui s'emploierait à démontrer la valeur de vérité d'une telle affirmation concernant le dieu, nous pensons qu'elle n'a simplement pas compris le rôle de condensation d'une expérience : nous montrerons plus loin que c'est notre besoin d'indestructibilité qui nous dicte l'expérience du divin. Rien n'empêche dans le concret de l'existence de moduler cette prolepse pour autant, nous le verrons, que nous vivons en accord avec elle. Que la foule, ainsi que des philosophes, ait pu perdre le sens de cette prolepse est précisément ce qui ressort d'une vie sociale où nous avons largement l'occasion d'échanger et d'argumenter sur la question, et il serait absurde de supposer que l'épicurien soit incapable d'argumenter dans ce sens et qu'il ne cesse de rabâcher sa prolepse. C. Atherton a, certes,

raison de dire que la théorie épicurienne de la prolepse est de nature « épistémique » plutôt que « sémantique » (p.201). Mais son exposé ne tient pas compte de ce que, loin de nécessiter toute une sémantique et une syntaxe qui l'engluerait dans d'interminables querelles sur le sens des mots, la prolepse est le point de départ de toute recherche sur les « objets d'opinion, de recherche et d'aporie » et que la question de la langue, traitée de façon non « linguistique », se ramène à l'activité collective, autrement plus prometteuse, du $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$. C. Atherton reproche aux épicuriens de n'avoir pas affronté, comme les stoïciens, les « difficultés » d'une théorie de la langue telle que celle des *lekta*, et salue le fait que le Portique ait surmonté ces difficultés pour parvenir à une liaison systématique entre « des pensées » et des « contenus structurés et en même temps des propositions » et à une distinction « entre le contenu d'une pensée et les actes de l'assertion, du doute, du commandement, etc. » (p. 204-205). Autant déplorer qu'Épicure ne soit pas stoïcien et qu'il n'ait pas élaboré une logique de l'assentiment à l'ordre de la raison cosmique.

De ce point de vue, nous partageons plutôt une analyse de J. Giovacchini¹⁶¹, autre que celle que nous avons citée plus haut, d'après laquelle Épicure, tout en cherchant à clarifier les amphibologies, récuse la possibilité de définir un mot par des mots, car « ce ne sont pas les procédés dialectiques qui peuvent résoudre les ambiguïtés » : il faut « aller non pas du mot vers d'autres mots, mais du mot vers la chose » (p. 79) ; en effet, la définition par retour en arrière jusqu'aux constituants de base de la chose définie « suppose l'existence d'entités logiques analysables dans le concept ; mais elle est absurde dans un contexte épicurien, où le concept n'est pas synthèse d'éléments logiques, mais synthèse de phénomènes réels dont on a fait l'expérience (c'est bien ainsi que procède la prolepse) » (p. 80-81). Concernant ces « phénomènes réels », elle compare la démarche du philosophe à celle d'écoles qui lui sont postérieures, celles des sceptiques et des médecins empiristes : parmi les premiers, Pyrrhon procède à des « esquisses » qui, plutôt que de révéler l'essence de la chose, présentent simplement « son état à un moment donné » (p. 84) ; avec les seconds, Épicure partagerait l'idée que « c'est l'expérience, et non la raison, qui doit nous guider » (p. 85) ; la synthèse qui est propre à Épicure consiste à procéder de façon descriptive, par « énoncé succinct, *epitomè*, récapitulé à la vitesse de la pensée » (p. 86). Nous aurons l'occasion, plus loin, de contester la notion de « vitesse de la pensée » ; quant à celle d'*epitomè*, qui qualifie toute la *Lettre à Hérodote*, nous la retenons au sens où, comme (ici encore) nous le justifierons au fil des deux

¹⁶¹ J. Giovacchini, « Le refus épicurien de la définition », *L'Épicurisme antique*, op. cit. p.71-90.

chapitres qui suivent, nous pensons que toute la Lettre est effectivement le déploiement d'une prolepse initiale portant sur « ce qui est placé sous les sons ». J. Giovacchini pense que le philosophe procède par inférences à partir de principes expérimentaux constitués soit à partir d'appréhensions directes, soit d'analogies », la mémoire y jouant un rôle essentiel ; l'« enjeu est de faire émerger, non pas ce qui est universellement vrai dans la nature, mais d'abord ce qui est généralement approprié par rapport à la finalité éthique qui est en jeu. Épicure n'a pas pour objectif de savoir ce qu'est la chose, mais de savoir pourquoi elle existe (c'est-à-dire d'où elle vient), et par conséquent ce qu'elle a à voir avec nous - de même que le médecin ne cherche pas primordialement à savoir, mais bien à guérir. Remplacer la définition de l'essence par une description de l'essentiel, revient à instituer la physiologie comme un discours qui évalue ce qu'il observe. Ce qui suppose que, si la nature elle-même n'est pas nécessairement organisée de façon hiérarchique, notre regard sur elle, lui, doit l'être. » Si, par « principes expérimentaux », il est possible d'entendre, par exemple, l'appréhension de l'existence du « tout » comme « indestructible », puis, par inférence, sa décomposition en « corps et vide », puis en « atomes » et « vide », etc., ou encore celle de l'existence du « dieu », puis sa description comme « indestructible et bienheureux », comme étant « généralement approprié[e] par rapport à la finalité éthique » et comme concernant « ce que [cet objet] a à voir avec nous », nous serions enclin à suivre la thèse de l'auteur, si d'autre part il est possible de comprendre, par « finalité éthique », la portée pratique de notre besoin d'une appréhension rassemblée, telle que l'expose le paragraphe 35 de la *Lettre à Hérodote*.

Les études que nous venons de parcourir ont largement fait appel à d'autres textes que ceux du fondateur du Jardin, et, de la diversité de leurs approches, il ressort une impression d'ensemble : c'est que l'école épicurienne s'est bien éloignée d'Épicure. Cela ressort nettement de l'étude que propose Anke Manuwald¹⁶². Ce chercheur consacre toute la première partie de son ouvrage à mettre en évidence les discordances et contradictions auxquelles aboutit la tentative de reconstituer la théorie de la prolepse chez Épicure à partir de témoignages antiques pouvant diverger (Cicéron, Lucrèce, Philodème et Sextus Empiricus) et des synthèses proposées par les savants modernes (il discute notamment des thèses de De Witt, Liebich et Kleve) : la prolepse doit-elle être rapportée au langage ? comment concilier la perception empirique des dieux et l'appréciation de leurs qualités spécifiques, immortalité et félicité ? Sa conclusion est que « ce n'est que si l'on a d'abord retiré une représentation grâce aux affirmations d'Épicure, qu'on juge ce qu'il comprend sous la prolepse (alors les

¹⁶² A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs*, op. cit., passim.

informations doxographiques peuvent éventuellement s'approcher d'une explication ou d'un complément). Il reste donc seulement à rechercher en fait la méthode évidente, à interpréter le petit nombre de passages où Épicure a eu besoin du concept de prolepse » (p. 39).

Revenir à Épicure, c'est renoncer à faire d'abord de lui un savant et, pour cela, rendre à sa théorie de la prolepse sa dimension pratique, absente des travaux précédemment évoqués. Nous voudrions pour notre part replacer la question de la prolepse dans un contexte grec plus large : l'intérêt constant que la civilisation grecque a prêté au rapport entre les mots et les choses. Non pas seulement les objets particuliers qui s'offrent à nos sens et qu'une perspective nominaliste se bornerait à désigner d'un terme donné par la nature ou fixé par convention, mais aussi les *pragmata*, les réalités au sens large, auxquelles nous confronte l'existence. Au contact de ces *pragmata*, la langue n'est pas une activité gratuite : il existe aux yeux des Grecs une connexion aussi évidente que confuse, aussi confuse que nécessaire, entre les mots et les choses, la parole et l'action, et, par-delà, entre la pensée et l'être. La tragédie d'Œdipe en donne l'expression littéraire la plus saisissante, le héros, dans son aveuglement, n'ayant pas compris ce qu'on lui disait vraiment, ce que ses propres mots, son propre nom disaient. Les mots semblent en dire plus que ce qu'on conçoit : ils nous préexistent et nous dépassent. Quoiqu'on ait pu en dire, si les Grecs côtoient bien l'irrationnel, ils le repoussent à leurs frontières. Le barbarisme est le fait du barbare. Maîtriser le discours qui énonce le monde, c'est inscrire l'action humaine dans ce monde, c'est inscrire la cité dans l'ordre cosmique. Le monde grec se conçoit comme rationnel, et charge les mots de dire cette raison, implicitement dans les actes de parole, explicitement dans le récit hésiodique ou le discours philosophique. Hésiode se présente au début de la *Théogonie* comme ayant reçu des Muses véridiques l'inspiration « des accents divins pour qu'[il] glorifie ce qui sera et ce qui fut » (v. 32). Le poète chante donc les Muses qui « disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut » (v. 38) : une telle parole énonce donc la totalité du monde, une totalité qui inclut son destin, et qui se conçoit sans doute comme cyclique, comme le donnent à penser *Les travaux et les jours*, où le cycle des âges de l'humanité est suivi du cycle des saisons assignant à chacun sa tâche. Le discours hésiodique se veut aussi bien anthropologique que cosmogonique, unissant le microcosme humain au macrocosme. D'autre part, ce discours total doit s'appuyer sur l'autorité mythique des Muses pour que le poète puisse à son tour en persuader les hommes. Car la démesure et l'injustice règnent parmi les hommes, et le récit poétique doit persuader les habitants des cités de retrouver la voie juste. Tel est, semble-t-il, le discours qui accompagne au VIII^{ème} siècle

l'essor des cités. Car nous voudrions, par hypothèse dans le cadre de ce travail (mais nous y voyons plus qu'une simple hypothèse), aborder dans la perspective historique de la cité, et non pas au sein d'une histoire de la philosophie, le discours philosophique qui, deux siècles plus tard, fera écho à ce propos optimiste d'Hésiode : nous pensons à celui de Parménide. Avec lui, comme le souligne Lambros Couloubaritsis, le rapport du poète aux Muses est devenu le rapport du poète-philosophe à la Déesse anonyme dispensatrice de vérité, et ne prend plus la forme d'un récit mythique au passé, mais se situe dans le présent, comme affirmation de la présence de son objet¹⁶³. L'écart qui sépare le poète de la foule n'est plus celui du discours de justice contre l'*hubris*, mais celui de la vérité, qui consiste à affirmer l'identité de l'être, de la pensée et de la parole, contre l'opinion. Parménide est sans doute celui qui a donné à ce rapport l'expression la plus achevée et, par là même, la plus aporétique, car il n'y a en fait à nos yeux aucune nécessité dans le rapport des mots aux choses. Nous ne chercherons pas à débattre de son point de vue, sur lequel les analyses en termes d'histoire de la philosophie sont si divergentes, ni à le confronter à la prolepse épicurienne en termes strictement philosophiques, mais à interpréter les glissements et renversements opérés d'un philosophe à l'autre à partir de notre point de vue matérialiste sur la problématique de l'être : sans discuter de l'ontologie parménidienne, nous discuterons des implications de celle-ci.

Parménide et Épicure : vérité de l'être et fausseté des opinions, ou certitude de l'être et vérité des sensations ?

Le matérialisme antique prend sa source dans l'éléatisme, fût-ce pour s'opposer à lui, et ce rapport mérite qu'on s'y arrête. L'être indivisible de Parménide est le prototype de l'atome, mais une série de ruptures avec le fondateur ont conduit Leucippe, puis Démocrite, à introduire l'infinité du tout, l'existence du vide et le mouvement. Sans entrer dans le détail de ces ruptures présidant à l'avènement d'un matérialisme conséquent, nous voudrions confronter quelques passages du poème *De la nature* de Parménide avec les premiers paragraphes de la *Lettre à Hérodote*, construisant la théorie de la prolepse, car cette confrontation nous semble riche de leçons. Dans le fragment 3 du poème, Parménide souligne l'unité de la pensée et de l'être : « penser et être sont la même chose »

¹⁶³ L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boek, p. 81.

(τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)¹⁶⁴; il dit de même, dans le fragment 8, 34 : « Penser et ce pourquoi la pensée est, sont la même chose » (ταὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα) ; mais c'est aussi la parole qui est étroitement unie à la pensée et à l'être, par exemple dans le fragment 6, 1 : « Il est nécessaire de dire et de penser ce qui est » (Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'ἔον ἔμμεναι). Dans le fragment 2, Parménide définit à quelle condition l'être est pensable, au contraire du non-être, selon la voie de la vérité. De son côté, au début de la *Lettre à Hérodote*, Épicure affirme qu'il faut d'abord « avoir saisi ce qui est placé sous les sons » (§37), à savoir, sous une certaine forme de langage, une pensée envisageant un contenu d'être, puis, après en avoir indiqué l'enjeu pour la fixation du critère, il pose sa première affirmation selon laquelle rien ne vient du néant, rien n'y retourne (§38-39). Il y a, semble-t-il, à la fois un parallélisme et un décalage essentiel entre ces thèses et les thèses éléates, concernant le rapport entre la parole et la pensée et leur rapport avec l'être.

Mais il y a plus : nous ne pouvons pas aborder la question du rapport entre parole, pensée et être sans l'intégrer dans l'opposition, chez Parménide entre la voie de la vérité, où ce rapport prend sens, et celle de l'opinion. Or cela complique considérablement le sujet, car les analyses les plus diverses s'y rencontrent. Sur ce point non plus, nous ne prétendons pas trancher, les spécialistes eux-mêmes avouant que la perplexité est de rigueur.¹⁶⁵ Nous nous contenterons de parcourir certaines de ces analyses en nous demandant s'il est légitime de confronter la conclusion de cet examen concernant les rapports entre parole, pensée et être, dans l'opposition entre vérité et opinion, avec la conception épicurienne du rapport entre les mots et les choses, au cœur de la prolepse.

Plusieurs auteurs s'interrogent sur l'aspect irréductible de l'opposition dans le fragment 2 entre la voie persuasive de la vérité, qui affirme «qu' (il) est et que ne pas être n'est pas possible» et celle de l'opinion, qui est exclue par le poète : « qu'(il) n'est pas et que ne pas être est nécessaire » : ils observent que c'est dans la voie traditionnellement admise comme étant celle de l'opinion¹⁶⁶ que se rencontrent des considérations « scientifiques » sur

¹⁶⁴ Sauf précision contraire, nous suivons la traduction de Nestor Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1997, sous réserve d'en discuter les choix.

¹⁶⁵ Nous en prenons à témoin le titre de l'ouvrage collectif édité en 2011 par Nestor-Luis Cordero, *Parmenides, Venerable and Awesome*, Las Vegas, Zürich-Athènes, Parmenides Publishing, 2011, tiré d'une remarque de Platon, dans le *Théétète* (183c). Nous emprunterons à cet ouvrage plusieurs contributions souvent contradictoires.

¹⁶⁶ Selon une mise en ordre parachevée au XIX^e siècle, que contestent, pour des raisons différentes, aussi bien Lambros Couloubaritsis pour le fragment 4 (2003, p. 86-90) que Nestor-Luis Cordero (*Parmenides, Venerable*

l'astronomie qui, parfois empruntées à des prédécesseurs, Thalès, Anaximandre, les Pythagoriciens, semblent assumées par le poète : la rotondité de la terre ; le mouvement de la lune et du soleil autour de la terre ; l'absence de lumière de la lune, éclairée par le soleil, l'identité de l'étoile du matin et de celle du soir¹⁶⁷. Ils rappellent en outre qu'il est important d'inscrire Parménide dans le contexte de la physique présocratique et de ses cosmologies et insistent sur le caractère non métaphysique et sur la réalité de l'être parméniénien. N. Cordero insiste sur la valeur homérique du verbe εἶναι, au sens d' « être présent », « exister », et sur le fait d'employer ce verbe précisément au présent¹⁶⁸ ; G. Cerri conclut ses réflexions en affirmant que toute interprétation de la pensée de Parménide « qui efface ou marginalise une telle dimension scientifique est une réponse manifestement inadéquate à l'ensemble du témoignage dont nous disposons »¹⁶⁹. Pourtant, l'auteur n'offre pas de perspective de conciliation entre les voies de la vérité et de l'opinion.

Plusieurs interprètes ont proposé une forme de conciliation ou de dépassement de ces voies opposées.

Giovanni Casertano est peut-être, de tous les chercheurs que nous avons consultés, celui qui est allé le plus loin dans la volonté de concilier les deux voies. Il situe Parménide dans la continuité matérialiste de Thalès et d'Anaximandre : distinguant τὸ ἔόν de τὰ ἔόντα (p. 25), le philosophe voit l'unité du tout dans le changement des parties ; plutôt que d'opposer la réalité à la non-réalité (p. 27), il considère qu'il y a deux façons de concevoir une seule et même réalité, selon la vérité ou selon l'opinion. Le savant en dégage une cosmologie dont les deux formes (μορφαί) que sont le feu et la nuit ne constituent pas un couple d'opposés pythagoriciens, mais sont complémentaires ; c'est ainsi que, sur un plan anthropologique, le chaud et le froid se fondent en l'homme selon une κρᾶσις (p. 41), et que l'esprit est inséparable du corps, ce qui rend inconcevable, chez Parménide, de séparer les sens de la raison (p. 44), donc la *doxa* de l'*alètheia* : la même chose est ce qui pense et qui exprime le plein (τὸ πλέον) de l'homme, et « penser est immédiatement sentir » (p. 45). Enfin, pour

and *Awesome*, p. 110-113), qui propose l'ordre suivant : 1-2-3-5-6-16-4-10-11-13-14-15-17-18-7-8-9-12-19, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons.

¹⁶⁷ C'est notamment le cas, dans *Parmenides, Venerable and Awesome*, de Giovanni Casertano, « Parmenides-Scholar of Nature », p. 21-58, de Giovanni Cerri, « The Astronomical Section in Parmenides'Poem », p. 81-94, ou d'Alexander P. D. Mourelatos, « Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism », p. 167-189, mais aussi de Sébastien Charles, « du *Parménide* à Parménide », *Les Études philosophiques* n° 59, 2001, 4, p. 535-552.

¹⁶⁸ N.-L. Cordero, *Les deux Chemins de Parménide*, Appendice I, p. 215-233 ; *By Being, It Is*, p. 61-62.

¹⁶⁹ G. Cerri, « The astronomical Section in Parmenides'Poem », *Parmenides, Venerable..., op. cit.* p. 94.

rendre compte de l'absence de vide au sein de ce tout sphérique, limité et plein qu'est l'être, G. Casertano rapproche la théorie parménidienne de celles d'Einstein et de Planck : la sphère est à la fois finie et illimitée par l'infinité des rayons possibles des déplacements qu'elle offre, cependant que la loi de la relativité, qui introduit les notions de masse et d'énergie, veut que dans les champs électromagnétiques la matière se répartit en masse et énergie, aux concentrations variables, mais excluant le vide. G. Casertano voit dans la pensée de Parménide une sorte d'anticipation de théories scientifiques modernes, comme si la problématique de l'être était une clé de compréhension du monde transcendant l'histoire. D'autre part, en cherchant à « matérialiser » l'être sous la forme du « tout » pour dépasser les apories de la théorie parménidienne, en matière de devenir, il est contraint à prendre des libertés dans l'interprétation des fragments du poème.

Alexander Mourelatos considère plus prudemment que les découvertes cosmologiques de Parménide ont été formulées dans la voie de la *doxa* ; il rapproche d'abord les *dokounta* des *phaenomena* que Kant oppose aux *noumena* : les *dokounta* comme les *phaenomena* constituent une base pour la science empirique ; toutefois, toute confusion avec les noumènes n'entraînerait selon Kant que paralogismes, antinomies, contradictions, autrement dit, dans l'exposé de Parménide, l'inversion du chemin, *palintropos keleuthos*. De ce point de vue, la conciliation totale reste impossible ; le chercheur se tourne alors vers un autre rapprochement, celui de la philosophie de Sellars, qui oppose « image scientifique » et « image manifeste », ces dernières permettant de conceptualiser des processus impersonnels relevant de la science sous des traits personnalisés qui les manifestent, permettent de les formuler. Mais dans ce cas aussi, il considère qu'il se produit un « clash » entre ces deux images, comme entre *doxa* et *alètheia*. Il n'en reste pas moins que, plus la science progresse, plus elle rend concevable des « images scientifiques » défiant la pensée, et, concluons-nous, repoussant les frontières de la *doxa*. Cette forme de dépassement de la contradiction des deux voies serait le legs précieux de Parménide à un « réalisme scientifique » moderne¹⁷⁰. Ce que nous retenons de cette approche, pour le sujet qui nous intéresse, c'est que l'ontologie parménidienne est préservée, l'effort portant sur la façon de traiter la voie de l'opinion sans toucher à l'autre voie. La même observation, nous le verrons, concernera les autres approches.

¹⁷⁰ A. P. D. Mourelatos, « Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism », *Parmenides, Venerable...*, *op. cit.*, p. 167-189, *passim*.

Celle de L. Couloubaritsis prend une forme très élaborée, tout en semblant en prise étroite sur le poème. Selon lui, il n’y a pas deux chemins, mais dix, peut-être un rappel de la *tetraktys* pythagorique. Au bout du cheminement du poète (1), les chemins du Jour et de la Nuit du Proème (2 et 3) ne sont que des anticipations mythiques des données de la physique qui seront ensuite énoncées ; la Déesse présente alors au jeune homme non pas deux, mais trois directions (4-5-6) : à côté de celles d’*alètheia* (elle-même subdivisée entre être et non être :7-8) et de *doxa* (celle des ioniens qui « mélangent sans discernement » : 9) et celle des pythagoriciens qui « séparent trop » les couples d’opposées)¹⁷¹, il faut distinguer celle des *dokounta*, auxquelles il réserve un sort partiellement distinct de la *doxa* : le philosophe s’y intéresse à « la manière dont il faudrait que les choses soient comme il convient » ; ce serait la solution parménidienne du problème du devenir, prenant en considération dans la cosmologie le corps lumineux et le corps terrestre. Ce qui est premier n’est pas l’être, mais la vérité, et la pensée qui doit la concevoir ; la pensée ne peut appréhender l’être, le traquer dans son unité inviolable (*asulon*), car elle ne peut appréhender sa propre condition d’existence (p. 86) ; elle emprunte alors la voie du mythe, de la métaphore ou de la langue. La langue procède selon le discontinu, et permet d’approcher la pensée de l’être par le fait de le dire semblable à lui-même, c’est-à-dire en le dédoublant ; elle rend présents les *mè eonta* en en faisant des *pareonta* ; elle est ainsi le seul moyen de rendre compte de la discontinuité du devenir, fait du mélange (qui s’oppose à la fluidité héraclitéenne et aux couples d’opposés pythagoriques), tout en le fondant sur une approche de l’être dans sa continuité et son unité sphérique. Parménide fonde ainsi une nouvelle *phusis*, une physique du mélange. Cette démonstration séduisante repose en partie sur l’exploitation des *dokounta* comme variantes acceptables de la *doxa* ; or ce mot est présent dans un seul passage, le fragment 1, vers 54, en lien, il est vrai, avec *δοκιμῶς* (« digne de foi ») : cela invite à n’accepter l’hypothèse qu’avec des réserves.

¹⁷¹ La dixième serait celle qui traverse tout le poème : L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne, op. cit.*, p. 77. Le reste de notre résumé emprunte des éléments pris en différents passages de l’ouvrage, entre les pages 72 et 94. Nous n’avons pu accéder qu’à cet ouvrage de l’auteur, mais la consultation sur Internet du résumé d’un ouvrage plus récent, *La pensée de Parménide* (2009), nous donne à penser que ce point de vue y est toujours présent. Couloubaritsis y a peut-être ajouté la distinction entre les *onta* et les *eonta* : d’après le résumé (dont nous ne connaissons pas l’auteur), « cette nouvelle livraison refuse, pour l’*eon* parménidien, le sens anachronique d’‘être’ ou d’‘étant’, et distingue *eon* / *eonta* (ce qui est dans le présent / choses qui sont dans le présent) et *on* / *onta* (ce qui est ou étant / choses qui sont ou étants), accordant ainsi une prééminence au temps, en l’occurrence au ‘maintenant’. Par là, l’auteur prend davantage encore ses distances par rapport aux interprétations dominantes, et propose comme centre d’analyse le penser et la pensée. Légitimée par ‘Ce qui est dans le présent’ (*eon*) d’une façon absolue et permanente qui en est la condition « inviolable » (*asylon*), la pensée est appliquée au devenir des ‘choses qui ne sont pas dans le présent’ (*mè eonta*), ‘choses absentes’ (*apeonta*), et les convertit en ‘choses pré-sentes’ (*pareonta*), sans jamais les identifier à une forme d’être. »

Au demeurant, si l'être n'est plus la fin ni le point de départ du cheminement, cédant la place à la pensée il reste au centre, comme fondement de cette pensée.

Nestor-Luis Cordero a, quant à lui, proposé une solution radicale pour préserver l'opposition qui lui paraît fondamentale entre *alètheia* et *doxa* tout en prenant en compte les considérations cosmologiques du philosophe : il affirme nettement l'impossibilité de faire relever ces considérations de la *doxa* et situe dans la voie de la vérité les fragments 10-11 et 13-18, portant sur la physique et ne comportant pas de couples d'opposés, marque de l'opinion¹⁷². L'ordre des fragments, au-delà du fragment 8, est en effet une reconstruction artificielle, établie à partir de la lecture platonicienne de Parménide, qui situe indistinctement toutes les réalités sensibles dans l'ordre du devenir. Cela dit, même si est ainsi reconnue la réalité des « choses qui sont », au pluriel, et si la seule certitude de l'existence des ὄντα légitime la possibilité d'en donner une théorie (p. 108), nous ne voyons pas comment une théorie physique serait compatible avec la nécessité d'affirmer les σήματα des choses qui sont, leur atemporalité (leur caractère non engendré et leur indestructibilité), leur immobilité et leur plénitude. Comment fonder une authentique physique sur cette ontologie ?

D'autres chercheurs ont au contraire pris acte de l'aporie de l'ontologie parméniennne et ont trouvé son dépassement dans la reconnaissance de l'existence du non-être, dans deux directions opposées : soit du côté de Platon, le non-être des réalités sensibles prenant la forme de l'altérité et de la différence, dans une perspective non plus ontologique, mais

¹⁷² N.-L. Cordero, « Parmenidean “Physics” is not Part of what Parmenides calls “δόξα” », *Parmenides, Venerable and Awesome*, op. cit., p. 95-113.

métaphysique¹⁷³, soit du côté de Démocrite, direction sur laquelle nous reviendrons, avec l'affirmation que l'être n'est pas plus que le non-être, et l'introduction du vide¹⁷⁴.

Il semble donc bien, au terme de ce rapide parcours d'approches différentes, que, même rattaché à la tradition du matérialisme ionien, Parménide condamne la voie de l'opinion soit à être purement et simplement rejetée, soit à être différenciée ou partiellement ajustée, dans le cas des *dokounta*, pour pouvoir faire l'objet d'une énonciation, nous laissant confrontés au seul noyau dur : «qu' (il) est et que ne pas être n'est pas possible», affirmation qui, selon N.-Luis Cordero¹⁷⁵, se renforce de l'exclusion de la thèse contradictoire : « qu'(il) n'est pas et que ne pas être est nécessaire ». Or, sauf à sortir de cette impasse par la métaphysique platonicienne, il reste à affirmer que, si l'être parménidien est bien le prototype de l'atome, on ne peut pas fonder la matérialité de celui-ci sur une ontologie : la matière est indépendante de l'esprit et des conditions auxquelles l'être est pensable ; ce n'est pas l'être qui s'incarne dans les ἔόντα, mais ce sont les réalités dont on dit qu'elles sont ; la vérité, posée par la pensée et énoncée par la langue, ne peut pas être la condition d'existence des réalités ; « être » et « être vrai » ne coïncident pas, n'étant pas sur le même plan, puisque « être » est indépendant de la pensée qui lui attribue sa « vérité »; enfin, libérée de la nécessité

¹⁷³ Insistant sur le fait que l'être parménidien est le tout physique, suivant une « ontologie de l'immanence », Sébastien Charles (« Du Parménide à Parménide », *Les Études philosophiques*, n° 59, 2001, 4) note que c'est cette vision d'un tout fermé sur lui-même (inengendré, etc.) que conteste Platon : le stable doit être étranger à un monde en perpétuel changement, et le tout matériel n'est par conséquent pas à lui-même son principe d'explication, mais doit renvoyer aux Formes : « le monde est un symbole pour Platon, alors qu'il est une réalité pour Parménide » (p. 550). L'auteur conclut (p. 552) : « Le poème de Parménide n'est pas d'ordre métaphysique mais ontologique et cosmologique. » Denis O'Brien (« Parménide », *Lire les présocratiques*, L. Brisson, A. Macé et A.-L. Therme éd. Paris, PUF, 2012, p. 129-148) considère que les mortels, dans le Poème, sont dits avoir « deux têtes » pour n'avoir pas voulu choisir entre l'être et le non-être et avoir ainsi suivi la voie de l'ignorance. La seule solution est à ses yeux offerte par l'Étranger dans le *Sophiste* : les non-êtres sont, pas comme négation mais comme différences, qui participent de l'être sans coïncider avec lui. Par-delà Platon, Scott Austin (« Existence and Essence in Parmenides », *Parmenides, Venerable .. op. cit.*, p. 1-8) montre comment Thomas d'Aquin, Plotin et Hegel ont exploité les perspectives ouvertes par Parménide : Thomas d'Aquin, avec sa conception de Dieu, à la fois essence et existence, le néoplatonisme, avec la triade être- pensée esprit, puis Hegel, reprenant en quelque sorte cette triade dans la dialectique de l'être en-soi à l'être pour-soi et à leur dépassement dans l'être en soi et pour soi.

¹⁷⁴ Aldo Brancacci (« Les mots et les choses : la philosophie du langage chez Démocrite », *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble, Ousia / Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1986, p. 9-28) considère que, « au niveau historico-philosophique, le nœud entre ὄν, νοητόν et φραστόν représente l'arrière-plan naturel de la réflexion de Démocrite, car c'est là le thème de discussion privilégié de la philosophie grecque à partir de l'éléatisme jusqu'à la sophistique » (p. 11) ; le chercheur souligne alors le progrès essentiel de Démocrite plaçant le μηδέν sur le même plan que le δέν : « À la loi fondamentale de l'ontologie parménidienne – le même vaut pour la pensée et pour l'être – répond ainsi la thèse démocritéenne, axée sur le principe que le pensable peut être différent du réel » (p. 12).

¹⁷⁵ N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit. p. 86 : « Il faut savoir en quoi consiste la fausseté de ce qui est faux : et cette explication est vraie » ; même affirmation dans *By Being It Is*, p. 68.

d'être vraie, la réalité s'offre à l'opinion, qui n'a plus lieu d'être rejetée *a priori*. C'est ce changement complet de perspective que nous verrons se réaliser chez Épicure à travers la théorie de la prolepse : dans la formule distinctive « être et être vrai » (τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθείαι : *Hdt* 51) nous verrons l'importance qu'il accorde à l'affirmation d'une existence du tout dégagée des contraintes logiques d'une pensée non contradictoire. Chez Parménide, l'affirmation « que l'être [= « (il) est »] existe et qu'il est authentique », ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι (fragment 8, v. 18) est posée comme point de départ, alors qu'Épicure, nous le verrons, affirme d'abord la certitude proleptique de l'existence du tout (*Hérodote* 39), puis, y ayant fondé les sensations, lui ajoute, séparément, onze paragraphes plus loin, la vérité des réalités sensibles. Corrélativement, une fois posée la certitude proleptique de la réalité matérielle, ce sera l'affaire d'une *doxa* bien conduite d'en déterminer les conditions de cette vérité sensible. Enfin, Épicure libère ainsi, également, à la suite de Démocrite, la fonction de la langue, qui n'a plus pour rôle d'énoncer la vérité de l'être en application du principe de non-contradiction, le contradictoire n'étant pas énonçable chez Parménide¹⁷⁶. Plutarque a reproché à l'épicurien Colotès, proche « disciple » d'Épicure lui-même, de n'avoir rien compris à Parménide quand il affirme que suivre l'Éléate reviendrait à « nous empêcher de vivre en disant que le tout est un », et lui a opposé le fait que Parménide, comme nous l'avons vu, est un vrai physicien, qui « n'a fait disparaître ni le « feu » ni l' « eau », ni le « précipice » ni les « cités », comme dit Colotès, « situées en Europe et en Asie »¹⁷⁷. G. Cerri en tire la conclusion que l'Antiquité tardive connaissait mieux un authentique Parménide que des philosophes plus proches de l'Éléate, sans doute lecteurs de doxographies inspirées par Aristote¹⁷⁸. Ce n'est pas exclu, mais on sait qu'Épicure avait une certaine connaissance des présocratiques, parmi lesquels il avait une préférence pour Anaxagore. Mais surtout, même s'il faut admettre l'hypothèse de Cerri, cela ne change pas grand-chose à la question : ce qu'une époque a retenu d'un auteur n'est pas non plus sans intérêt, car elle y place ce qui à ses yeux est l'essentiel : même si Parménide a élaboré une physique, avec tous les problèmes que cela pose, l'aporie sur laquelle nous avons conclu devait être perçue au IV^e siècle comme étant un problème essentiel. Or la formule même

¹⁷⁶A. Brancacci (« Les mots et les choses », *op.cit.* p. 13) affirme : « Démocrite renverse la démarche parménidienne, qui n'introduit pas de scission entre la réalité-vérité des choses et leurs noms ».

¹⁷⁷ Plutarque, *Contre Colotès*, 1113F-1114, trad. J. Boulogne, J. Brunschwig, D. Delattre et A. Monet, *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 866-867.

¹⁷⁸ G. Cerri, « The Astronomical Section in Parmenides' Poem », *Parmenides, Venerable...op. cit.* p. 81-83. On pourrait objecter que Plutarque lui-même avait une lecture très académique de Parménide, puisqu'il oppose « l'objet d'intellection », qu'il appelle plutôt le « tout » que l' « être », à « l'objet de sensation ».

que Plutarque attribue à Colotès (et qui pourrait certainement remonter à son ami Épicure) est symptomatique, puisqu'elle fait coïncider la parole de Parménide avec la négation de la vie, c'est-à-dire du mouvement, de ce que Parménide place, de fait, dans le non-être, ce qui revient à dire que l'être parménidien ne peut coïncider qu'avec la parole et la pensée qui le fondent.

Quel changement dans le contexte explique les ruptures de fond dont nous venons de tracer les grandes lignes dans la pensée d'Épicure ? Ces ruptures se lisent déjà dans le platonisme qui remet en cause l'ontologie présocratique conjointement avec la cité démocratique athénienne, et la crise de la cité, qui aboutit un siècle plus tard à l'ère hellénistique, en constitue l'arrière-plan. La cité ne tend plus vers son essence immanente, en harmonie avec le *cosmos*, telle que l'exprimait l'ontologie présocratique. Se refusant à donner un fondement métaphysique à sa physique, Épicure n'a plus qu'à rendre le monde pensable indépendamment de l'être car il n'a pas non plus à fondre dans une ontologie unique le microcosme avec le macrocosme, la cité avec le monde. Nous verrons en effet, à travers la théorie de la prolepse, que cette rupture dans le domaine de la physique se traduit aussi sur le plan éthique et politique.

Pour mieux comprendre comme s'est faite cette rupture, revenons d'abord plus précisément sur les mots employés par Parménide. Le mode d'expression poétique qu'il choisit, en hexamètres dactyliques, autorise des libertés avec la langue que nous tenterons de respecter, malgré les inévitables maladresses de traduction, car nous pensons y lire des choix cruciaux.

La Déesse énonçant la Vérité s'adresse au poète dans le fragment 6 :

Χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'ἔδον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν.

La syntaxe est très ambiguë. Cela pourrait donner en mot-à-mot :

Il est nécessaire de dire et de penser : qu'[il] est ce qui est ; car il est possible d'être, tandis que le rien n'est pas.

Mais il est également possible de traduire ainsi la première affirmation :

Il est nécessaire que le dire et le penser soient ce qui est.

La première proposition pose déjà problème : avec *χρή*, on attendrait plutôt des infinitifs non substantivés. Considérant que le poète s'exprime dans une langue homérique, qui ne connaît pas l'infinitif substantivé, N.-L. Cordero analyse *τό* avec la valeur homérique

d'un démonstratif, objet des verbes à l'infinitif, et annonçant ἔὸν ἔμμεναι, ce qui donne dans la traduction anglaise : « It is necessary to say and to think that by being it is ».¹⁷⁹ Pourtant, les homérismes de Parménide affectent davantage le lexique que la grammaire, et l'on trouve deux exemples nets d'infinitifs substantivés dans le poème¹⁸⁰. A l'opposé, on s'expliquerait mal cette répétition de τὸ comme démonstratif. Certes, τ[ε] devrait en langue attique suivre immédiatement le deuxième τὸ article, mais on peut aisément justifier une licence poétique par les nécessités métriques du dactyle. Dans ce cas, le choix de Parménide, τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ[ε], revient d'emblée à « donner de la substance » à la parole et à la pensée ; substantivés, « le dire et le penser » peuvent en effet aisément devenir les sujets de ἔμμεναι, selon notre deuxième hypothèse, plutôt que de commander une proposition infinitive ; inversement, la fonction d'attribut de ἔὸν le prive de déterminant : toute la substance de l'être semble ainsi passée dans la parole et la pensée. Le sens obtenu, l'assimilation de la pensée et de la parole à l'être, n'a rien de surprenant, puisqu'on le trouve aussi partiellement dans le fragment 3 : « Penser et être sont la même chose ». Notons au passage l'ambiguïté du fait de traduire le participe ἔὸν par « l'être », surtout quand on considère que le verbe est à l'infinitif dans la proposition suivante, l'équivalence qu'établit N.-L. Cordero entre les différentes formes modales du verbe (infinitif, participe et indicatif) ne nous convainquant pas vraiment. Les choses se compliquent dans cette proposition : ἔστι εἶναι doit logiquement se traduire par « il est possible d'être », ce qui est la règle quand le verbe εἶναι est employé à la troisième personne sous sa forme impersonnelle accentuée au sens de « il est possible », suivie de l'infinitif. Cette valeur de εἶναι peut s'analyser ainsi : « il est dans son essence de... ». Mais il en découle que le verbe ἔστι n'a pas de sujet¹⁸¹.

¹⁷⁹ N.-L. Cordero, *By Being, It Is*, op. cit. p. 192. A noter que c'est de ce vers qu'est tiré le titre de l'ouvrage anglais *By being, it is*. D. O'Brien fait le même choix (« Parménide » *Lire les présocratiques*, op. cit., p. 135).

¹⁸⁰ Fragment 6, vers 8 : τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενομίσται et vers 36 : οὐ γὰρ ... εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

¹⁸¹ Nous ne suivons donc pas la traduction proposée par J.-P. Dumont (*Les écoles présocratiques*, 1988, rééd. 1991 : « Ce qui peut être dit et pensé se doit d'être ». L'auteur se réfère à Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, 1965, II, p. 21), lui-même suivant Burnet. Notre choix est plus proche de celui de Kranz, traduit par Dumont : « Il faut dire et penser que ce qui est (*l'étant* ou *l'être*) est (*existe*). L'édition Diels-Kranz des manuscrits donne en effet : « *Das Sagen und Denken muss ein Seiendes sein.* » Le recours aux crochets droits ou aux parenthèses autour de « il » n'est pas indispensable, puisque la langue grecque, au contraire de la nôtre, n'emploie le pronom sujet que par insistance ; cela n'implique pas pour autant de référer au pronom « il ». Barbara Cassin récapitule six possibilités de traduction (*Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, 1998, p. 147-148) et remarque qu'il n'y en a pas « de vraiment impossible ». Aux pages 34-35, elle se réfère aux manuscrits pour lire *to* au lieu de *te* dans *Khrê to legein to noein t'eon emmenai*, et traduit « Il faut dire ceci et penser ceci : [c'est] en étant [que] est ; est en effet être ». Cette traduction est conçue dans un esprit herméneutique, celui d'un « Parménide heideggérien » que l'auteur oppose à la vision d'un « Parménide platonicien ». La leçon *to* préférée à *te*, n'est

On retrouve les mêmes particularités grammaticales dans

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

ἡ δ'ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.

ou bien qu'il est et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas,

(...)

ou bien qu'il n'est pas et qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas, (...).

Le contexte ne permet pas de donner un référent aux deux ἔστι, « il est », des débuts de vers. Il n'est pas question selon nous de traduire par « l'être est » - et, d'ailleurs, que signifierait le fait que l'être se donne à lui-même comme attribut ? Mais il n'est pas non plus possible, dans la perspective parménidienne, de faire de l'être l'attribut de quelque chose, car ce serait lui faire perdre son unité. Nestor Luis Cordero n'est pas de cet avis et propose une solution : selon lui, « l'énonciation (le λέγειν, le φατίζειν, le φράζειν) concrétise le penser dans une série de « pensées », mais le support de cette métamorphose est l'être, qui est la « matière » de toute pensée (8, 34) » ; il précise un peu plus loin : « le penser n'existe que lorsqu'on exprime (πεφρατισμένον) une pensée à propos de l'être » ; la proposition « il est » se détermine dans la suite de la voie de la Vérité en un « l'être est », qui combine les valeurs potentielle et existentielle de l'être, la valeur potentielle ayant une nuance causale par rapport à l'existentielle, d'où il résulte qu' « il y a de l'être parce qu'être est possible, et il n'y a pas de non-être parce que non-être n'est pas possible. »¹⁸² Cette démonstration réclame, entre autres, que, suivant Proclus, l'on lise dans le fragment 8.35 ἐφ' ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν (« Sans l'être, grâce auquel il est énoncé, tu ne trouveras pas le penser ») au lieu de ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν (« dans lequel... ») : plutôt que de situer la formulation de

pas retenue par la plupart des éditeurs antérieurs, mais est défendue de façon convaincante par N.-L. Cordero (*Les deux chemins de Parménide*, op. cit. p. 110), et tend désormais à être privilégiée. Mais à partir de ce choix, B. Cassin donne à l'article *to* son ancienne valeur de démonstratif dans le grec homérique, et le traduit par « ceci ». Cette démarche s'autorise de l'herméneutique de Schleiermacher selon qui celui qui discourt « est son [=de la langue] organe et elle est le sien », ce que B. Cassin commente ainsi : « tout individu ne peut donc dire que ce que la langue veut, il lui est soumis (" il est son organe ") , mais tout individu enrichit la langue avec de nouveaux objets et de nouveaux pouvoirs, il l'invente (" elle est le sien ") . » (*ibid.*, p. 41). Ailleurs (p. 42), l'auteur examine l'expression de l'identité dans le grec *to auto* et considère dans son commentaire que la syllabe finale *-to* de *auto* dédouble la valeur de démonstratif qu'elle voit dans le premier *to*, ce qui l'amène à expliciter le sens dans les tournures « le re-le » ou « ce re-ce » ; or la syllabe finale *-to* de *autos* est perçue comme un simple suffixe bien connu par les anciens Grecs, et Chantraine considère l'étymologie de αὐτός comme « incertaine ». Ajoutant qu'« on est tenté de retrouver le αὐ de αὐ, αὐτε », il n'émet aucune hypothèse sur l'élément *-to* (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, éd. de 1977). Faut-il donc imputer la réécriture de la langue à Parménide ou à la logique de l'herméneutique ? S'il semble judicieux de condamner la tendance à faire de Parménide un platonicien avant l'heure, faut-il pour autant en faire un pré-heideggérien ?

¹⁸² Nestor Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit., p. 119 et 128.

la pensée dans l'être, l'auteur, donnant une valeur causale à ἐπί + datif, fait de l'être la cause de la pensée, son fondement physique. Même si ce raisonnement est juste, l'affirmation de l'être reste conditionnée par une possibilité logique, ce qui rend l'être tributaire d'une énonciation, et cette dimension logique entre en contradiction avec la volonté d'affirmer la primauté physique de l'être. Léon Robin a formulé cette contradiction : « Objet de la pensée logique, l'Être un de Parménide est, en ce sens, un intelligible, et c'est pourquoi Aristote dit qu'il est formel (κατὰ τὸν λόγον). Mais d'autre part, étant indivisible, continu, fini, sphérique, il est aussi, et comme le dit encore Aristote, une réalité physique. »¹⁸³

Récapitulons : dire et penser sont la même chose et ne peuvent porter que sur ce qui est ; mais cette formulation reste encore imparfaite : l'être de la parole et de la pensée est tout entier contenu dans le « il est ». De même, dans l'affirmation « penser et être sont la même chose » (fr. 3), on ne peut pas laisser de côté le paradoxe de l'emploi actif du verbe « penser » : on concevrait plus spontanément une affirmation telle que « c'est la même chose qu'être et être pensé », l'être pouvant être considéré comme l'objet de la pensée. C'est ce qui ressort des analyses habituelles, telle celle de Léon Robin : « C'est l'essence de l'être, unique objet possible de la pensée, qui fonde la pensée »¹⁸⁴. Certes, si l'on considère, d'après N.-L. Cordero, que penser et être sont la même chose parce que la pensée est entièrement déterminée par l'être, l'emploi actif du verbe penser peut s'expliquer. Pourtant, en employant les formes actives « penser » et « dire », Parménide va plus loin à notre avis : non seulement l'être n'est pas l'objet de la pensée, mais il est la pensée, et son énoncé. Il est son propre énoncé, ou plus exactement le sujet d'un énoncé sans objet, un sujet qui s'énonce. Il est donc plénitude, sphéricité, unité, mais n'est pas un tout, puisqu'il n'a pas de parties. La voix de la Vérité dit au philosophe dans le fragment 4 « on ne séparera pas l'être de son attache à l'être » (οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔὸν τοῦ ἑόντος ἔχθεσθαι) : non susceptible d'être séparé en parties, découpé (*apo-tmèxei*), l'être est *a-tomos*. Il est l'atome unique, en dehors duquel

¹⁸³ L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923, p. 104. Rappelons d'autre part que L. Couloubaritsis défend sur ce point une thèse opposée à celle de N. Cordero, puisque pour lui ce qui compte n'est pas l'être mais la pensée, qui rencontre l'être sur son chemin comme étant son fondement obscur. D. O'Brien suit quant à lui un choix similaire à celui de N. Cordero : « Il faut dire ceci, il faut penser ceci : l'être est » (p. 135, sur le fr. 6), et traduit dans le même esprit le fragment 3 : « c'est une seule et même chose que l'on pense et qui est », traduction qu'il oppose à la traduction habituelle : « c'est une seule et même chose qu'être et que penser » (p. 134) : il fait de « la même chose » le complément du verbe « penser » et le sujet du verbe « être », et reproche à l'autre traduction d'être inspirée par l'analyse de Plotin, qui faisait sur ce plan de Parménide son précurseur. Pourtant, ce n'est pas le choix de N. Cordero : « Penser et être sont la même chose » (1997, p. 37), « since it is the same to think and to be » (2004, p. 192), et nous avouons ne pas comprendre la démonstration de D. O'Brien sur le plan grammatical.

¹⁸⁴ L. Robin, *ibid.*, p. 105.

rien n'existe. Dans le fragment 8, il est *négativement* en tant qu'élimination des prédicats incompatibles avec son concept, *a-tomon* (« insécable », que nous déduisons de *ou apotmèxei*), *oude diairèton* (« et non divisible »), *a-kinèton* (« immobile »), *a-genèton* (« inengendré »), *an-ôlethron* (« impérissable »), *an-archon* (« sans commencement ») et *a-pauston* (« sans fin »), et *positivement* en tant qu'il possède les seuls prédicats de la perfection de son énoncé, l'unité, l'identité à soi, la sphéricité, la continuité, la plénitude, c'est-à-dire qu'il est entièrement constitué par les catégories de la pensée qui s'énonce, un être de parole, la parole faite être, ou, formulé d'une façon moins brutale, un être totalement conforme aux lois logiques¹⁸⁵. C'est au prix de cette thèse stérile que Parménide formule la corrélation de la parole, de la pensée et de l'être si chère à la conscience grecque. L'autre voie envisagée, celle de la *doxa*, n'est peut-être pas totalement rejetée par le philosophe ; mais, accommodement nécessaire, elle ne peut en aucun cas dire l'être.

Ce n'est pas sur le plan philosophique qu'Épicure, au contraire de ses prédécesseurs, va contrer ce point de vue¹⁸⁶. Platon y est parvenu en faisant participer le monde sensible à

¹⁸⁵ Sans souscrire à la logique herméneutique de B. Cassin, nous retenons sa conclusion : « Le poème de la nature est un poème du « est », et le poème du « est » est un poème du dire » (*op. cit.* p. 66). Cyril Bailey incarne sans doute le choix opposé : rappelant que le sens originaire de $\text{VO}\epsilon\text{I}\text{V}$, étroitement attaché au dire et à l'être, est celui de la pensée en tant que *visualization*, « *according to the essential material notions of early Greek philosophy* », il en déduit que ce qui peut être « pensé ou visualisé » dans l'esprit de ces premiers philosophes est nécessairement « matter or body », et conclut : « *'It is' then means neither more nor less than the existence of matter or body* » (*The Greek Atomists and Epicurus, op. cit.* p. 25). L'auteur met alors en évidence l'impasse du monisme devant ses conséquences logiques énoncées par Parménide, et, reprenant les mots de Burnet (*Early Greek Philosophy*, 3^{ème} éd., 1920, p. 180 : « *Philosophy must now cease to be monistic or to be corporealist* »), il considère que « *The old belief in matter as the sole reality, on which Parmenides' own system rested, was too strong to be broken down yet : philosophy chose the line of least resistance and ceased to be monistic* » (p. 25-26). Cela suppose que tout système philosophique conséquent doit à un moment ou à un autre faire le choix de l'esprit contre la matière et que si Parménide n'a pas fait ce choix, c'est que la situation n'était pas encore mûre. Quand, en conclusion de son ouvrage, Bailey tirera le bilan de l'épicurisme, son diagnostic réapparaîtra : Épicure aurait eu, entre autres, le tort de concevoir une théorie matérialiste de l'esprit, ce qui l'aurait confronté aux « *difficulties which must beset any materialist theory which attempts to grapple with the things of the mind and spirit*. » Conscient de ce problème, Épicure aurait conçu la théorie du 4^{ème} élément de l'esprit et celle de la déclinaison, mais, ce faisant, « *he was pressing his materialism to the breaking point* » (p. 534). Pourtant, la pensée, même définie comme « visualisation », ce qui sera le cas des idées platoniciennes ou des formes aristotéliennes, n'a pas pour objet la matière ou le corps chez Parménide, car si tel était le cas le philosophe n'aurait pas éprouvé le besoin de supprimer le sujet du verbe « être ». L'appréhension de la matière se fera chez lui par d'autres voies. Quant à Épicure, nous essaierons de montrer dans la suite de ce chapitre qu'il rompt avec la problématique des Éléates. Faire de lui l'héritier d'un « corporalisme » dont Parménide aurait à la fois consacré et condamné la tradition, c'est lui tenter un procès injuste, dont les considérants à peine voilés sont qu'il n'y a pas place pour le matérialisme dans le temple de la philosophie.

¹⁸⁶ En affirmant cela, nous ne suivons pas la voie choisie par D. Furley dans la première de ses deux études sur les atomistes grecs (*Two Studies in the Greek Atomists, op. cit.*, “Study I : Indivisible magnitudes”). Dans une perspective large qui va de Pythagore à Épicure, en passant par les Éléates, Leucippe et Démocrite, l'auteur ne s'intéresse qu'à la question de la pluralité contre l'unité, et de la divisibilité. L'être parménidien est implicitement affirmé dans son assimilation à l'un, mais le rapport ambigu de la langue à l'être ne fait à aucun moment l'objet de cette étude. La problématique choisie, se fondant essentiellement sur les témoignages et les critiques d'Aristote et de ses commentateurs, suit les choix habituels de la critique aristotélicienne.

l'être dans la physique du *Timée* par l'artifice de l'intervention du Démiurge ; Aristote, en combinant matière et forme dans la substance. Épicure part d'un présupposé pratique : appliquer à la *phusis* le dilemme entre l'immuable et nécessaire vérité de l'être et la voie de l'opinion, dans la logique d'une problématique fixée par l'éléatisme, serait s'en remettre soit au discours stérile de la nécessité des « physiciens », comme il l'affirme, à la fin de la *Lettre à Ménécée* (§ 134), soit à l'incohérence du monde sensible, à l'indistinction source de trouble, comme l'indique le début de la *Lettre à Hérodote* (§ 37). Le point de départ de la *Lettre* est encore plus fondamentalement pratique : comme êtres vivants (et non comme sujets pensants), « nous éprouvons un besoin dense (πυκνὸν δεόμεθα) de l'appréhension rassemblée (τῆς ἀθρόας ἐπιβολῆς, § 35) », car nous sommes nous-mêmes une densité vivante. Il en déduit une première proposition : « d'abord, il faut avoir saisi ce qui est placé sous les sons » (πρῶτον μὲν ...τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι, § 37). Nous voyons dans cette proposition l'inversion exacte du rapport éléate entre la parole et l'être : l'être n'est plus un être de parole, il est premier, sous-jacent, et fonde les sons du langage articulé. Lui-même n'est à vrai dire plus l'être, mais la réalité matérielle désignée par le pluriel neutre substantivé, et la parole, λέγειν chez Parménide, montre son origine matérielle dans la notion de « son articulé » φθόγγος. Il est habituel de considérer que le matérialisme affirme la primauté de l'être sur la pensée. En rester là permet de définir la forme minimale du matérialisme, celle d'un matérialisme déterministe et mécaniste. Or l'affirmation de la primauté de l'être matériel sur la pensée n'est pas un postulat philosophique, mais l'exigence pratique de l'absence de trouble, pour l'être vivant que nous sommes, déterminé par ses besoins vitaux. Cette exigence pratique est première, ce qui fait échapper notre pensée à tout déterminisme posé par une pensée philosophique qui s'isolerait de la pratique¹⁸⁷. Par conséquent, on peut dire que, dans « ce qui est placé sous les sons », il faut comprendre que c'est le besoin dense lui-même qui se manifeste¹⁸⁸. L'association du verbe « devoir » (δεῖ) et du parfait εἰληφέναι (« avoir saisi »), d'autre part, peut paraître contradictoire : si la saisie de « ce qui est placé sous les sons » est toujours déjà acquise, comment peut-on en faire l'objet

¹⁸⁷ Nous avons ici à l'esprit la deuxième thèse de Marx sur Feuerbach : « La question de savoir s'il y a lieu de reconnaître à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la pratique, est purement scolastique. » (Ces thèses sont en général jointes à *L'idéologie allemande*, par exemple dans l'édition présentée et annotée par Gilbert Badia, *op. cit.* p.34).

¹⁸⁸ Cela est contradictoire avec les analyses selon lesquelles « ce qui est placé sous les sons » est la stricte réalité sensible, donnée comme une information objective indépendamment de tout contexte vivant.

d'un devoir ? L'idée est pourtant essentielle : on peut toujours oublier de prendre en compte le fait qu'on est déterminé par la réalité pratique dont témoigne le « besoin dense », et, dans ce cas, s'engager sur la voie des « sons vides ».

Si, avec Épicure, l'être est ainsi rendu indépendant de la pensée, et rend, réciproquement, à la pensée sa liberté, il peut redevenir l'objet de la pensée. Il n'est plus le « il est ». A la proposition parménidienne du fragment 8 : « étant inengendré il est aussi impérissable » (ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἐστίν), il faut donc opposer la formulation épicurienne du paragraphe 38 : « rien ne naît du non-être (οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Le terme négatif « rien », *ouden*, renvoie en effet à une réalité matérielle indépendante de la pensée et faisant son objet. Démocrite avait voulu lui inventer son corrélat positif, le *den*, qu'on pourrait traduire par « le quelque chose ». Mais il y a plus : alors que le « il est » de Parménide est ἀγένητον, « inengendré » - métaphoriquement, car un engendrement serait d'ordre biologique et renverrait à la réalité sensible -, le « quelque chose » des atomistes est, à l'opposé, clairement engendré, puisque la *Lettre* ajoute : « tout naîtrait de tout, sans avoir aucunement en outre besoin de semence » (σπερμάτων οὐθὲν προσδεόμενον). Quand Parménide affirme qu'« il est tout entier semblable » (πᾶν ἐστίν ὅμοιον), ou « tout entier plein d'être » (πᾶν δ'ἔμπλεον ἐστίν ἐόντος), il est obligé de recourir à une figuration métaphorique pour énoncer la plénitude ontologique que le « il est » s'attribue par les mots. Ce langage de la Vérité ne peut énoncer le « il est » sans le trahir. Le « tout » ainsi attribué est inconcevablement un tout sans parties. A l'opposé, le « tout » d'Épicure n'est plus métaphorique.

Ainsi donc, Épicure substitue une évidence et une certitude matérielles, la densité du besoin renvoyant à la densité de ce dont il est le besoin, à une évidence et à une certitude logiques, celles du « il est ». La certitude s'est déplacée, ainsi que la frontière que l'éléatisme avait située entre la vérité et l'opinion chargée d'illusion : la vérité, repoussant la frontière, a désormais investi le champ réservé par Parménide à l'illusion, celui des réalités matérielles sensibles. Mais ce déplacement ne se ferait pas sans qu'y pourvoie le besoin vital, le besoin dense qui nous guide, celui de l'appréhension rassemblée, qui authentifie le témoignage de « ce qui est placé sous les sons ».

La fin de la proposition de Parménide, selon laquelle « il est aussi impérissable » (ἀν-ώλεθρον), tout aussi métaphorique, devient chez le philosophe du Jardin « et si d'autre

part ce qui disparaît (τὸ ἀφανιζόμενον) était détruit (ἐφθειρέτο) dans le non-être (εἰς τὸ μὴ ὄν), toutes les réalités (πάντα τὰ πράγματα) auraient péri (ἄν ἀπωλώλει), ce en quoi elles se dissoudraient (διελύετο) n'étant pas. » Ici aussi, le déplacement et le changement de sens qui en résulte sont nets : la négation de la mort métaphorique (-ὄλεθρον) du « il est » chez Parménide n'est reprise que comme impossibilité logique dans le verbe « périr » (ἄν ἀπ-ὠλ-ὠλει, du même radical que -ὄλεθρον) ; le mot qui se substitue à cette mort est celui de destruction (ἐφθειρέτο), un terme absent de la langue « homérique » de Parménide (présent, toutefois, chez Hésiode), mais auquel Aristote a donné toute son importance dans le *De generatione et corruptione* (*Περὶ γενέσεως καὶ φθάρσεως*). La destruction n'est pas la mort absolue. La mort est, selon Épicure, un mot vide de sens, mot qu'il remplace dans la *Lettre à Ménécée* par « le fait de ne pas vivre » (τὸ μὴ ζῆν : § 125) ; la destruction – le contraire de la construction – est un désassemblage, qu'on retrouve à la fin de la phrase dans la dissolution (διελύετο) : le tout se sépare en ses éléments constitutifs. D'où l'importance de ne pas voir dans le tout une simple métaphore.

Cela conduit Épicure à affirmer : « le tout est » (τὸ πᾶν ἔστι). Presque tous les éditeurs du texte ont longtemps considéré que la phrase était lacunaire, et l'ont corrigée, soit en « le tout est corps et vide », d'après Gassendi, suivi par la plupart, se fondant sur la suite du texte et sur une phrase similaire dans la *Lettre à Pythoclès* (§ 86 : τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστίν), soit en « corps et lieu » (*topos*), selon Usener¹⁸⁹. Pourtant, aucun manuscrit n'ajoute quoi que ce soit à τὸ πᾶν ἔστι. Et pourquoi ajouter quoi que ce soit ? L'analyse qui précède montre que le texte se suffit largement. Le

¹⁸⁹ Parmi les auteurs anciens, seuls Arndt et Kochalsky ont gardé le texte non corrigé, et ont accentué ἔστι pour le traduire par « existe » ; Von der Mühl, Bignone, Arrighetti, Conche, Salem, Verde suivent Gassendi ; Bailey suit Usener. Diano (1946, p. 104) ne suit pas cette tendance : « οὐκ εἰσίν = 'non esistono', et commente : « *Si di immortales et beati non sunt, deos omnino non esse confitendum est* ». Mais plus récemment, le retour au texte semble s'imposer : Jean et Mayotte Bollack et Heinz Wismann (« Mais encore, le tout est »), puis Daniel Delattre (« Mais, en outre, le tout existe ») en reviennent aux manuscrits : une note de l'édition *Les Épicuriens* précise à juste titre que l'addition « corps et vide » de Gassendi « n'est pourtant pas nécessaire, en raison de l'équivalence implicite, pour Épicure, du tout et de l'être » (p. 1086, note 1). Plus globalement, D. Delattre fait le choix d'en rester le plus possible aux manuscrits P et B, (*Les Épicuriens, op. cit.* p. 1082) et en développe les raisons dans « Un modèle magistral d'écriture didactique : la *Lettre à Hérodote* d'Épicure », dans *Mathesis e Mneme. Studi in memoria di Marcello Gigante*, Salvatore Cerasuolo dir., Naples, 2004 : la tradition manuscrite de la fin de l'Antiquité et du Moyen-âge a rendu méconnaissables les articulations en deux, voire trois plans de lecture du texte des *Lettres à Hérodote* et à *Ménécée*, et, depuis la Renaissance, les éditeurs n'ont eu de cesse de corriger un texte indûment considéré comme obscur. J.-F. Balaudé traduit « Mais aussi, le tout est » et considère cette affirmation comme n'étant « que la résultante des deux axiomes précédents concernant l'être et le tout » (p. 154).

tout a pris la place de l'être impossible, du « il » dans « il est », ce qui nous donne : « le tout est ». Comme objet de la pensée, il peut être prédiqué, et reçoit alors le prédicat de l'existence ; les autres prédicats en découleront : en tant que tout, il est formé de parties, corps et vide, et garde l'indestructibilité tout en pouvant se dissoudre en ses éléments. L'indestructibilité, enfin, se retrouve dans l'un de ces éléments, l'atome. Dans la *Lettre à Ménécée* (§ 123), un autre être indestructible est évoqué par le philosophe : le divin, indestructible et bienheureux. Or précisément, Épicure y écrit : « car les dieux sont (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν), évidente est la connaissance que nous avons d'eux. Mais, tels que la foule les pense, ils ne sont pas (οἴους δ'αὐτοῦς <οἶ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν)¹⁹⁰. La formule est la même ; elle suit également l'énoncé des propriétés. On note aussi que la dernière phrase, inversant l'ordre des propositions, détache le verbe « ne sont pas » du groupe de mots « tels que la foule les pense » : elle ne dit donc pas que les dieux ne sont pas tels que la foule les pense, mais que les concevoir ainsi supprime leur existence¹⁹¹. La nuance n'est pas anodine : si le seul fait de mal concevoir le divin abolit ce divin, c'est que les dieux n'existent pas à la façon de réalités sensibles. La phrase suivante ajoute : « Car la foule ne les préserve pas tels qu'elle les pense » (οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοῦς οἴους νομίζουσιν), ce que nous comprenons au sens de « elle ne préserve pas leur identité dans la conception qu'elle a d'eux » ou « tels qu'elle les pense, elle ne les préserve pas. » Nous reviendrons plus longuement, dans le chapitre suivant, sur ce point essentiel concernant les dieux¹⁹². Nous ne les avons évoqués pour le moment que pour éclairer ce qu'il en est du tout. Lui non plus ne relève pas en tant que tel des réalités sensibles, ce qui ne retire rien de sa matérialité. Or l'allusion aux dieux dans la *Lettre à Ménécée* nous livre à ce sujet une précieuse information : le divin fait l'objet d'une prolepse (§ 124). Tout porte donc à penser, comme nous en faisons l'hypothèse dans le chapitre précédent, que le tout, ayant des caractéristiques communes avec le divin, est

¹⁹⁰ A propos du tout, Bignone reproche à Arndt et Kochalsky d'avoir traduit : « le tout existe » : « *sarebbe strano che Epicuro dimostrasse l'esistenza del tutto dopo averlo tacitamente ammessa prima, quando dimostro l'immutabilità di esso* » (*Epicuro...*, op. cit. p. 75). Mais Épicure fait exactement la même chose dans le cas des dieux : il affirme leur existence après avoir exposé leurs propriétés, l'indestructibilité et la félicité.

¹⁹¹ Parmi les traductions consultées, seul J.-F. Baladé propose « tels que la multitude les considère, ils n'existent pas ». Nous ne retenons pourtant pas l'éventualité selon laquelle cette simple interversion des propositions ne compromettrait pas la nature grammaticale de οἴους comme attribut d'un εἰσὶν non accentué (ce qui donnerait : « ils ne sont pas tels que la foule les pense »). En effet, dans les écrits d'Épicure, on ne trouve jamais ce cas de figure : outre le fait que l'auteur emploie peu le relatif οἴος, les rares fois où il le fait, il s'en tient à la tournure classique où le terme est en corrélation avec τοιοῦτος, dans la proposition principale précédant la subordonnée (fragments Arrighetti [29.24], [31.20], [34.28], et [72 a 11]). Le philosophe emploie plus souvent l'adjectif οἴος dans l'hellénisme οἴος τε εἶμι, « je suis capable de... » (*Hdt.* 36, 44, 59, 66, 69 ; *M.C.* 6 ; fragments Arrighetti [20.33], [31.11], [31.12], [51.1] et [60.6]).

¹⁹² Voir *infra* p. 165.

lui aussi une prolepse, et fait lui aussi l'objet d'une affirmation sur la certitude de son existence, mais pas sur sa vérité. Au paragraphe 51 de la *Lettre à Hérodote*, après avoir exposé sa théorie des simulacres, Épicure en vient à l'analyse de l'erreur – qui ne fait pas l'objet de la présente étude – qu'il situe dans la ressemblance de formations particulières de simulacres avec « les choses dont nous disons qu'elles sont et qu'elles sont vraies¹⁹³. » L'appréhension proleptique ne porte que sur l'être, l'appréhension sensible lui ajoute la catégorie de vérité¹⁹⁴.

Pour autant, cette analyse rencontre une solide objection : Francesco Adorno soutient qu'il faut bien corriger, dans le paragraphe 39, le τὸ πᾶν ἔστι de la Lettre – cela lui semble d'ailleurs incontestable au point qu'il n'éprouve pas le besoin de le démontrer –, non pas dans le sens de Gassendi, suivi par la plupart des commentateurs, τὸ πᾶν ἔστι σώματα καὶ κενόν (« le tout est corps et vide »), mais dans celui que propose Usener, suivi par Bailey : τὸ πᾶν ἔστι σώματα καὶ τόπος (« le tout est corps et lieu »)¹⁹⁵. Dans la synonymie proposée par le philosophe, à titre de « codicille », pour la notion de vide, se trouvent les termes d'« espace » (*spazio* = χώρα), de « caractère non-tactile » (*intattilità* = ἀναφής) et de « lieu » (*luogo* = τόπος). Adorno démontre que le philosophe emprunte pour son propre compte une double terminologie, physique et aristotélicienne pour rendre compte de l'aspect sensible des corps, qui « existent » en un « lieu », et géométrique et platonicienne, pour assigner à ce lieu le « vide », l'« espace absolu », « lieu de lieu ». Du sensible à l'insensible, il s'agit donc de passer de l'existence à l'être. Le corps sensible et divisible du point de vue de la perception sensible doit trouver son être dans l'indivisible, l'atome : « *Lo stesso corpo, divisibile nel suo 'esistere' (in senso latino), nel suo 'esserci', nel suo 'apparire' (nel suo essere 'fenomeno') e nel suo presentarsi in quanto sensazione, costituito di più elementi corporei ; indivisibile nel suo essere, ossia nel suo essere elemento (atomo) di cui si costituiscono i corpi stessi, e condizione perché siano i corpi dei quali*

¹⁹³ Nous choisissons ici la traduction de J. et M. Bollack, H. Wismann pour sa précision ; celle de D. Delattre a aussi l'intérêt de souligner par les guillemets la traduction des deux mots-clés, *ousi* (« étant ») et *alèthesi* (« vrais »), étroitement coordonnés par *te...kai...* : « avoir la ressemblance avec ce que l'on dit « être » et « être vrai ». La concision de la tournure, que le philosophe n'a visiblement pas employée au hasard, a été reprise par Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, VIII, 9). Mais le Sceptique ne s'intéresse qu'à la question de la vérité de la sensation, et ne la met pas en rapport avec la simple certitude d'existence donnée par la prolepse : « Épicure disait que tous les sensibles sont vrais et existants (ἀληθῆ καὶ ὄντα), car il ne faisait pas de différence entre dire que quelque chose est « vrai » (ἀληθές) et le dire « existant » (ὑπάρχον). Trad. M. Conche, *Épicure, lettres et maximes*, op. cit. p. 29.

¹⁹⁴ On peut ainsi s'expliquer la différence entre l'affirmation proleptique de la *Lettre à Hérodote* (§ 39) – « le tout est » et le début de la *Lettre à Pythoclès* (§ 86) – « le tout est corps et nature intangible » - : dans le deuxième cas, le philosophe ne recourt plus à une prolepse, mais s'appuie sur des vérités physiques démontrées.

¹⁹⁵ F. Adorno, « Epicuro, Epistola a Erodoto... », ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, ...op. cit., p 53-72.

testimonianza è la sensazione » (p. 54). L'être ultime n'est donc ni « l'idée platonicienne », ni « les *onta* de certains platoniciens », « unités numériques et, pour cette raison, indivisibles, incorporelles, et qui n'expliquent pas la génération, le mouvement, mais les *corpi unita (onta atomi)* » (p. 57). Adorno rejette l'idée que le philosophe ait recouru à la primauté des sensations, à la mémoire, à la prolepse, et tout autant à la « mécanique de la connaissance » et à la « 'logique' empirique épicurienne » : « *Conviene, invece, insistere sul passaggio dal sensibile, che testimonia il fatto, a ciò cui si giunge mediante il ragionamento, che testimonia ciò che di diritto è necessario perché vi siano i fatti, il ciò che appare* » (p. 59).¹⁹⁶ Nous partageons les éléments de cette analyse qui nous paraissent essentiels : la pensée des atomes et du vide (ou de l'espace absolu) comme fondement de la réalité sensible des corps et de leur mouvement, dans un rapport de l'être, pris dans un sens non platonicien, à l'existence. Mais nous ne voyons pas pour autant la nécessité de compléter « le tout est » par « corps et lieu », notions qui sont exposées aussitôt après. Précisément, l'affirmation, elle-même absolue, selon laquelle « le tout est » nous place d'emblée dans le domaine de l'être. Le tout ne peut pas être l'objet d'une perception sensible. Cet être du tout, dans l'absolu, objet de la pensée, est conçu par une prolepse, celle de l'indestructibilité, et du caractère inchangé, depuis toujours et pour toujours, du tout semblable à lui-même, qui viennent juste d'être énoncés par Épicure (*Hérodote* 39, 1-3) ; le fait que, selon Adorno, la conception des deux constituants du tout parte d'un constat de *fait* pour en établir le *droit* par *raisonnement* dans l'étude ne retire rien à cette prolepse.

On peut, à titre d'hypothèse et *a contrario*, justifier la leçon τὸ πᾶν ἔστι, « le tout est », par l'assertion stoïcienne, que Diogène Laërce attribue à Chrysippe et Zénon, selon laquelle οὐσίαν δέ φασι τῶν πάντων τῆ πρώτην ὕλην (« Ils disent que la substance de tous les êtres [est] la matière première »)¹⁹⁷ : οὐσία répondrait à ἔστι, τῶν πάντων à τὸ πᾶν. L'*ousia* substantive le verbe être, prédicat du tout pour Épicure. Les stoïciens dénaturent le caractère strictement proleptique du tout épicurien en en faisant une substance. Cette hypothèse trouve une confirmation dans la suite du texte de Diogène : καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη, ἢ τε τῶν πάντων καὶ ἡ

¹⁹⁶ Pour preuve, l'auteur cite alors, p. 61, un extrait du Livre XXV, le *PHerc.* 1056, 5 II (= [34. 14] Arr.), où se trouve ce membre de phrase : « ἄν τε σώματα [θῶ]μεν ἄν τε κα[ὶ] τὸν τ[όπο]ν ». Nous reviendrons sur l'analyse qu'il en donne dans la partie suivante, quand nous aborderons le passage en question.

¹⁹⁷ DL, VII, 150, trad. Richard Goulet, dans *Diogène Laërce, vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de M. O. Goulet, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 878.

τῶν ἐπὶ μέρους, à condition de traduire « elle [= « la matière première », mais aussi bien « la substance »] est désignée de deux façons, soit comme substance, soit comme matière, suivant qu'elle concerne le tout ou la partie »¹⁹⁸ : sans la thèse stoïcienne de l'*ekpurôsis*, qui veut que le tout subsiste dans la conflagration des parties, nous pourrions considérer les deux conceptions comme voisines, voire identiques ; mais le tout épicurien, prolepse, reste une abstraction, qui s'actualise en corps, puis en atomes, et vide, alors que la substance stoïcienne subsiste dans la conflagration comme matière première, ce qui n'est pas le cas de la matière non première : la phrase qui précède ne parle que de ὕλη, et non pas de πρώτη ὕλη. La réalité épicurienne, c'est l'atome et le vide ; la réalité stoïcienne, qui ignore l'atome, c'est la substance. La πρώτη οὐσία stoïcienne substantifie ainsi le πρώτον ἐννόημα épicurien, autre nom de la prolepse, et le rapport entre l'appréhension du tout, dont nous avons le besoin dense, et l'appréhension selon la partie (*Hérodote* 35), fondement pratique du recours à la prolepse, est travesti en un rapport entre la substance et la matière. Nous reviendrons sur le sens de ce détournement stoïcien de la théorie de la prolepse chez Épicure, et ses conséquences pour l'évolution de l'épicurisme, dans la troisième partie.

Renversant la problématique parméniennienne qui niait toute vérité au témoignage des sens, et, conjointement, réduisait l'être au solipsisme de son simple énoncé, Épicure fonde la pensée dans l'être matériel et l'être matériel dans la vie, et rend ainsi pensable le réel à condition d'articuler le général et le particulier, la prolepse du tout de notre expérience vivante avec la vérité des sensations particulières.

¹⁹⁸ Cette leçon suppose que l'on considère isolément le groupe οὐσία τε καὶ ὕλη, apposé entre virgules, plutôt que d'en faire le sujet de καλεῖται, ce qui est d'autant plus concevable que le balancement interne du groupe est repris par celui du groupe suivant, permettant une correspondance des termes deux à deux. Trad. de R. Goulet : « On parle de la substance et de la matière en deux sens : celle de l'univers et celle des êtres particuliers » ; elle présente à nos yeux l'inconvénient d'en rester à une rigoureuse synonymie des deux termes, faisant disparaître les raisons de leur distinction. E. Bréhier (*Les Stoïciens*, 1962, p. 64) propose : « Elle porte deux noms : substance et matière. On distingue la matière de toutes les choses et celle des êtres particuliers ». Cela revient à dissocier οὐσία de τῶν πάντων et à privilégier l'inspiration aristotélicienne de la « matière ».

Démocrite et Épicure : le matérialisme, choix intellectuel ou nécessité pratique ?

- *plénitude de l'être démocritéen ou densité du besoin épicurien de « ce qui est rassemblé » ?*

Nous avons donc proposé de placer le besoin dense de l'appréhension rassemblée (τῆς ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα, § 35) au départ de la recherche de « ce qui est placé sous les sons ». La densité du besoin est constitutive de notre être : nous sommes nous-mêmes « rassemblés », agrégats (*athroisma*) d'atomes au sein de l'agrégat de notre monde ; il serait contradictoire que nous n'éprouvions pas un tel besoin ; le trouble qui manifesterait cette contradiction résiderait dans la contradiction entre notre pensée et notre être, contradiction qui se situe donc sur le plan pratique – une idée que nous trouvons clairement énoncée dans plusieurs passages de l'œuvre d'Épicure¹⁹⁹. Ces deux notions de densité et de rassemblement, ou agrégation, ont une place bien spécifique chez Épicure, qui mérite qu'on s'y arrête.

Les notions de « rassemblé » (*athroos*) et d' « agrégat » (*athroisma*) peuvent être rapidement récapitulées. Elles sont essentiellement présentes dans la *Lettre à Hérodote* – mais s'y rencontrent en abondance : six fois pour *athroos*, cinq pour *athroisma*, et nous les retrouverons, moins fréquemment étant donné le caractère lacunaire du papyrus, mais significativement, dans les fragments du Livre XXV *De la nature* : une fois pour *athroos*, deux pour *athroisma*. On les trouve aussi tout naturellement, puisque les agrégats sont constitutifs de la matière, dans la *Lettre à Pythoclès*, mais bien moins souvent : aux paragraphes 100, 104 et 108. L'emploi philosophique de ces termes n'est pas présent chez les Présocratiques (à part deux occurrences de *athroisma* chez Empédocle, mais le mot n'y a pas de sens philosophique), ni chez Platon, à une exception près²⁰⁰, ni chez Aristote. Le premier emploie *athroisma* essentiellement pour des assemblées humaines ; le second ignore ce mot ; quant à l'adjectif, les deux auteurs en usent dans son sens commun, et ne le substantivent jamais. Épicure a donc fait un choix conscient et assumé. L'*athroisma* est directement dérivé de l'adjectif, en passant par le stade intermédiaire de l'adjectif substantivé : *to athroon* au paragraphe 56, ce qui donne à penser que, dans la logique de la prolepse, la certitude générale

¹⁹⁹ Par exemple, *Lettre à Hérodote*, § 52 et 81, *Lettre à Pythoclès*, § 96, *Maximes Capitales* 22, 24, 37, *De la nature* Livre XXV, fragments 29 et 30.

²⁰⁰ *Théétète*, 157b 9. Le mot est au datif singulier. La discussion conteste l'attitude des « doctes » dissertant sur l'appropriation du langage concernant des « assemblages » d'hommes ou de pierres, d'animaux ou de qualités.

de l'existence des corps comme agrégats dérive de la nécessité de donner corps à la certitude de la réalité de l'agrégation comme phénomène vital. Ce lien entre la qualité de ce qui est agrégé, traduite par l'adjectif, et la notion substantivée d'agrégation est exprimé très clairement au paragraphe 69 de la *Lettre* : s'agissant des « propriétés permanentes » des corps, les *sumbebèkota*, et sachant que sans être distincts des corps, ces propriétés « ont leur mode d'appréhension et de discrimination propres » (traduction de M. Conche pour ἐπιβολὰς μὲν ἔχοντα ἰδίας [...]καὶ διαλήψεις), Épicure précise, au génitif absolu, συμπαρακολουθοῦντος δὲ τοῦ ἀθρόου (« ce qui est rassemblé [ou l'agrégat] les accompagnant ») καὶ οὐθαμῆ ἀποσχιζομένου, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀθρόαν ἔννοϊαν τοῦ σώματος κατηγορίαν εἰληφότος (« et n'en étant jamais séparé, mais recevant sa qualification d'après la notion rassemblée du corps »). Cette traduction personnelle du passage, qui ne cherche pas à éviter les lourdeurs, veut ainsi souligner le lien qui unit les deux occurrences de l'adjectif *athroos*, d'abord substantivé, puis employé comme épithète de l'*ennoia*, la « notion interne », donnée comme synonyme de la prolepse par Diogène Laërce (X 33). Le rassemblé, l'agrégat, ne reçoit son nom de corps (*sôma*) que dans la mesure où une notion proleptique du corps lui en « agrège » les propriétés permanentes. C'est donc grâce à ce mouvement vital vers le rassemblé dont relève la prolepse que les propriétés peuvent à la fois être pensées distinctement et être indissociables des corps dont elles sont les propriétés. Selon la même démarche, quand on passe (§ 70) des propriétés permanentes désormais unis à l'agrégat sous le nom de « corps agrégé » (*athroon sôma*, la notion de corps ajoutant donc clairement les propriétés à la dimension du rassemblement) à l'adjonction non permanente des accidents (*sumptômata*), ceux-ci doivent à leur tour faire l'objet d'un nouveau type d'*epibolè*, à valeur particularisante (voir les occurrences de ἔκαστα dans ces lignes).

Quant à l'emploi adverbial et métaphorique au neutre de l'adjectif πυκνός, dont c'est le seul exemple chez Épicure, il attire notre attention sur les autres occurrences de l'adjectif et sur celles de ses dérivés dans l'œuvre. La polysémie y domine, propre à donner aux opérations mentales leur fondement matériel. Dans la *Lettre à Pythoclès* (§ 88, 103, 105, 115), ainsi que dans les fragments du livre 11 du traité *De la nature* (Arrigh. [26]), exposant les *meteôra*, et du livre 14 (Arrigh. [29]), discutant des thèses des physiciens antérieurs, les mots πυκνός, πυκνώω, πυκνοτής, πύκνωσις et πύκνωμα désignent, sans surprise, tout effet de condensation ou de tassement : c'est l'emploi le plus fréquent. A côté de lui, et de

façon d'autant plus significative, on trouve la nécessaire « ressemblance compacte » (traduction Bollack-Wismann pour τὸ ὁμοειδὲς τοῖς θεωρουμένοις πυκνῶς ἔχουσαν) ou la « similitude étroite » (Delattre) des mondes ou de tout composé avec ce que nous considérons autour de nous (*Hérodote* 73), ce qui traduit davantage la valeur heuristique de la densité de l'expérience qu'on a du vivant que la simple répétition d'expériences donnée comme définition courante de la prolepse (Conche : « du même genre que les choses que nous voyons tous les jours ») ; on trouve aussi au paragraphe 50 de la *Lettre à Hérodote* la définition de la « forme même » (*morphè*) du solide, telle que les simulacres en restituent l'image, qu'il s'agisse de sa forme ou de ses propriétés, comme produite « en conformité avec la succession condensée du simulacre, ou avec ce qu'il en reste » (κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου) : on voit au passage, dans cet exemple qui porte sur les simulacres, comment ceux-ci transforment la succession (ἐξῆς) en continuité par leur seule fonction de densification, unifiant, dans l'image sensible, la forme et ses accidents. La notion de densité, employée dans son sens premier à propos des corps composés, s'applique donc également à leurs simulacres et à la perception sensible. Il ne lui manque plus que de s'appliquer au domaine intellectuel : c'est en effet ce qu'on constate dès le début de la *Lettre à Hérodote* (§ 37) : « En effet, la densité de l'étude qui enserme l'universel dans un cercle continu (τὸ πύκνωμα τῆς συνεχοῦς τῶν ὅλων περιοδείας) ne peut pas ne pas embrasser en elle-même, au moyen de brèves formules, le tout de ce qu'on a également précisé sous son aspect particulier » (Bollack-Wismann) : dans les opérations de l'esprit, la densité n'est plus de l'ordre de la succession, mais se fait continuité, et retrouve ainsi la continuité de la nature. La notion de densité appliquée aux opérations de l'esprit n'est donc pas à proprement parler une métaphore, terme que nous avons employé plus haut par simple commodité, mais résulte de la même activité vitale que les processus physiques ; elle est le fondement de notre unité avec le monde qui nous entoure.

Démocrite a conçu la nécessité de rechercher un tel point de départ matériel, mais nous voudrions montrer qu'il n'est pas parvenu au bout de sa tentative. Plusieurs auteurs ont noté sa préoccupation d'introduire une dimension pratique dans sa pensée. Nous avons, dans le premier chapitre, signalé l'intérêt des travaux de R. Müller sur le sujet. P.-M. Morel souligne de même que Démocrite fait de la catégorie du besoin, *chreia*, « le premier instructeur des hommes et le véritable moteur de la découverte du langage et de l'invention des techniques ». Il rappelle aussi que, selon Démocrite (DK 68 B 33), l'éducation qui en résulte « transforme

l'homme (*metarusmoi*) et, en le transformant, produit une nature (*phusiopoiei*) »²⁰¹. A. Hourcade insiste sur cette activité transformatrice et souligne en quoi elle éclaire la question de la responsabilité chez Démocrite²⁰², ce qui relativise considérablement les analyses longtemps soutenues sur le nécessitarisme du philosophe. Pourtant, cela ne suffit pas, semble-t-il, à effacer totalement la frontière qui sépare les deux atomistes. Pourquoi ?

Démocrite crée de toutes pièces le mot *den* (= « quelque chose »), à partir de *mèden*, « rien », que l'on est tenté d'opposer au *esti* (« il est ») et au *mè einai* (« le non-être ») de Parménide. Ce faisant, il semble ouvrir la voie épicurienne de l'introduction de la matière comme objet de la pensée. Mais, si l'on en croit les témoignages postérieurs, les choses sont plus complexes : selon certains auteurs, il assimile le *den* aux atomes et le *mèden* au vide ; selon d'autres, il assimile le plein (*to plères*) à ce qui est (*on*), le vide à ce qui n'est pas (*ouk on*). On peut ainsi rapprocher ces deux équations en un tableau :

| | |
|-------------------|-----------------|
| <i>den</i> | <i>mèden</i> |
| <i>hai atomoi</i> | <i>to kenon</i> |
| <i>to plères</i> | <i>to kenon</i> |
| <i>on</i> | <i>ouk on</i> |

La dernière ligne reste d'inspiration parménidienne et donne à penser, par le jeu des équivalences du vide, assimilé aussi bien au rien (*mèden*) qu'à ce qui n'est pas (*ouk on*), que le vide relève contradictoirement à la fois du non-être (*to mè on*, à rapprocher du participe non substantivé *ouk on*), et de l'être, car le vide existe au même titre que l'atome ou le *den*, seules réalités vraies aux yeux du philosophe. S'il faut attribuer cette contradiction à des divergences d'interprétation chez les commentateurs, on peut émettre l'hypothèse que Démocrite lui-même n'avait pas clairement tranché la question. La rupture avec l'éléatisme ne serait pas nettement assumée. Apparenté au rien, le vide relève d'une approche matérialiste ; assimilé au non-être, il reste tributaire de la langue²⁰³.

²⁰¹ P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, op. cit., p. 82.

²⁰² A. Hourcade, « Transformation de l'âme et moralité chez Démocrite et Épicure », *Philosophie Antique*, 7, 2007. L'auteur pense que, selon Épicure dans le Livre XXV ([34.30] Arr.), Démocrite se serait ignoré lui-même dans son déterminisme atomistique, puisqu'il considère par ailleurs que l'éducation transforme l'âme et que le spectacle de l'acte exemplaire, véhiculé par les simulacres, peut tourner l'âme vers la belle action.

²⁰³ David Furley (*Two Studies...*, op. cit., t.I, p. 80) relève, à propos de Leucippe, cette citation du *De generatione et corruptione* (A 8, 324 b-325 a) où Aristote souligne les attaches éléatiques du philosophe sur la question du vide. Voici sa traduction anglaise du texte grec : « *He concedes to those who maintain the One that there would*

Mais le plus important n'est peut-être pas là. Le *den* démocritéen affirme la nécessité de placer la réalité matérielle à la base de la réflexion. Le « plein », *to plères*, semble confirmer cette intention, mais reste, lui aussi, empreint d'éléatisme : Parménide avait déjà défini le « (il) est » comme « tout entier plein d'être (πάν ἔμπλεόν ἐστὶν ἔόντος) ». Épicure, pour donner la dimension matérielle de l'objet de sa pensée, emploie quant à lui, nous l'avons vu, le terme d'*athroos* : « rassemblé », qu'il substantive en *to athroon*, « le rassemblé, l'agrégat ». Pourquoi ce terme ? En quoi doit-on le distinguer du *plères* ? « Le rassemblé » est configuré par le caractère « dense » (*puknon*) du besoin qu'on en éprouve : τῆς ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα. Il n'est pas déterminé par une considération purement intellectuelle du philosophe, mais par une nécessité pratique collectivement éprouvée ; cette nécessité elle-même est le besoin vital, sans cesse à l'œuvre, que le vivant se rassemble et ainsi constitue son unité. Cette unité est unité d'une pluralité, bien différente de la plénitude de l'être atomique de Parménide et de Démocrite. La différence fondamentale qui continue de séparer Épicure de Démocrite réside donc dans la nature pratique de la pensée qui se donne l'être matériel pour objet. La démarche de Démocrite reste spéculative. C'est pour cette raison que l'Abdéritain semble hésiter entre deux conceptions des atomes et du vide : des réalités corporelles ou des réalités purement logiques – reste d'éléatisme –. Annie Hourcade rappelle que « le terme de *compact*, *ναστιά*, [...] désignant les atomes et pouvant, comme le fait remarquer Galien (DK 68A46), faire référence à une sorte de pain ou de pâtisserie lourde, incite également à considérer l'atome comme une entité matérielle et ce, par analogie avec un élément du sensible. » Mais l'auteur ajoute : « Il est vrai cependant que Démocrite intitula un de ses écrits *Περὶ ἀλόγων γραμμῶν καὶ ναστῶν* (DK 68B11p). Cet emploi invite à considérer que le terme *ναστιά* désigne le « solide », la figure géométrique en trois dimensions de nature abstraite, au même titre que les formes mathématiques, que la ligne ou le point. On se trouve, de fait, en face ici d'un des aspects en apparence contradictoires des thèses démocritéennes. Un même terme, à savoir *compact*, se trouve doté d'une signification double, semblant correspondre à deux orientations divergentes de la pensée. » Dans un premier sens, il y aurait « un rapport analogique entre les phénomènes et les atomes [...], ce qui pourrait laisser supposer que l'être n'est pas différent des phénomènes, autorisant en

*be no motion without void, and says that what is void is not-being, and that no part of what is is not being – for what is in the strict sense is wholly and fully being. » : ...τό τε κενὸν μὴ ὄν καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησὶν εἶναι· τὸ γὰρ κυρίως ὄν παμ-πλήρες ὄν. On peut y ajouter cet extrait de la *Physique*, I, 1, 188a 22 (DK A 45, traduction de Jean-Paul Dumont), concernant Démocrite : « Démocrite dit que l'étendu existe, ainsi que le vide, le premier étant l'être, le second le non-être ».*

conséquence une démarche empirique d'investigation du réel, afin de découvrir les principes premiers. En revanche, le second sens semble autoriser à voir dans l'atomisme une approche plus idéaliste, les atomes étant essentiellement accessibles par la raison. » De même, le mot « idée » se place entre « la représentation phénoménale » des atomes de l'âme ou du monde et la figure abstraite. « Selon cette conception, l'*idée* démocratéenne se distingue à peine de l'*idée* platonicienne et c'est à bon droit que l'on associe Démocrite et Platon. »²⁰⁴.

- *La langue : fondement naturel ou convention ?*

Mais la question essentielle reste de savoir si Démocrite conçoit une théorie du même type que celle de la prolepse, sachant que, de notre point de vue, cette théorie est au cœur de la dimension pratique du matérialisme épicurien. La comparaison des deux approches nous permettra de mieux appréhender l'originalité et l'importance de la prolepse. Il s'agit de réfléchir sur ce que Démocrite dit de la notion de vérité dans le rapport entre les différents aspects de la pensée et les mots et dans le rapport entre les mots et les choses.

A la différence de la démarche que nous avons adoptée pour aborder Épicure – le choix de ne nous fonder que sur ses écrits – nous sommes obligé, dans le cas de Démocrite, de nous référer abondamment à ses commentateurs, quand bien même les textes peuvent nous donner une vision parcellaire, voire contradictoire, de sa pensée. On peut ainsi s'interroger sur la façon dont il faut articuler deux types d'affirmations en conflit. D'un côté, Galien cite

²⁰⁴ A. Hourcade, *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine*, Cahiers de philosophie ancienne n°21, 2009, p. 62-64. Selon P.-M. Morel, *Atome et nécessité*, *op. cit.* p. 51-52 : « Démocrite concevait l'atome comme une unité indivisible, non seulement physiquement, mais aussi théoriquement ou géométriquement : chaque atome est une *idea*, c'est-à-dire, non pas une idée au sens platonicien du terme, mais une forme et une entité dont la détermination géométrique (sphère, cube, cône, etc.) est ultime et indivisible. Nous devons donc nous efforcer de concevoir l'indivisibilité de l'atome démocratéen non seulement comme une résistance absolue à la fragmentation matérielle, mais encore comme une propriété essentielle de toute structure géométrique ultime. Pour y parvenir, nous devons admettre deux choses : a) l'atome est à la fois forme et matière ; b) l'univers atomique n'est pas meublé de points matériels indistincts mais de polyèdres de toutes formes. » D. Furley (*Two Studies...op. cit.*, I, p. 94) observe que «*neither Democritus nor Aristotle made any distinction between physical and theoretical divisibility. Just as Aristotle thought his own theory of continuity held good at the physical level as well as the theoretical level, so Democritus thought of his indivisible magnitudes as being theoretically as well as physically indivisible*». Dans une autre étude, «*Democritus and Epicurus on sensible qualities*», *Passions & Perceptions*, 1993, p. 72-94, Furley montre comment Démocrite arrive à concilier la vérité des atomes et du vide avec les sensations, qui articulent une certaine combinaison atomique dans le sensible avec un état perceptif, mais sans que les sensations renvoient à autre chose que les *pathè*, alors qu'Épicure attribue les qualités perçues, par-delà les *eidôla*, aux objets extérieurs (p. 84 et 93). Alors que l'ontologie de Démocrite est «*comparatively clear*», son épistémologie ne l'est pas. Furley en déduit une contradiction entre «*a theory that linked atomic shapes and dispositions with particular perceptions*» et ses «*sceptical comments about the worthlessness of human perception*. » Il en conclut : «*We might link Democritus with Parmenides in this respect* » (p. 94).

Démocrite : « On considère (νομίζεται), parmi les hommes (παρὰ τοῖς ἀνθρώποις), que quelque chose est blanc, noir, doux, amer et ainsi de suite, alors que selon la vérité (κατὰ τὴν ἀλήθειαν) tout n'est que *den* et *mèden* ; car c'est ainsi qu'il s'exprimait, appelant *den* les atomes et *mèden* le vide »²⁰⁵. D'un autre, Jean Philopon pense restituer son point de vue en affirmant : « Il disait ouvertement que le vrai (*to alèthes*) et l'apparence phénoménale (*to phainomenon*) sont la même chose et qu'il n'y a aucune différence entre la vérité et ce que la sensation fait apparaître (τὸ τῆ ἀισθήσει φαινόμενον), mais que ce qui apparaît à chacun et cette opinion (καὶ τὸ δοκοῦν τοῦτο) sont également vrais, comme le dit aussi Protagoras. » Jean Philopon ajoute cependant une considération qui, à la supposer fidèle à la pensée de Démocrite, peut résoudre la contradiction : « [...] sachant que, du moins selon le discours droit (κατὰ γὰρ τὸν ὀρθὸν λόγον), ils diffèrent, la sensation et la représentation (τῆς φαντασίας) portant sur l'apparence, tandis que l'esprit (τοῦ δὲ νοῦ) porte sur la vérité ». Il crée alors une nouvelle répartition des rôles : « ainsi donc, si l'esprit concerne la vérité, l'âme (*psuchè*) l'apparence, si le vrai est la même chose que l'apparence, comme le croit Démocrite, et que l'esprit ait un rapport avec l'âme, si donc c'est la même chose que l'apparence et le vrai, l'esprit lui aussi est alors la même chose que l'âme. »²⁰⁶ Au début de son raisonnement, le commentateur remarquait que Démocrite, Anaxagore, Archélaos et d'autres encore avaient affirmé l'identité de l'esprit et de l'âme, en partant de l'observation que le *noûs* meut le tout et que la *psuchè* aussi est dotée du mouvement. S'étonnant alors que dans d'autres passages ces philosophes aient nié une telle identité, il ajoutait que Démocrite avait dépassé cette négation par le raisonnement que nous venons d'exposer²⁰⁷. La question est d'autant plus troublante que selon le fragment suivant (114)²⁰⁸, tiré de Sextus Empiricus, Démocrite, comme Platon, aurait contesté l'identité de la

²⁰⁵ DK frag. 49 : Galien, *De elementa secundum Hippocratem*, I, 2. νομίζεται μὲν τι παρὰ τοῖς ἀνθρώποις λευκὸν τε εἶναι καὶ μέλαν καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν καὶ τᾶλλα πάντα τὰ τοιαῦτα, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δὲν καὶ μηδὲν ἐστὶ τὰ πάντα. καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτ' εἶρηκεν αὐτός, «δέν» μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων, «μηδέν» δὲ τὸ κενόν.

²⁰⁶ DK frag. 113 : Jean Philopon, *De anima*, 71, commentant le *De anima* d'Aristote, 404 a 25 : ἀντικρυς γὰρ εἶπεν ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον ταῦτόν ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ τῆ ἀισθήσει φαινόμενον, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἐκάστωι καὶ τὸ δοκοῦν τοῦτο καὶ εἶναι ἀληθές, ὡσπερ καὶ Πρωταγόρας ἔλεγε, οὐκοῦν καὶ ἐναλλάξ ὡς τὸ φαινόμενον πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὕτως ὁ νοῦς πρὸς τὴν ψυχὴν. εἰ τοίνυν ταῦτόν τὸ φαινόμενον καὶ τὸ ἀληθές, καὶ ὁ νοῦς ἄρα καὶ ἡ ψυχὴ ταῦτόν.

²⁰⁷ DK, frag. 113 : début du fragment : εἰ νοῦν ἔλεγον κινήσαι τὸ πᾶν, πόθεν ὅτι καὶ ψυχῆ τὴν κίνησιν οἰκεῖον εἶναι ἔλεγον; ναί, φησί· ταῦτόν γὰρ ὑπελάμβανον εἶναι ψυχὴν καὶ νοῦν, ὡσπερ καὶ Δημόκριτος· ἔχομεν οὖν τοῦτο ἐναργῶς παρ' αὐτῶν εἰρημένον ὅτι ταῦτόν νοῦς καὶ ψυχὴ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἐκ συλλογισμοῦ τοῦτο κατασκευάζει. ὁ μὲν γὰρ Δημόκριτος, φησί, καὶ πρόδηλός ἐστι τοῦτο βουλόμενος·

²⁰⁸ DK, frag. 114 : Sext. VII 389 : πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ ἔστιν εἶποι τις ἀληθὴ διὰ τὴν περιτροπήν, καθὼς ὁ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρῳ ἐδίδασκον. εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθής, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθὴ κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθὴ γενήσεται ψεῦδος.

vérité (objet de l'esprit) et du phénomène (objet de l'âme) chez Protagoras. On peut en outre se demander ce que Démocrite entend par l'esprit, *noûs*, étant donné que Jean Philopon, dans les lignes qui précèdent, l'a rapproché d'Anaxagore, et comment il définit le « discours droit ». On a peine à croire que le *noûs* de Démocrite meuve le tout, sachant que selon l'atomiste l'univers tire son origine du hasard, mais on peut observer que la nécessité qui prend le relais du hasard aussitôt l'univers formé peut s'exposer rationnellement et prendre par conséquent la forme du *noûs* qui la conçoit. Ne suivant ni la voie d'Anaxagore ni, jusqu'au bout du moins, celle de Protagoras, Démocrite peut très bien avoir considéré qu'un « discours droit », portant sur le caractère nécessaire de la vérité (proche, en cela encore, de Parménide) est l'affaire de l'esprit et comprend en lui-même, comme sa puissance, les vérités sensibles propres à chaque âme particulière. Le *noûs* serait un discours général, ayant pour objet la vérité (*alètheia*), l'authentique (ce qui est *eteèi*), quand l'âme individuelle se cantonne aux apparences et aux opinions. Le discours droit aurait ainsi le rôle d'articuler les deux plans. Même si la terminologie semble très empreinte d'aristotélisme, elle n'est peut-être pas tellement éloignée de la pensée de Démocrite, qui partageait le relativisme de Protagoras mais n'en restait pas à un phénoménisme stérile. Annie Hourcade rappelle l'opposition démocritéenne entre connaissance sensible, « bâtarde » et connaissance issue de l'intellect, « légitime », et conclut : « Le même est adapté au même : la connaissance bâtarde ne rend pas fidèlement compte de la nature mais est adaptée aux phénomènes, la connaissance rationnelle est adaptée aux principes premiers et prend le relais de la sensation²⁰⁹. »

Dès lors, le philosophe selon Démocrite joue un rôle essentiel : les yeux fixés sur l'*orthos logos*, il tient une place active dans la cité, où il éclaire les esprits. Et puisqu'il s'agit de redresser le discours, il faut corriger la langue. Celle-ci étant pure convention, *nomos* – que Démocrite rapproche de *nomizein*, « penser, croire », il faut remplacer les mauvaises conventions linguistiques par les droites. L'atomiste distingue quatre relations inadéquates (*epicheirèmata*) des mots aux choses : l'homonymie, un même mot pouvant désigner plusieurs choses ; la « polyonymie », plusieurs mots désignant la même chose ; la métonymie, une même chose pouvant changer de nom ; et enfin la « nonymie » ou ellipse, au sens de l'absence de mot désignant une chose²¹⁰. L'effort du philosophe porte alors sur la

²⁰⁹ *Atomisme et sophistique, op. cit.* p. 80.

²¹⁰ DK, frag. 26 : Proclus, *In Cratylum*, 16. 3. Remarquons que Démocrite se montre très fidèle sur ce point à Parménide : ἐτέη rappelle le ἐτήτυμον εἶναι qui désigne l'être chez le philosophe d'Élée ; ce dernier

création de mots, dont le *den* est le plus connu. Nous avons également évoqué *eteði*, et l'adjectif correspondant *eteon* – il n'est pas inutile de se rappeler que ces mots sont du même radical que l'« étymologie ». Ces deux mots sont présentés comme synonymes de « en vérité » et « vrai », mais y ajoutent, semble-t-il, une nuance d'authenticité par retour aux sources. Sachant que, dans les fragments dont nous disposons, ils portent sur l'atome et le vide, seules natures *véritables*, ils peuvent donner à penser que, dans un contexte linguistique où règne la convention, ces mots créés par le philosophe sont paradoxalement les seuls à exister par nature. N'étant d'ailleurs pas créés *ex nihilo*, mais ayant toujours une forme de rapport étymologique avec des radicaux existants, ils indiquent également à leur façon qu'il n'y a pas de barrière infranchissable entre le *noûs* qui les conçoit et la *psuchè* tournée vers les réalités sensibles. C'est par exemple le cas de νομιστί, « par convention », sur le radical de νόμος. Démocrite forme de même διαθήγη sur θιγγάνω, δόξις sur δόξα. Il se tourne aussi vers des mots rares, comme εὔεστώ, ναστός, synonyme de πλήρης, ou archaisants, comme ῥυσμός, νόνυμος. On est tout de même en droit de se demander en quoi ce travail sur les mots change radicalement la façon de penser et tourne l'esprit vers la vérité. Démocrite, les commentateurs le rappellent justement, fonde tout sur l'éducation. On peut supposer qu'il y accorde une place privilégiée au philosophe comme instructeur des hommes.

On mesure dès lors plus clairement la différence qui sépare ce rapport du philosophe à la langue, à la vérité et aux hommes, de la conception épicurienne de la prolepse. Il suffit de prendre l'exemple de ναστός : déjà présent chez Leucippe, sans doute emprunté à Hippocrate, formé sur le verbe archaisant et rare νάσσω, « presser, fouler / emplir, bourrer », il sert de synonyme plus précis à l'adjectif « plein » pour désigner l'atome, que nous avons commenté plus haut. Galien, citant le mot, signale qu'il n'est pas habituel chez les Grecs²¹¹. Épicure ne reprend pas le mot, mais, significativement, déplace la notion vers la « densité » du besoin que nous éprouvons de l'appréhension rassemblée. « Dense » se dit πυκνός en grec : le mot est parfaitement classique. Dans sa perspective pratique, Épicure place, nous l'avons vu, la densité dans le besoin de la prolepse du rassemblement ; et, comme cette expérience pratique est universellement partagée, il n'éprouve pas la nécessité de produire un mot

précise au vers précédent que la voie du non-être est ἀνόητον ἀνόνημον, selon une terminologie dont s'inspire Démocrite.

²¹¹ DK A 46 : « Que signifie l'expression « fort compact » ? Je ne le sais pas très bien, parce que les Grecs n'ont pas l'habitude d'employer ce mot dans un tel contexte, car ils appelaient « compact » une sorte de pain ; mais, que je sache, ce nom ne désigne rien d'autre. Mais il me semble qu'Archigène lui-même [...] emploie le terme de « compact » à la place de « plein ». (*Des éléments selon Hippocrate*, VIII, 931.)

nouveau. La densité du besoin n'est pas, rappelons-le, étrangère au caractère rassemblé de l'appréhension et de la prolepse du tout en laquelle elle se configure. Or précisément le rassemblé (*to athroon*), l'agrégat (*to athroisma*), récupère une partie du sens compris dans le *naston*, en tant qu'il implique qu'on a pressé, serré des éléments pour en faire un tout. Par conséquent, à la place d'une affirmation dogmatique à prétention scientifique, celle du *naston*, Épicure pose une réalité, l'*athroon*, à partir d'un besoin pratique dense, *puknon*.

Le débat traditionnel chez les Grecs entre nature et convention dans l'origine des langues prend donc une dimension précise dans le rapport qui oppose Épicure à Démocrite, car il intègre, chez Épicure, la dimension particulière de la prolepse, qui n'a pas son équivalent chez l'Abdérain. Pour ce dernier, nous l'avons vu, les mots existent par convention, νόμος, νομιστί ou θέσει. Pour Épicure, leur origine est naturelle – et réside précisément dans la prolepse que nous dicte le besoin dense²¹². C'est ainsi le besoin vital de plénitude qui nous amène à concevoir l'atome solide, donc indivisible.

On peut essayer de mieux cerner à partir du seul texte de la *Lettre à Hérodote* quel rapport établit la prolepse entre la pensée et la langue. Nous avons vu plus haut que le philosophe vient de dire qu'« il faut (δεῖ) d'abord (πρῶτον) avoir saisi (εἰληφέναι) ce qui est placé sous les sons » (§ 37). Un peu plus loin, au début du paragraphe 38, il précise : « car il est nécessaire (ἀνάγκη γάρ) que soit vu (βλέπεσθαι) le premier objet de pensée selon chaque son » (τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ'ἕκαστον φθόγγον). *Le prôton ennoëma* (§ 38) reprend visiblement l'adverbe *prôton* employé quelques lignes plus haut (§ 37). Quelle corrélation Épicure veut-il établir par là ? La pensée n'est pas première ; elle est toujours précédée de la simple saisie déjà accomplie (le parfait εἰληφέναι) d'un contenu qui lui est préexistant, l'*en-noëma*. De même, la méthode que se fixe (δεῖ, § 37) le philosophe n'est pas le fruit d'une réflexion ni d'un choix : elle s'impose comme une nécessité naturelle (ἀνάγκη, § 38). Elle n'est pas une option philosophique mais une nécessité universelle, éprouvée par tous : nous existons avant de penser, et cette existence se manifeste dans nos besoins à travers les sons que nous articulons. Le contenu de pensée n'est pas la pensée pure, mais l'objet qui détermine cette pensée et lui préexiste. La prolepse n'est pourtant ni une idée innée, comme

²¹² Selon Long et Sedley, « "Les choses qui sont sous-jacentes aux mots" sont presque certainement [...] les "préconceptions" – c'est-à-dire des concepts universels des choses, formés de manière empirique. La préconception remplace la dialectique de la définition, qui pour Épicure risque d'être un exercice exclusivement linguistique, isolé de ses objets réels. » (*Les philosophes hellénistiques, op. cit.* I, p. 209).

le suppose Cicéron, ni l'anticipation d'un contenu sensible, fondée sur l'expérience et soumise à confirmation ou infirmation. Examinons ces deux points.

Malgré son caractère naturel, elle n'est pas une idée innée, car elle serait alors une sorte de réminiscence associant mystérieusement un nom à une chose, sans pouvoir pour autant s'adosser à l'idéalisme platonicien : son caractère collectif ne pourrait pas être attribué à l'âme du monde à laquelle a part l'âme individuelle selon Platon.

Elle n'est pas davantage l'anticipation d'un contenu sensible, comme dans les exemples donnés par Diogène Laërce (X 33) : – est-ce un cheval ou un bœuf ? ce que je vois là-bas est-il un homme ? – car cela n'expliquerait pas non plus que tout le monde partage la même prolepse : l'expérience à laquelle elle renvoie n'est pas d'ordre sensible, concret, immédiat, individuel, mais d'ordre pratique, collectif.

Ces deux hypothèses, en outre, reviendraient à ignorer son caractère de nécessité, soit par le caractère gratuit de la spéculation sur les idées innées, soit par le caractère contingent des expériences sensibles. Que faut-il alors penser de ces objets de pensée placés sous les sons, et de ces sons eux-mêmes ?

Vers la fin de la lettre (§ 75-76), le philosophe nous livre de précieuses informations sur la formation de la langue, étroitement liée à la prolepse. Désirant suivre pas à pas la démonstration d'Épicure, nous faisons le choix de ne pas nous référer pour le moment à ces passages, sur lesquels nous reviendrons au chapitre suivant. Nous serons alors amené à nous interroger sur la validité des présentes analyses en faisant fond sur ces nouvelles données. Pour le moment, nous disposons de peu d'indices, mais leur rareté même est la condition de la concentration conceptuelle de la prolepse. « Ce qui est placé sous les sons » et « le premier objet de pensée » sont des expressions qui ont déjà de quoi susciter en nous quelques réflexions et rappeler de simples évidences. Remarquons d'abord le caractère collectif de l'expérience en question : c'est le même contenu que toute une communauté d'individus reconnaîtra à un même son, « à chaque son » (καθ'ἑκαστον φθόγγον). Cela entraîne une conséquence importante : s'il y a accord général sur le contenu à donner à ce son, le caractère général d'un contenu de pensée est fixé par le caractère général de la communauté qui le pense, et non pas premièrement par les exigences logiques du raisonnement. Pas de généralité de l'objet pensé sans généralité du sujet collectif qui le pense. Or seule une expérience vitale, partagée par tous, peut expliquer une telle communauté de pensée, capable d'identifier

l'affection sensible individuelle d'un son à toutes les autres affections éprouvées dans les mêmes circonstances au sein de la communauté. S'il ne s'agissait, derrière le *prôton ennoèma*, que d'une affection individuelle, provoquée par un objet extérieur, nous resterions dans la problématique démocritéenne : toute sensation ainsi éprouvée et manifestée serait vraie, mais seulement pour celui qui l'éprouve. Or rien ne permet d'affirmer que le *prôton ennoèma* serait provoqué par un objet extérieur ; on doit au contraire penser qu'il est relatif à une expérience vitale interne, telle que le besoin évoqué plus haut, que tout le monde éprouve semblablement puisqu'il renvoie à notre être objectif, à notre réalité vivante antérieure à notre conscience. La prolepse est donc au cœur de notre réalité pratique ; elle a une portée pratique et une dimension collective, et se manifeste dans la communauté linguistique. Comme Platon, Épicure veut fixer un point de départ absolu à ses recherches, afin de ne pas « démontrer à l'infini » (ἡμῖν εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν, §37) ou voir sa démonstration s'enliser dans les « sons vides » (εἰς κενοὺς φθόγγους). Et, d'une certaine façon, on peut dire que, comme Platon, il ne veut pas non plus se laisser emprisonner dans le caractère particulier de toute expérience sensible. Mais à la différence de Platon, ce n'est pas par la voie de l'abstraction des Idées qu'il cherche à échapper à cette particularité : la généralité remplace l'abstraction et se fonde sur le caractère général de l'expérience vitale ; conjointement, l'activité pratique se substitue à la recherche spéculative.

Il en résulte une conséquence considérable pour la formation de la langue et de la pensée. Platon concédait bien un certain rôle aux opinions droites ou vraies (*orthai / alètheis doxai*), mais il les cantonnait dans l'action, dans la vie pratique, par exemple dans la vie publique, où elles permettent de discerner une vertu qui ne fait pas l'objet d'un enseignement²¹³. Pour le reste, la science faisait pour lui, à travers la dialectique, l'objet d'une recherche, *zètèsis*, plus sérieuse ; en dehors de ces deux voies la réflexion était vouée à l'aporie. Épicure situe toute la pensée dans cette vie pratique dont se défiait Platon, et pose donc autrement le rapport entre *doxa*, *zètèsis* et *aporia*.²¹⁴ Il nous faut pour tenter d'interpréter ce rapport, reprendre le texte exact de tout le passage situé entre la fin du paragraphe 37 et le début du paragraphe 38, où la langue du philosophe joue subtilement sur des effets de reprise, de symétrie ou de rupture de symétrie qui appellent toute l'attention du lecteur.

²¹³ *Ménon*, 97-99.

²¹⁴ Parmi les différentes définitions de la prolepse données par Diogène Laërce (X 33) figure la *doxa orthè*. Si l'authenticité du témoignage du doxographe est globalement sujette à caution, cette définition-là, même empruntée à Platon, semble pouvoir être imputée à Épicure.

37 : Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις,
 ὧ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα
 ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες
 ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν <ἦ> εἰς ἄπειρον
 ἀποδεικνύουσιν ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν.
 38 : ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ'ἑκαστον φθόγγον
 βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔξομεν
 τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ'ὃ
 ἀνάξομεν.

37 : « Il faut donc d'abord, Hérodote, avoir saisi ce qui est placé sous les sons, afin que nous ayons de quoi distinguer les objets d'opinion, de recherche ou d'aporie en les y rapportant, et que tout ne soit pas indistinct à l'infini quand nous démontrons, ou que nous n'ayons des sons vides :

38 : car il est nécessaire que soit perçu le premier contenu de pensée dans chaque son, et qu'il n'ait pas besoin d'un supplément de démonstration, s'il est vrai que nous devons avoir à quoi rapporter l'objet de recherche ou d'aporie et d'opinion. »

Rappelons au préalable que le premier paragraphe présente, avec « il faut », la méthode, la marche à suivre que se fixe le philosophe, tandis que le second expose la « nécessité » naturelle et antérieure sur laquelle il fonde ce choix. Le premier se fixe un but (« afin que... ») alors que le second renvoie à une cause évidente (« s'il est vrai que... »). Nous pouvons relever un certain nombre d'indices qu'il nous faudra interpréter : pourquoi, par exemple, dans le deuxième paragraphe, l'ordre des notions d'opinion, recherche et aporie est-il modifié ? pourquoi les mots n'y sont-ils pas coordonnés de la même façon ? pourquoi passe-t-on d'une série de trois mots au pluriel à une série au singulier ? A ces indices on peut ajouter des remarques suivantes : les « sons » au pluriel du premier paragraphe deviennent, distributivement, « chaque son » dans le second ; quand le besoin (δεῖ) du premier paragraphe se fait nécessité (ἀνάγκη) dans le second, cela entraîne l'éviction d'un « besoin supplémentaire » (προσ-δεῖσθαι) de démonstration. Enfin, la présence de ἐπικρίνειν (distinguer) et ἄκριτα (indistinct(s)) dans le paragraphe 37 livre une première clé : ce paragraphe relatif à la méthode choisie fait de la prolepse un *critère* – un moyen de distinguer, tandis que le paragraphe suivant fonde la légitimité de ce critère sur la nécessité vivante.

Considérons d'abord cette nécessité vivante exprimée dans le deuxième passage. En coordonnant par καί (« et ») l'objet d'opinion (<τὸ> δοξαζόμενον), aux deux autres termes, « l'objet de recherche ou d'aporie » (τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον), la phrase le « factorise », en fait une notion commune englobant les deux autres. Tout se donne à opiner, c'est-à-dire à confronter un point de vue, une réaction, un affect à ceux des autres

membres de la communauté humaine. Et dans cet échange, le tri se fait immédiatement et sans besoin de démonstration supplémentaire, entre ce que l'on s'accorde à rechercher et la piste qui doit être abandonnée, car – peut-on le supposer – elle ne fait pas l'unanimité ou – selon une réflexion fréquente chez Épicure – elle conduit à une contradiction. Cette nécessité s'exprime sous la forme la plus générale qui soit, ce qui explique l'emploi des participes substantivés au singulier.

Prenons maintenant la méthode que le philosophe propose à son élève – et, à travers lui, à toute l'humanité – de se fixer consciemment, volontairement. Il s'agit de parvenir à se guider dans les cas particuliers de la vie, énoncés au pluriel. La vie se livre dans sa diversité anarchique, de façon indistincte (*akrita*), et nous confronte pêle-mêle, de façon indifférenciée, aux *doxazomena*, ou aux *zètoumena*, ou aux *aporoumena*. La méthode consistera donc à distinguer (*epikrinein*), à faire jouer le critère de la prolepse en surmontant la dispersion, en classifiant et en hiérarchisant selon la nécessité, en subordonnant l'opposition entre recherche et aporie à la catégorie globale de l'opinion. Au contraire de Platon qui réserve l'activité de la *doxa* à la sphère d'une vie publique se contentant de la sagesse pratique (en attendant le règne du philosophe de la *République*), Épicure fait du *doxazein*, au cœur de la vie pratique, l'activité centrale sur laquelle se fondera toute certitude.

On peut cependant s'interroger sur la façon dont Épicure passe du devoir fixé par le philosophe à la nécessité naturelle fondatrice. Pourquoi faut-il distinguer deux « temps », celui du *dei* et celui de l'*anankè* ? Si l'échange nécessaire du *doxazein* est naturel et premier, pourquoi ne s'impose-t-il pas sans le détour méthodologique fixé comme un devoir ? Il serait en fait impossible et incompréhensible qu'il en soit ainsi. Car alors cela reviendrait à considérer que nous suivrions spontanément et passivement les messages d'une nature individuelle, ce qu'une vision habituelle des problématiques hellénistiques résume par la formule : « suivre la nature qui est en nous ». Or, si notre analyse du *prôton ennoëma* est juste, il ne s'agit pas d'une nature individuelle présente en nous, qui s'adresserait à nous, et dont nous recevriions passivement les messages, mais de sons qui sont échangés entre humains et dont le contenu est collectivement fixé et identifié sur la base d'une expérience vitale commune – telle serait du moins la conception épicurienne de l'origine naturelle du langage, la dimension sociale relevant aussi de la nature. Nous sommes toujours engagés *a priori* dans le particulier de notre existence individuelle : à chaque fois, en saisissant ce qui est placé sous les sons, nous ressaisissons notre être social. Cela se réfléchit dans le rapport entre *dei* et

anankè : l'*anankè*, la nécessité vivante pratique (qui s'oppose à la nécessité intellectuelle) ne débouche pas forcément sur son acceptation intellectuelle (*dei*). On peut faire le choix – erroné – de ne pas s'y soumettre. Par conséquent, nous serions plutôt enclin à considérer qu'il s'agit là pour le philosophe de ressaisir à tout moment cette nature collective fondée sur le besoin dense de l'appréhension rassemblée. Pourquoi cette nécessité d'une ressaisie constante ? Parce que, nous dit Épicure dès le début de la *Lettre* (§35), dans le caractère contingent de l'existence, nous éprouvons, « non semblablement » (οὐχ ὁμοίως, § 35), un autre besoin, celui de l'appréhension « particulière », *kata meros*. Il semble bien que par « non semblablement » - plutôt que « différemment » - il faille entendre « d'une façon non dense » ou « moins dense », moins vitale. Chaque circonstance de l'existence se vit dans la dispersion et la pluralité des *doxazomena*, des *zètoumena* et des *aporoumena*, et réclame l'activité de la prolepse qui nous ramène à l'unification du *doxazomenon* et à la distinction, en son sein, entre ce qui vaut la peine d'être recherché et ce qui ne conduit à rien. Le besoin de l'appréhension particulière renvoie au besoin plus fondamental, mais non pas foncièrement différent, de l'appréhension rassemblée. Nous dirions, en usant d'une terminologie moderne, que la vie humaine ne se passe pas d'être consciente d'elle-même et que cette conscience traduit mieux, aux yeux des Anciens, ce que nous plaçons, nous, sous la notion de liberté.

L'activité du philosophe épicurien n'est donc pas de s'ériger en maître à penser, en guide, usant, comme Démocrite, d'un langage approprié pour corriger les jugements et les mœurs, mais simplement de rappeler qu'il nous faut toujours en revenir à l'évidence première. La prolepse, que Démocrite ignore, s'en charge à sa place.

L'écart critique entre Épicure et Démocrite peut plus précisément se formuler en ces termes : Démocrite a bien conscience, nous l'avons rappelé plus haut, de la nécessité d'une approche pratique ; sa réflexion sur l'évolution des sociétés humaines, dans une tradition de la pensée grecque dont on peut retrouver les traces aussi bien chez Hésiode que chez Sophocle ou Protagoras, en est la preuve. Mais cette compréhension reste chez lui théorique, intellectuelle. Épicure, au contraire, fait de cette activité pratique, comme fondement de la prolepse, son point de départ. C'est elle qui lui sert à déterminer sa propre pensée.

Dans le chapitre suivant, nous verrons qu'Épicure a plus à nous dire que de nous rappeler de simples évidences derrière les mots, sans pour autant avoir à se donner un point de vue transcendant la société humaine. Mais dès maintenant, il faut souligner que ce retour, par la prolepse, à l'évidence première ne doit pas être considéré comme réduisant la pensée

du philosophe à l'exercice d'un simple bon sens : il est une prise de distance argumentée avec ce qu'il reste de spéculation éléate chez Démocrite.

La prolepse en action

La prolepse n'est donc ni une idée innée, ni la simple anticipation d'une expérience sensible, mais la réalité même de notre activité pratique, nous ramenant, dans les contingences de l'existence, à travers le langage, à l'évidence première de ce qui est placé sous les sons, notre besoin vital. Elle s'incarne dans une succession d'appréhensions rassemblées, celle du tout étant la première. Elle ne prétend pas réformer le langage, comme voulait le faire Démocrite, mais accorde une grande importance à la nécessité de trouver le « son juste » et de ne pas tomber dans le piège des « sons vides ». Pour cela, elle dispose d'une méthode : ne jamais s'écarter de l'idée que la généralité de l'objet pensé est concomitante avec le caractère général, collectif, du sujet qui le pense. Et cela se retrouve dans l'importance que le philosophe accorde aux mots qu'il emploie. Prenons-en quelques exemples glanés ici ou là : l'atome, que Démocrite désignait par l'adjectif substantivé au neutre (τὸ ἄτομον), est progressivement découvert dans le déroulement du début de la *Lettre*, à travers les termes du paragraphe 42 : « les éléments indivisibles et pleins des corps » (τὰ ἄτομα τῶν σωμάτων καὶ μεστά), qui deviennent au paragraphe suivant « les atomes » (αἱ ἄτομοι), adjectif accordé au féminin désormais avec « natures » (φύσεις) sous-entendu : le vocabulaire se précise au fur et à mesure de l'explicitation de la prolepse du tout, de sa spécification et de sa particularisation. Le vide fait l'objet d'une détermination plus progressive, étant plus problématique au vu de la tradition éléatique : « ce que nous appelons vide, espace et nature intangible » (ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφή φύσιν ὀνομάζομεν, § 40). L'emploi, dans ces deux exemples, du terme *phusis*, « nature », n'est pas anodin : le langage existe « par nature », au sens du besoin vital qui s'exprime en lui, de sorte que la logique voulant que le vide soit la condition nécessaire au mouvement des corps n'est pas une stricte nécessité logique, mais se réfère en dernière instance à notre réalité vivante, ultime critère. Nous avons de même vu plus haut comment l'on passe de l'adjectif « rassemblé » au substantif « le rassemblé » pour finalement déboucher avec certitude sur l'existence du « rassemblement », de l'« agrégat », ou comment la qualité de ce qui est « dense » devient le « dense ».

Mais l'exemple le plus développé et le plus explicite du travail sur les mots est l'invitation, au début de la *Lettre à Ménécée* (§124-125), à ne pas craindre la mort. Observons d'abord que ce passage semble n'avoir aucun lien avec le précédent, qui concernait le dieu, « vivant indestructible et bienheureux » (ζῶν ἄφθαρτον καὶ μακάριον)²¹⁵. On pourrait croire que la question de la mort n'est que le deuxième remède du *tetrapharmakon*. En fait, il existe entre les deux un lien étroit, mais que le philosophe n'explique pas : c'est au disciple à le méditer.

Ce lien est la notion de « vivant » (ζῶν) : si le dieu est un vivant « indestructible » et non pas « immortel », c'est parce que seule la notion physique de « destruction » s'applique à la vie définie comme phénomène biologique. « Mort » est un mot qui ne veut rien dire. Sa notion est incompatible avec celle de « vie » : quand l'une est présente, l'autre est absente. Les figures de style de l'antithèse et de la symétrie mettent abondamment en évidence cette exclusion mutuelle à la fin du passage. Si l'on raisonne en termes de destruction, c'est qu'on ramène la « vie » à sa stricte réalité sensible : la mort n'y a pas place, étant insensibilité. Inutile donc de faire des phrases creuses sur la vie (« la vie me pèse », « la vie est trop courte »...).

Après avoir affirmé que « la mort n'est rien par rapport à nous », Epicure remplace le mot « mort » (ὁ θάνατος) par l'infinitif substantivé τὸ μὴ ζῆν, « le fait de ne pas vivre », « le non-vivre », qu'il oppose au « fait de vivre », τὸ ζῆν, plutôt que « la vie », ὁ βίος, mot absent du texte. De même, il remplace βίος par ζωή (sur le radical de ζάω), et désigne les hommes par le participe substantivé plus général τοὺς ζῶντας, « les vivants ». Il faut donc partir du « fait de vivre », de la réalité pratique de la vie, celle qu'on vit concrètement, de son expérience intime, et non pas de son expression philosophique abstraite, « la vie » comme existence. Or, cette vie pratique se définit d'abord par la sensibilité (αἴσθησις), l'usage des sens, qui nous guident vers ce dont la vie a besoin. Du point de vue de cette sensibilité, la mort, privation (στέρησις) de la sensibilité, n'est pas « en rapport » (πρὸς) avec nous (ἡμᾶς). En effet, si notre vie est définie par notre sensibilité, la mort n'entre pas en rapport avec notre vie. Comme être sensibles, dans notre expérience intime de nous-mêmes, nous sommes nous aussi indestructibles, comme le dieu évoqué au paragraphe précédent, même si par ailleurs nous mourons. Notre mort ne fait pas partie de notre expérience sensible.

²¹⁵ Nous reviendrons plus longuement au chapitre suivant sur cette prolepse essentielle du « vivant indestructible et bienheureux ». Nous ne l'abordons ici que sous l'angle des mots utilisés.

Après ce travail de précision sur le vocabulaire, Epicure peut reprendre le mot habituellement utilisé : ὁ θάνατος (quatre occurrences). La synonymie dont se défiait Démocrite n'est pas gênante dès lors qu'on s'est entendu, au sein du *doxazomenon*, sur la nécessaire distinction entre un sens plein, objet de recherche, τὸ μὴ ζῆν, et un sens vide qui ne mène qu'à l'aporie si l'on se fonde sur lui : ὁ θάνατος. Le philosophe en vient alors à la proposition réciproque : ne pas désirer l'immortalité. Tout comme il a montré les erreurs qui peuvent se glisser dans l'usage du mot « mort », Epicure le fait en s'attardant cette fois sur le mot « immortalité » (ἀ-θανα-σία) : si « mort » n'a pas de sens, « immortalité » n'en a pas davantage : cela crée un désir (πόθον) vide, et, comme tout désir vide, il est insatiable, tourné vers « le temps illimité » (ἄπειρον χρόνον), lui-même voisin de l'« immortalité », dont nous ne pouvons que souffrir. Ce désir est « non naturel et non nécessaire », en un mot superflu, il vient s'ajouter artificiellement à nous (προσ-τιθεῖσα) : il faut donc le retrancher (ἀφ-ελομένη), comme un chancre, une excroissance malade. On peut employer des mots vides de sens, des « sons vides » pour désigner l'affliction, la frustration du désir insatisfait d'immortalité ; cette idée de vide se trouve dans l'allusion au fait – traduisons mot-à-mot – d'affliger de façon vide » (κενῶς λυπεῖ). On retrouve une notion similaire dans l'allusion aux personnes « vaines » (μάταιος), celles qui emploient des mots vides et passent à côté du sens de la vie.

On reproche souvent à Epicure de prôner un plaisir par absence de trouble, qui serait en définitive le plaisir d'un cadavre, un plaisir négatif, par suppression. Or ce passage nous montre bien que le seul fait de retrancher les désirs illimités n'est pas une simple soustraction, mais une véritable jouissance positive (ἀπολαυστόν) : paradoxalement, « le caractère mortel » (τὸ θνητόν) de l'existence (τῆς ζωῆς), loin de nous affliger, nous libère de l'insatisfaction des désirs illimités (ni nécessaires, ni naturels). C'est une jouissance sans entrave de l'existence. L'illimité du désir limiterait notre vie. Epicure joue sur les mots de façon précise : τὸ θνητόν rappelle le radical de *thanatos*, mot qu'il remplace par « le non-vivre », tandis que τῆς ζωῆς rappelle le radical *zô-/zè-* qui désigne la vie dans son évidence pratique : le second annule l'ambiguïté du premier, et l'expression ainsi créée est chargée de sens, dense.

A plus grande échelle, la *Lettre à Ménécée* s'ouvre sur la recherche humaine du bonheur (*eudaimonia*, § 122) pour repenser cette problématique en termes de « vivant

indestructible et bienheureux » (ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον, § 123), repris une dernière fois par « le fait de vivre bienheureux » appliqué aux hommes (§ 134), mais s'achève sur les termes communs de « mortel » et « immortel » (plutôt que « indestructible ») : « il ne ressemble en rien à un vivant mortel l'homme vivant dans les biens immortels ». Pour faire échapper cette formule finale aux ambiguïtés de la langue commune, le philosophe lui donne un caractère saisissant que la traduction ne rend qu'imparfaitement : il combine un chiasme avec un double polyptote (θνητῷ ζῳῷ / ζῶν ἄνθρωπος...ἀθανάτοις) : un chiasme dans l'inversion des notions de « mort » (ou son contraire, l'« immortalité ») et de vie, et un double polyptote dans la combinaison de noms, de participes et d'adjectifs sur deux radicaux différents, celui de la vie et celui de la mort. Jean Bollack va plus loin dans sa restitution du texte : s'appuyant sur le manuscrit P, qu'il considère comme le plus fiable, il retient le nom ζῶον (« le vivant ») plutôt que le participe ζῶν (« vivant »), et propose : « car il ne ressemble en rien à un animal mortel l'animal homme dans les biens immortels » ; l'un des deux polyptotes (ζῳῷ / ζῶον) porte alors, de façon plus condensée, sur deux cas du même mot. Ce choix certes audacieux, que ne font pas les autres éditeurs, nous paraît pourtant bien conforme à la pensée et au style concis du philosophe qui, s'il n'affectionne pas les illusions de la rhétorique, ne s'interdit pas les formules concises et saisissantes, capables de fixer la mémoire de l'essentiel.²¹⁶

Dans des pages brillantes, mais trop allusives, sur « le langage philosophique d'Épicure », Jean et Mayotte Bollack et Heinz Wismann ont d'ailleurs bien résumé ces traits linguistiques de la prolepse : ils soulignent que le langage selon Épicure est bien convention, mais il précise que c'est une « convention naturelle » : « l'homme, c'est tout un chacun ; la convention est la nôtre, elle est commune et naturelle », et ils précisent plus loin : « le langage ne peut pas être considéré comme conventionnel, sans que l'on distingue entre une convention première et naturelle indépassable et les autres conventions arbitraires qui se sont ajoutées ultérieurement. Ces déformations sont des artefacts de la culture. »²¹⁷ Le travail sur les mots ne consiste surtout pas à les corriger, car « on ne saurait « vivre » avec une représentation corrigée qui aurait été introduite par une réflexion secondaire, se substituant à l'expérience (...). On se verrait entraîné ailleurs, dans un monde de l'aliénation où les mots

²¹⁶ J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 135). Nous ne retenons pas pour autant l'analyse proposée par l'auteur p. 143, car elle ne tient pas compte du jeu entre les notions d'« immortel » et d'« indestructible » et des raisons pour lesquelles l'un s'est substitué à l'autre à la fin de la *Lettre*.

²¹⁷ Dans *Epicureismo Greco e Romano*, op. cit. p.170.

qui nous appartiennent seraient remplacés par d'autres qui ne nous appartiennent pas, renvoyant à un système de référence explicatif arbitraire, parce qu'extérieur à notre nature » (p. 169). Il s'agit plutôt d'opérer sur les mots isolés un travail de « purification » par « réduction » de « toutes les surimpositions ajoutées et adventices » (p. 171). Insistant sur la nécessité de retrouver une « protohistoire, situant la fixation des significations dans un contexte anthropologique », les auteurs parlent d'une « hominisation unique, débouchant sur l'étape décisive dans l'évolution de l'homme, d'une forme de socialisation primitive et de culturisation postérieure » (p. 175). Ils insistent surtout sur le fait qu'« une forme d'unité sociale est déjà à l'œuvre dans la production individuelle relativement homogène des mots ; elle ne pourrait sinon se prolonger d'un commun accord dans une rationalisation secondaire » (p. 177). Nous ajouterions seulement que ce caractère d'unité sociale présent en chacun de nous peut être précisément défini comme l'unité vitale du besoin dense que nous partageons tous. Empruntons encore à Jean et Mayotte Bollack et H. Wismann cette formule heureuse sur ce qui oppose la forme de communication à travers laquelle s'épure la prolepse au caractère spéculatif et vain du dialogue platonicien : « la communication suppose l'échange, mais cet échange chez Épicure n'est jamais direct, n'accédant jamais au dialogue, considéré sans doute par lui comme une forme illusoire, voire un piège ou une mystification. L'échange dépend d'un intérêt partagé et d'un travail d'élucidation se poursuivant, il ne peut se réaliser que dans cette visée, dans l'enceinte d'une recherche commune » (p. 191).

Pour en revenir à notre étude, le chapitre suivant examinera plus longuement d'autres exemples importants de prolepses par substantivation, tels que « le juste » (*to dikaion*) ou « ce qui est indestructible et bienheureux » (*to aphtharton kai makarion*). Il suffit pour le moment de souligner que tous ces cas de prolepses n'ont qu'un seul but : ne pas se laisser enfermer dans les « sons vides » des abstractions, comme « la justice », mais préserver le caractère de généralisation de la prolepse, toujours susceptible de s'actualiser, de se spécifier sans perdre ses propriétés essentielles, au contraire de l'abstraction.

Nous sommes désormais un peu mieux à même de proposer une réponse à la question : qu'est-ce, pour Épicure, qu'une prolepse ? de quoi y a-t-il prolepse ? Si le philosophe use si peu d'un mot auquel il semble qu'il faille accorder une valeur centrale dans sa théorie, c'est que la prolepse ne peut pas être simplement comptée au nombre des critères du vrai comme les sensations, les affections et les appréhensions imaginatives de la pensée ou de n'importe

lequel des critères²¹⁸. Elle n'est pas critère du vrai, mais de ce qui est. Et c'est cette évidence pratique de ce qui est, donnée par le *prôton ennoèma*, qui valide le critère de vérité des sens, des affections et des appréhensions imaginatives²¹⁹. Le plan de la *Lettre à Hérodote* le donne clairement à comprendre : la théorie de la confirmation, de l'infirmité et de leurs contraires (§ 50-51) n'est formulée, nous l'avons vu, qu'à la suite de l'exposé sur les simulacres (§ 46-50). Quand Épicure expose le *prôton ennoèma*, aux paragraphes 37-38, il le dissocie nettement des critères par l'opposition « d'abord (πρῶτον μὲν) ...ensuite (εἶτα). » La prolepse apparaît dès lors, non pas comme une opération distincte juxtaposée aux autres critères, ayant son domaine propre, comme la présentent les doxographies, mais comme l'élément moteur de notre vie pratique, s'actualisant dans toutes nos relations au monde et aux autres sans jamais s'y anéantir. Prenant la forme de la prolepse du tout au départ, elle spécifie celui-ci en corps et vide, puis spécifie à leur tour les corps en atomes et composés, distingue leurs propriétés non sensibles, leurs mouvements selon l'*aiôn* dans le tout ; puis elle conçoit la pluralité des mondes, y fonde par les simulacres notre perception sensible des mouvements concrets des simulacres, des atomes et des composés, et y légitime l'activité des critères : c'est du moins le résumé de ce que nous avons étudié dans la *Lettre* au cours des deux derniers chapitres.

Après l'exposé de la théorie de l'âme, la *Lettre à Hérodote* aborde la question des propriétés et des accidents, puis celle du temps, accident d'accidents ; elle en vient alors aux mondes, dans leur réalité temporelle, à la vie au sein de ces mondes et à son auto-apprentissage, à la formation des langues ; passant à la nécessité de penser les *meteôra* sans intervention divine et de ne pas chercher une cause unique à ces phénomènes, elle s'achève sur la sérénité du sage. Or, nous tenterons de montrer que cet enchaînement de propositions de la *Lettre* continue de dérouler le déploiement de la prolepse : la théorie de l'âme y joue un rôle de pivot (sur lequel nous reviendrons longuement dans la partie suivante), à partir duquel

²¹⁸Long et Sedley (*Les philosophes hellénistiques, op. cit.* t. I, p. 184) écrivent, à propos du § 38, que, s'il « évite d'utiliser le terme lui-même, c'est sans doute seulement parce que Épicure, dans les premières étapes de son exposé de la physique, préfère invoquer les considérations les plus générales possible, en se réservant de faire apparaître au bon moment les termes possédant une charge théorique plus lourde ». Dans une note complétée par J. Brunschwig, p. 181, ils remarquent également : « l'absence du terme *prolepsis* (« préconception » - parfois traduit aussi en français par « prénotion ») dans ce passage s'explique plus économiquement par le souci d'Épicure de ne pas employer de termes techniques au début de sa *Lettre* que par l'hypothèse (Sedley [126]) selon laquelle cette partie de la *Lettre* aurait été écrite avant l'introduction de ce terme. »

²¹⁹ Il reste à se demander si cette tripartition est si nettement affirmée : Épicure semble plutôt, dans ce passage, faire relever affections et appréhensions de la catégorie générale des sensations : « Ensuite, quant aux sensations (κατὰ τὰς αἰσθήσεις), il faut tout conserver, et d'une manière générale les appréhensions, qu'elles soient de la pensée ou de n'importe quel autre des critères, et semblablement les affections ». Chez Diogène Laërce, le *Canon* est présenté comme comprenant sensations, prolepses et affections. Ces différentes classifications, affectionnées par les doxographes, ne sont pas essentielles, la pensée du philosophe étant plus souple.

la prolepse n'apparaît plus comme le besoin dense dont nous éprouvions le *pathos* – ce qu'Épicure appellera dans le Livre XXV du *Traité* « le mode pathologique » – , mais elle appréhende de plus en plus près les phénomènes et leurs causes – ce que le Livre XXV qualifiera de « mode étiologique ». Mais pourquoi continuer à voir dans le mode étiologique l'action de la prolepse ? Parce que, selon nous, l'aspect individuel, passif, « pathologique » d'un besoin global, qui s'impose à nous sans nécessiter une analyse, cède la place à son activité collective, comme on l'observe dans l'origine des langues : on passe du tout, général ou absolu, *holon*, au commun, *koinon* ; c'est ce *koinon* qui joue explicitement le rôle de la prolepse dans la notion épicurienne du juste. Plus encore – c'est la démonstration qui sera développée notamment dans l'étude, au cours de ce chapitre, de la *Lettre à Ménécée* – par sa capacité à articuler désormais la temporalité des êtres avec l'indestructibilité du tout, objet initial de la prolepse, celle-ci dépasse l'expérience sensible présente et situe notre vie pratique entre cause, *aitia* – ou origine, *archè* –, et limite, *peras* – ou fin, *telos* –, dans le plein accomplissement de la responsabilité humaine telle que pouvait la concevoir l'Antiquité, accomplissement qui fait de nous des dieux indestructibles²²⁰. Ce sont les différents points que tentera de démontrer le chapitre suivant.

²²⁰ Dans un article paru en 1969 dans la revue *Phoenix* (n°23, p. 104-113), « Limit and variation in the Epicurean philosophy » (repris et traduit en français par O. Bloch dans *L'Épicurisme antique, op. cit.*, p. 199-216, sous le titre « Limite et variation dans la philosophie épicurienne »), Philipp De Lacy a souligné la proximité des notions de *πέρας*, *ὄρος* et *τέλος*, l'omniprésence de cette notion de fin-limite chez les épicuriens, tant dans la réalité physique que dans les questions éthiques, leur articulation avec celle de variation – dans laquelle il est allé jusqu'à ranger la déclinaison des atomes – comme indice de liberté dans l'univers épicurien, et a remarqué que les épicuriens étaient incapables de fixer où, à chaque fois, ils fixaient ces limites, terminant son article sur le fait que seul Lucrèce considérait qu'Épicure s'y était aventuré, et remarquant ironiquement « qu'il poussa trop loin son éloge » (p. 116) : peut être Lucrèce ne connaissait-il pas les limites de son enthousiasme ? Toujours est-il que pour nous la question soulevée par De Lacy peut trouver sa réponse dans le fait que seule notre vie pratique est à même, dans chaque cas, d'évaluer la limite rapportée aux fins dans la vie éthique.

1.4 La dimension pratique de la prolepse.

La question du temps et le passage au mode étiologique.

La non-distinction entre *aiôn* et *chronos*, donc le fait de ne pas voir dans l'*aiôn* une prolepse liée à celle du tout, a conduit, à nos yeux, la critique à vouloir donner une définition « scientifique » du temps, traité conjointement avec le mouvement des atomes dans le vide. Or Épicure ne « définit » le temps, *chronos*, que bien plus loin dans la *Lettre*, aux paragraphes 72 et 73. Ou plutôt, il souligne la nécessité de ne pas le définir autrement que par l'évidence sensible. Dans le cheminement rigoureux de la démonstration, il est intéressant de noter que le passage se situe entre la définition des propriétés (*sumbebèkota*) et accidents (*sumptômata*) et la théorie des mondes, de leur auto-apprentissage, ainsi que de la formation des sociétés humaines. Il suffit de se rappeler la définition du temps proposée par Démétrios Lacon : « un accident d'accidents » pour deviner qu'il faudra se demander quel lien exact établir entre le temps et les propriétés et accidents du passage précédent (§ 68 à 71) ; quant au rapport des mondes et des sociétés au temps, il découle tout naturellement de leur existence dans le temps.

On s'intéressera d'abord et surtout au rapport du temps aux propriétés et accidents.

Épicure refuse de définir le temps : se contentant de le décrire de façon classique par les alternances des jours et des nuits (ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξί) ou par les passages d'état d'affection à des états d'absence d'affection (τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις), de mouvements à des repos (καὶ κινήσεσι καὶ στάσεσιν), il affirme qu'il faut en rester à l'évidence sensible du temps, ne pas essayer de le cerner au moyen d'une terminologie savante ni d'une démonstration superflue²²¹, mais simplement « embrasser » (συμπλέκομεν) « la particularité qu'il constitue » (τὸ ἴδιον τοῦτο), son « accident particulier » (ἴδιόν τι σύμπτωμα : 72, 10 ; 73, 1 et 4). Mais ce qui frappe est la façon obscure dont il commence par souligner qu'il ne faut pas rechercher le temps comme « le reste », c'est-à-dire « toutes les choses que nous recherchons dans un substrat (ἐν ὑποκειμένῳ) en les rapportant aux prolepses que nous observons autour de nous »

²²¹ Marcel Conche récapitule ce que peuvent être ces définitions auxquelles il fait allusion (*Épicure, Lettres et Maximes, op. cit.* p. 171-172) : celle de Platon d'abord. Même si celui-ci n'a pas, à proprement parler, utilisé une terminologie spécifique, sa définition du temps comme « une image qui marche sans fin suivant un nombre perpétuel » (*Timée*, 37d) substitue « au mot "temps" d'autres mots destinés à donner à entendre ce qu'il est ». L'auteur évoque également la définition aristotélicienne du temps comme « nombre du mouvement », ou la pythagoricienne, selon laquelle, aux dires d'Aétius (I, 21, 1), « le temps est la sphère de ce qui nous entoure ».

(ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς παρ’ ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις). De quelles prolepses nous entourant parle-t-il ? Peut-on concilier cette référence aux prolepses avec la définition que nous en avons proposée plus haut – fondée sur la réalité pratique du besoin dense –, alors que l’allusion à notre expérience immédiate légitime plutôt les définitions classiques de la prolepse, sur un fondement empirique ?

Pour tenter d’y voir clair, il semble nécessaire de reprendre et compléter notre analyse des propriétés et accidents dans les paragraphes 68 à 71, déjà évoqués au chapitre précédent²²² : c’est l’activité de la prolepse du « rassemblé », l’*athroa ennoia* (§ 69) elle-même produite par notre besoin dense et par l’exigence que notre pensée ne soit pas, par la dispersion, en contradiction avec le caractère rassemblé de notre être, qui nous fait penser les propriétés comme « durablement » (ἀίδιον) conjointes aux agrégats pour constituer la *phusis* du « corps tout entier » (τὸ ὅλον σῶμα, § 69). Les accidents affecteront selon les mêmes modalités ce « corps tout entier », mais d’une façon « non durable » (οὐκ ἀίδιον, § 70). L’activité de la prolepse que nous avons détectée plus haut dans ce processus se lit donc ici également dans les notions de « durable » et « non-durable » : le mot *aidion* rappelle évidemment l’*aiôn*, cette sorte d’atemporalité, plutôt que d’éternité, liée à la prolepse du tout, que nous évoquions dans le deuxième chapitre. Or les propriétés et les accidents nous font entrer progressivement dans la dimension concrète des corps, et donc également, par paliers successifs, dans la temporalité. Cet ordre de succession est évidemment logique, et non pas temporel. Aux analyses empiristes de la prolepse qui en font le produit de l’expérience répétée de la réalité sensible, sur la foi, notamment, du témoignage de Diogène Laërce, nous opposons par hypothèse une analyse fondée sur la dimension pratique de la prolepse : si l’on part de notre activité vivante, celle-ci nous conduit vers le monde phénoménal, quand bien même la réalité objective serait matériellement première, se manifestant dans le souvenir d’une expérience répétée.

Au contraire du temps chez Aristote, le temps selon Épicure n’enveloppe pas les réalités sensibles : c’est nous qui l’enveloppons, comme le montre l’emploi redoublé – sans doute pas anodin – du verbe *συμπλέκειν* à la première personne du pluriel²²³. D’autre part,

²²² Voir *supra*, p. 21-23 et 104.

²²³ P.-M. Morel relève quatre points opposant Épicure à Aristote : chez le philosophe du Jardin le temps n’est pas la mesure du mouvement ; le mouvement n’est que « l’un des accidents auxquels le temps se rapporte » ; le repos fait autant que le mouvement partie des accidents où se manifeste le temps, l’alternance comptant bien plus qu’une hypothétique continuité temporelle ; enfin, « aucun mouvement particulier ne semble ici valoir comme un mouvement référentiel pour la mesure du temps, ce qui est le cas du mouvement circulaire de la sphère céleste

si le philosophe évoque le recours « aux prolepses que nous observons autour de nous » dans le cas des ὑποκείμενα - autre allusion à Aristote, qui semble particulièrement visé dans ce passage -, et l'exclut dans le cas du temps, c'est que, si les prolepses unifient notre perception du réel et rendent pensable le sensible, elles ne jouent plus le même rôle une fois ce sensible appréhendé : c'est le sensible ainsi constitué qui par ses propres changements fixe la temporalité. Marianne Goeury démontre de façon rigoureuse en quoi le temps ne peut faire l'objet d'une prénotion, ou prolepse, et souligne qu'Épicure rejette « toute idée du temps comme entité séparée, et *a fortiori* comme cadre fixe servant d'environnement à toutes choses » ; prolongeant l'analyse de J.-F. Balaudé sur la conception aristotélicienne du temps, elle conclut sur ce point : « À cet égard, Épicure radicalise la désontologisation aristotélicienne du temps : non seulement « être dans le temps », mais même « être dans un temps » (au sens d'avoir une certaine durée) devient une expression trop abstraite pour ne pas induire en erreur²²⁴. »

Ainsi, à partir des paragraphes concernant les propriétés, les accidents et le temps, nous quittons progressivement, par paliers, le domaine de la mise en œuvre vécue, spontanée, de la prolepse, du fait du besoin dense que nous en éprouvions, comme *pathos*, sans avoir à en donner une analyse, et entrons dorénavant dans la réalité du monde sensible, où nous proposerons de voir comment la prolepse devient activité consciente : elle fait désormais elle-

chez Aristote » (« Les ambiguïtés dans la conception épicurienne du temps », *Revue philosophique...*, n° 192, 2, *op. cit.*, p. 206-207). L'auteur insiste sur la discontinuité du temps chez Épicure, qu'il s'agisse du temps atomique ou des temporalités sensibles. Concernant les atomes de temps, nous avons expliqué plus haut, au chapitre 2, notre désaccord avec cette analyse. Nous retenons volontiers l'idée de temporalités sensibles discontinues, et y reviendrons au chapitre suivant à propos du rapport du temps à la vie bienheureuse et au plaisir.

²²⁴ M. Goeury, « L'absence de préconception du temps chez Épicure », *Philosophie antique*, 12, *op. cit.*, p. 106. L'auteur commente l'article de J.-F. Balaudé « Être dans le temps », dans *Aristote et la pensée du temps*, « Le temps philosophique » n° 11, *op. cit.*, p. 145-172. F. JÜRSS (« Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse) », *op. cit.*, p. 221) pense que, sans être une prolepse à proprement parler, la notion de temps ressemble à une prolepse : il est une singularité gnoséologique : il n'est pas l'objet d'une induction immédiate, mais pas non plus d'une déduction logique comme pour le vide. Pourtant, la notion de temps aurait les qualités d'une prolepse : certes, elle ne relève pas d'une évidence sensible, mais est immédiatement évidente et fait l'objet de la pensée conceptuelle : elle aurait ainsi les caractéristiques de la prolepse, selon lui, l'induction et la déduction, la généralisation et l'abstraction. A. Manuwald en fait totalement une prolepse, lui appliquant les mêmes caractéristiques de représentation du corps qu'aux propriétés et accidents ; s (*Die Prolepsislehre Epikurs*, *op. cit.*, p. 68-78). La différence entre ces hypothèses n'est peut-être pas si grande, si l'on retient l'idée que l'on passe d'une prolepse « pathologique » à une prolepse qui s'objective dans le discours causal, l'essentiel restant que le caractère général de cette hypothétique prolepse du temps ne suppose pas un temps préexistant aux phénomènes. M. Goeury rejette purement et simplement l'assimilation totale ou partielle du temps à une prolepse, et objecte que cette perception directe du temps, assimilable à une prolepse, nous dispenserait d'évoquer le temps à travers une analogie (*op. cit.* p. 103). Cette thèse nous semble plus cohérente, mais notre propre définition de la prolepse, qui la considère comme un processus évolutif, n'exclut pas une approche étimologique du temps, par exemple quand il s'agira d'appréhender les évolutions internes à notre monde, qui en fait un instrument de mesure, certes toujours relatif, permettant de rendre compte des phénomènes dans un discours rationnel.

même l'objet d'une désignation et, virtuellement, d'une définition, entre dans le domaine des causes, *aitiai*, et fixe le *telos*. Pour reprendre les termes employés dans le Livre XXV, on passe du *tropos pathologikos* au *tropos aitiologikos*. Le point de départ du basculement entre ces deux domaines se situe juste auparavant, quand Épicure expose sa théorie de l'âme (§ 63 à 68). Nous y reviendrons longuement dans la partie suivante, à l'occasion de l'étude du Livre XXV, car nous tenterons d'y démontrer que la structure d'ensemble de ce livre, pour autant qu'on peut en juger, correspond en grande partie à celle de la *Lettre à Hérodote*, à cette réserve près que les deux ouvrages ne s'attardent pas de la même façon sur les mêmes points.

Les propriétés – forme, couleur, taille et poids –, durablement (*aidion*, § 69, 4 ; 69, 8 ; 71, 5) conjoints aux corps, permettent à ceux-ci de dépasser leur dimension immédiatement sensible, s'il est vrai que l'objet sensible n'existe que de façon singulière et temporelle, et si l'on considère, comme nous le proposons, que *aidion* n'exprime pas tant une durée que l'atemporalité d'une notion²²⁵. Par les seules propriétés, la perception des corps garde donc encore un caractère général ou absolu, abstrait, *holon*, objet de la *kat-hol-ikè noësis* par laquelle Diogène Laërce définit la prolepse (X, 33) : le paragraphe 69 définit leur durée comme devant être pensée (ὥς) en relation avec « tout le corps dans l'absolu (τὸ ὅλον σῶμα καθόλου), puis évoque les « grandeurs du tout » (τῶν τοῦ ὅλου μεγεθῶν). Quant aux accidents, non durablement (*ouk aidion*, § 70, 1 ; 71, 1) conjoints, ils confèrent aux corps leur dimension pleinement singulière et temporelle, leur *idiotès* (§ 71, 10), leur *idion sumptōma* (§ 73, 4). Ils rendent ainsi pensable leur devenir. Les corps pensés à la fois dans leurs propriétés et leurs accidents, c'est le général et le particulier, l'un et le multiple, l'être et le devenir réconciliés, sans qu'il faille assimiler à des idées innées les prolepses qui rendent pensable cette unité²²⁶.

Le temps une fois posé, Épicure en vient à l'origine des mondes (§ 73-74), puis expose le fait que la nature s'est enseignée elle-même sous la contrainte de ses propres éléments constitutifs (§ 75), et le prolongement de cet enseignement dans la formation de la raison et du langage dans les sociétés humaines. Il nous fait ainsi passer en quelque sorte, de façon

²²⁵ Cette « durée » atemporelle n'exclut donc pas qu'un corps puisse perdre une propriété qui lui serait attachée, ne serait-ce que par changement de forme, couleur, taille ou poids.

²²⁶ Dans son étude de la théorie de la prolepse chez Épicure, A. Manuwald récuse l'analyse de De Witt qui s'appuie sur Cicéron pour considérer la prolepse comme une idée innée. L'auteur souligne que la notion d'*emphutos prolepsis*, qui a pu inspirer Cicéron et des épicuriens tardifs, même si la notion peut remonter à Épicure, a dû être reprise et refaçonnée par les stoïciens (*Die Prolepsislehre Epikurs, op. cit.*, p. 13 à 16). À l'opposé de cette influence stoïcienne, A. Manuwald montre, en commentant *Hdt* 68 à 71, comment la prolepse permet de penser l'unité du corps et de ses propriétés et accidents (p. 74).

continue, d'une histoire naturelle à une histoire humaine, ou à ce que de nombreux chercheurs appellent aujourd'hui l'anthropologie épicurienne. On est frappé par la récurrence d'une certaine terminologie dans tout ce passage qui va de la définition des propriétés à la formation du langage (§ 69 à 76) : il s'agit d'abord des notions de particulier (*idios*, § 69, 8 ; 71, 10 ; *idiotèta*, § 72, 10 ; 73, 4 ; 73, 11 ; 75, 8 ; 75, 9 ; *idia* et *idiôs* : § 76, 1), puis de celles de « plus » et de « moins », qu'il s'agisse de vitesse et de lenteur ou de temps longs ou courts (§ 72 : πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ; §73,11 ἐκ συστροφῶν ἰδίων [...]καὶ μειζόνων καὶ ἐλαττόνων ; § 73, 12 τὰ μὲν θάττον, τὰ δὲ βραδύτερον ; § 75, 4 : ἐν δὲ τισι θάττον, ἐν δὲ τισι βραδύτερον ; §75,5 : ἐν μὲν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, ἐν δε τισὶ κατ'ἐλάττους.

Cette continuité structure un raisonnement portant sur des domaines apparemment très différents, faisant intervenir d'autres notions, plus spécifiques. Les récurrences mentionnées nous serviront de fil d'Ariane pour retrouver cette continuité. Une chose est évidente : dans tous ces cas, quel que soit le domaine d'application, il s'agit de temps plus ou moins longs, en accord avec la notion du temps préalablement établie. Mais que peut-il y avoir de commun entre le temps que mettent les mondes à se former puis à se dissoudre et les temps d'auto-apprentissage de la *phusis* ou de formation du raisonnement, puis des langues ? Comment articuler ces variations de temps avec l'*idion*, la particularité liée à la notion de temps ? Et que faut-il entendre par la référence à l'*apeiron* dans la formation des mondes (§ 73) et dans celle du raisonnement ou calcul, *logismos* (§ 75) ? Enfin, qu'est-ce que cette *periodos*, associée elle aussi à la notion de temps, intervenant dans la formation des raisonnements ou calculs (§ 75), et qui est exposée peu après cette autre forme de mouvement cyclique de constitution et de dissolution des mondes (§ 73) ? Nous allons tenter à la fois de souligner ces traits communs qui traversent tout le passage et d'élucider les problèmes spécifiques soulevés.

Épicure commence par évoquer la formation des mondes (§ 73), ainsi que de « tout composé limité » (πᾶσαν σύγκρισιν πεπερασμένην), par séparation à partir de l'illimité, *apeiron*, par le biais d'« amas particuliers » (ἐκ συστροφῶν ἰδίων). La particularisation indiquée par l'*idion* est donc bien la marque du passage de l'*apeiron* à la temporalité de ce qui est limité dans l'espace en tant que « composé » ayant pour accident d'être de plus ou moins grande taille (καὶ μειζόνων καὶ ἐλαττόνων). L'illimité n'est pas de nature temporelle pour Épicure, mais de nature spatiale. On retrouve cette définition spatiale dans la *Lettre à Pythoclès*, § 88 : Κόσμος ἐστὶ περιοχὴ [...] ἀποτομῆν

ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου [...]. La référence à un temps illimité connote toujours chez le philosophe une erreur de la raison due à nos craintes, comme on le voit dans la *Lettre à Ménécée*, § 124 et les *Maximes capitales* 19 à 21. Quant à cette façon dont un κόσμος se forme à partir de l'illimité spatial, donc dans le vide, il convient de distinguer ce vide physique du vide posé par la prolepse du tout (*Hérodote*, § 40). Cette distinction s'apparente partiellement à celle que fait Francesco Adorno²²⁷ : celui-ci conteste la critique aristotélicienne-de la théorie de la χώρα dans le *Timée* (49A), qui assimilerait celle-ci à la matière, ὕλη - mot que Platon n'a jamais employé dans ce sens – dans la volonté du Stagirite de faire de la spéculation platonicienne une véritable physique. Or Platon a voulu distinguer, entre l'être et les réalités matérielles une troisième espèce, la χώρα, comme « nourrice » (τιθήνη), « réceptacle » ayant la « puissance » d'accueillir et de faire naître les êtres soumis à la destruction. Comme Épicure qui conçoit le vide selon la prolepse du tout, Platon conçoit la χώρα dans une construction mythique. Mais là où le second accorde plus de réalité aux essences qu'au monde sensible, le premier ramène ces essences à de simples opérations de l'esprit. Or, au lieu de lire une prolepse dans « le tout est », comme nous le proposons plus haut, p. 78 sq. – Adorno suit d'abord la leçon « le tout est corps et vide » (Gassendi), puis lui préfère « le tout est corps et lieu » (Usener, Bailey), et rapproche sur ce plan Épicure de Platon, dans la perspective qu'il adopte d'une « lecture historico-sémantique et lexicale » de la formation d'une notion. Notons en outre qu'aux paragraphes 39-40 de la *Lettre à Hérodote* Épicure met en rapport les atomes et le vide dans la prolepse du tout, alors que, la prolepse s'actualisant progressivement dans l'appréhension des réalités physiques, il s'agit désormais, au paragraphe 73 de la même Lettre, des rapports des κόσμοι à l'ἄπειρον, le paragraphe 88 de la *Lettre à Pythoclès* précisant quant à lui que le κόσμος est lui-même à son tour, en tant que περιοχή, l'espace du ciel où naissent les astres et la terre.

Le passage de l'*apeiron* à la temporalité des mondes n'est donc pas lui-même de nature temporelle ; aucune éternité ne l'enveloppe. D'autre part, on peut être sensible à l'opposition entre les mots σύγκρισιν et ἀποκεκριμένων, formés sur le même radical du tri et du critère (on pourrait parler de « con-création » et de « dis-création ») : le même tri qui associe des éléments en un composé limité les dissocie de l'illimité. Aussitôt après leur formation, le philosophe évoque leur dissolution, qui suppose qu'après leur particularisation spatiale – leur

²²⁷ F. Adorno, « Epicuro : *Epistola a Erodoto* 39,7 – 40,3 », *Elenchos*, 1980. 2, p. 245-275, citations *passim* et p. 267-275.

taille – accident de leur naissance, intervienne leur particularisation temporelle : ils se dissolvent (διαλύεσθαι) plus ou moins vite (τὰ μὲν θάττον, τὰ δὲ βραδύτερον). Le plus et le moins sont donc les façons dont l'accident spatial et « l'accident d'accident » temporel particularisent le composé. Si celui-ci existe dans l'espace, il existe aussi dans le temps : à ses limites spatiales, lisibles dans la notion de πᾶσα σύγκρισις πεπερασμένη, il convient d'ajouter ses limites temporelles, entre formation et dissolution.

Évoquant leurs différentes formes possibles (§ 74), le philosophe précise qu'ils ne peuvent pas pour autant prendre n'importe quelle forme car, selon un argument déjà invoqué dans l'examen de la prolepse du tout (§ 38), les semences des êtres appartenant à ces mondes ne peuvent avoir l'illimité pour origine, tout ne pouvant pas naître de tout. A l'opposé des πάντων τούτων ἀποκεκριμένων, désignant « les mondes et tous les composés limités ayant une similitude dense de forme avec ce que nous voyons », les « êtres vivants », ζῶα, ne peuvent pas être issus par séparation de l'illimité : οὐδὲ ζῶα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου. Le même verbe ἀποκρίνειν est employé pour mieux opposer les termes. La notion d' « êtres vivants » est un peu plus loin complétée par celle de « plantes et de tout le reste qu'on voit » (ζῶα καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ <τὰ> θεωρούμενα). L'emploi de ἐντραφήναι et l'allusion, non plus aux κόσμοι, mais à la terre, γῆς, à la fin du passage, confirme que l'on ne va plus de l'ἄπειρον vers les πεπερασμένα, mais que le regard s'est inversé, et part des réalités vivantes et déterminées par leurs « semences » terrestres, car désormais ces réalités sont appréhendées par lui. Mais tous ces êtres vivants ont un point commun : relevant de la *phusis*, ils naissent et meurent, et c'est la réalité temporelle qui les détermine, un temps qui n'est plus directement issu de l'illimité.

C'est donc de la *phusis* que part cette fois la démonstration (§ 75). Sa conception est l'objet d'une révolution : elle n'est plus le règne des lois physiques présidant à l'existence des êtres dans le temps, et transcendant le temps, mais reçoit elle-même des ordres de la réalité matérielle : elle « reçoit des leçons et des contraintes nombreuses et variées des choses elles-mêmes » (τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων

διδασκῆναι καὶ ἀναγκασθῆναι)²²⁸. Comme ensemble des φυτά, la φύσις a sa propre temporalité, sa particularisation spatiale (le fait de ne pas relever de n'importe quel monde) et temporelle. Tout comme elle reçoit les contraintes des choses elles-mêmes (ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων), elle les retransmet dans leur particularité (τὰ ὑπὸ αὐτῆς παρεγγυηθέντα), le verbe παρεγγύειν exprimant une transmission « de main en main » ou « de bouche en bouche » (Bailly) – donc, à notre avis, selon l'*idion*.

Le destinataire de cette transmission est le *logismos*, mot déjà employé dans la *Lettre* au paragraphe 39 pour désigner le passage inférentiel de l'existence des corps invisibles à partir du témoignage des sens. Dans le cas présent, il semble que la notion de « calcul », de « prise en compte », soit plus nette : il s'agit selon nous d'un calcul qui se fait au sein même de la nature, prolongeant son apprentissage, mais le mot de « raisonnement » serait prématuré, même si l'on devine que le passage à la dimension humaine, au sein du vivant, est imminent. Les commentateurs préfèrent en général traduire ce mot par « raisonnement » et l'appliquer à l'activité humaine. Pourtant, le déploiement de cette activité humaine semble difficilement possible dans « des périodes et temps issus de ceux qui sont issus de l'illimité », temps caractérisés comme étant très brefs ; d'autre part, on comprend mal que la théorie du langage, exposée dans la phrase suivante, ne précède pas celle du raisonnement. Si le *logismos* est bien attesté comme activité humaine dans d'autres passages d'Épicure (et, précisément, dans le paragraphe 76, qui fait suite à notre passage), il n'est pas spécifiquement humain. Par exemple,

²²⁸ Au contraire de Bailly, nous ne pensons pas qu'il faille entendre par τὴν φύσιν « not her "nature", in general, but "human nature", and so throughout the section » (*Epicurus, the extant remains, op. cit.* p. 246). Bailly est suivi par Conche (*Épicure : Lettres et Maximes*, p. 178) : « la nature de l'homme est enseignée [...] L'homme reçoit ses premières leçons des états de choses et de la nécessité, mais ensuite, par le raisonnement (*logismos*), il dégage lui-même les leçons des précédents tâtonnements expérimentaux... ». Il nous semble pourtant essentiel de tenir compte de l'opposition τὴν φύσιν / αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων, les deux expressions se suivant dans le même paragraphe, et surtout du fait que tout nous invite, dans la structure de tout le passage et les choix sémantiques du philosophe, à lire la progression pas à pas de la particularisation jusqu'à l'acquisition du langage. J. Brunshwig (« Épicure et le problème du « langage privé », *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995, page 7 de la consultation en ligne sur Cairn) rejette la thèse du *logismos* humain prenant la relève de la nature, mais ne va pas jusqu'à considérer le *logismos* comme un « calcul » de la nature dont nous héritons, mais qui nous dépasse. Selon lui, « si la nature est ainsi capable de s'auto-affecter, il est vraisemblable que le lieu propre de cette auto-affectation n'est autre que l'homme (dont il n'a pas été question dans l'esquisse de cosmogonie et de zoogonie qui précède notre passage, et qui doit bien pourtant faire son apparition quelque part, puisque le « raisonnement » dont il est question dans la phase ultérieure ne peut être que le sien) » ; l'homme n'a pas à être nommé, parce qu'il n'est pas un empire dans un empire ; il est, pourrait-on dire en développant la formule déjà citée de Jean et M. Bollack et H. Wismann, cette partie de la nature en qui la nature trouve le moyen de s'éduquer elle-même. » Pour nous, le texte de la *Lettre* ne suppose pas que l'apprentissage que la nature fait d'elle-même est réductible à la médiation humaine, et le fait que l'homme n'ait pas été mentionné précédemment reste décisif.

à la fin de la *Lettre à Ménécée* (§ 132) le λογισμός qui gère la vie de plaisir du sage est dit νήφρων, « sobre », et n'implique pas tout un raisonnement argumenté, même quand il s'agit de préférer un mal à un bien s'il doit en résulter un plus grand bien. De même, l'inférence qui conduit, par le *logismos*, à la certitude de l'existence des corps à partir du témoignage des sensations (§ 39) ne réclame pas de raisonnement, sinon la certitude que le tout est, elle-même fondée sur le besoin dense de l'appréhension rassemblée. Le mot « raisonnement » traduit plutôt le composé ἐπιλογισμός, plus fréquent chez Épicure (avec ἐπιλογίζομαι, ἐπιλόγισις, ἐπιλόγισμα) : ces différents termes sont récurrents dans l'examen de la notion de temps (§ 72-73), de l'opinion (Livre XXVIII du *Traité* – [31] Arrigh., frag. 17 et 19), mais surtout quand Épicure réfléchit sur les fins de la nature : *Lettre à Ménécée*, 133, *Maximes capitales* XX et XXII.

Ce *logismos*, cette « prise en compte », qui se fait dans un second temps, ὕστερον, consiste d'ailleurs à examiner précisément (ἐπακριβοῦν) et à « approfondir les découvertes » (προσεξευρίσκειν). Le travail de précision revient donc sur le détail des informations transmises par les lois nécessaires (ἀναγκασθῆναι) du vivant. Il le fait « dans certains cas plus vite, dans certains cas plus lentement, dans les premiers, en des périodes (ἐν περιόδοις) et des temps issus de ceux qui sont issus de l'infini (ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου), dans les autres, en des périodes et temps plus courts (κατ'ἐλάττους). » Le passage, qui est très dense, nous semble d'un intérêt capital, mais il reste délicat à analyser. Nous hasarderons donc les hypothèses suivantes.

Faire du *logismos* une activité de la nature, au sens le plus large, montre à quel point Épicure tient à situer notre pensée, comme activité pratique, au sein même de la vie : la vie de la nature est une activité « calculatrice » dont notre pensée n'est qu'une particularisation. Il suffit de voir qu'un animal, même dépourvu de pensée à proprement parler, est capable de calculer instantanément la longueur du saut qui le jette sur sa proie, ou la vitesse à laquelle il échappera à son prédateur. Cette conception n'a rien de surprenant si l'on ne fait pas de la *phusis* la clé de voûte d'une construction physique, mais un produit de la réalité matérielle en mouvement des atomes dans le vide. Nous suivons J.-F. Balaudé²²⁹, qui décrit la nature comme principe « totalement immanent à ce qu'il produit, n'étant que le nom des atomes et

²²⁹ Dans son Introduction au *Livre X* de Diogène Laërce (*Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., p. 1200).

du vide », principe qui subit la nécessité de ses propres composantes, ce qui exclut toute « extériorité à ce mouvement infini ». Pourtant l'auteur observe que le « raisonnement » (mot par lequel il traduit *logismos*) « prolong[e] tout en le dépassant cet automouvement de la nature » et conclut, dans une analyse rappelant celle de D. Sedley, au fait que le raisonnement est une « émergence », provoquant « une sorte de rupture dans les séries causales naturelles dont pourtant il résulte » : « le raisonnement, s'il dépend en dernier lieu d'une certaine combinaison atomique, ne se laisse pas réduire à cela ». Nous ne sommes pourtant pas sûr qu'il faille « réduire » la nature aux atomes et au vide : qualitativement, comme l'a indiqué le paragraphe 74, elle est saisie comme la réalité vivante de leur interaction, telle qu'elle se manifeste comme *phuta, zôia, spermata, trophè* (cf. ἐντραφῆναι)²³⁰. Nous sommes invités par le philosophe à considérer désormais les choses à partir de la vie concrète, et non plus, comme au début de la *Lettre*, à partir de l'appréhension rassemblée du tout. Là où J.-F. Balaudé nous propose de voir un phénomène émergent dans la naissance du raisonnement, provoquant une rupture dans les séries causales, nous préférons donc mettre l'accent sur l'inversion du regard : c'est le passage du « mode pathologique » au « mode étiologique », qui ne suppose pas que, par le raisonnement, nous soyons « causes » à notre tour, agents responsables rompant les séries causales, mais que nous puissions tenir un discours causal sur le monde qui nous entoure. Autrement dit, ce n'est pas encore ici qu'il faut envisager la question de la responsabilité de l'homme. Conjointement, la traduction de *logismos* par « raisonnement » semble prématurée.

La vie n'a donc pas lieu d'émaner d'une propriété émergente de la matière : elle a été identifiée à partir de notre expérience terrestre, cependant que notre conception du *cosmos* est le produit de l'activité de la prolepse qui nous a fait concevoir les propriétés, les accidents et le temps, comme accompagnant, de façon durable ou non, notre pensée des corps. Alors que la prolepse nous a amenés jusqu'aux temps cosmiques issus de l'*apeiron*, notre expérience nous fait faire le chemin inverse jusqu'au seuil de ces temps. La certitude, ici, est moindre que celle de la prolepse initiale : c'est sans doute la raison pour laquelle le paragraphe 75 commence par un recours à l'*hupolèpsis* (Ἄλλα μὴν ὑποληπτέον...), cette

²³⁰ Pour P.-M. Morel (« corps et cosmologie dans la physique d'Épicure. *Lettre à Hérodote*, § 45, *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/1 n° 37, page 47) la capacité des atomes à engendrer des mondes relève à la fois d'une causalité extensive (l'infinité des atomes) et d'une combinatoire compréhensive (le nombre limité de leurs formes).

« hypothèse » que la *Lettre à Ménécée* (§ 124) présente comme susceptible d'erreur, par opposition à la prolepse.

D'autre part, on peut s'interroger sur ces « périodes et temps issus de ceux qui sont issus de l'illimité » dans lesquels s'exerce l'activité du *logismos*. Comme l'expression semble incongrue, et pourrait relever d'une dittographie des scribes, les éditeurs modernes l'ont souvent, soit partiellement supprimée, soit modifiée. Par exemple, Usener la considère comme une glose, la supprime et remplace ἀπὸ τῶν par ἀποτομήν. Bignone récuse cette analyse, se demandant de quel passage cela pourrait bien être la glose, et propose d'ajouter, à la suite de ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, « φόβων μείζους παρασκευάζεσθαι λύσεις » (« *maggiori mezzi trovò per liberarci dai timori che ci sovrastano dall'infinito che circonda* »). Cet ajout ne tient aucun compte du contexte immédiat, et Bailey objecte que les craintes concernant l'*apeiron* n'y sont pas présentes. Suivant une correction d'Usener qui supposait la présence d'une lacune, il propose à sa place « *at some epochs and times <making great advances >* », tout en avouant son embarras : « *I do not yet see how to deal with the words ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου which seem to be quite genuine* ²³¹ ». Plus récemment, J. et M. Bollack et H. Wismann ont préservé le texte et en ont donné un commentaire que nous citons ci-dessous (voir la note suivante). Pourtant, mise en rapport avec le paragraphe précédent, l'expression n'est pas si étrange : le *logismos* intervient dans un second temps, ὕστερον, c'est-à-dire qu'il revient en arrière sur les enseignements de la *phusis*, en une *periodos*, le mouvement circulaire du retour. Il y aurait donc deux types de *periodoi* : 1) celles qui portent sur les enseignements reçus par la *phusis*, relativement non pas aux temps cosmiques, qui lui échappent (mais dont la prolepse peut avoir la certitude du fait de la « densité » (ΠΥΚΝΩΣ, § 73, 8) du besoin que nous en éprouvons), mais à la réalité vivante des temps issus des temps cosmiques ; 2) des périodes et temps plus courts, en liaison avec des réalités plus particulières, donc plus immédiates et diversifiées par les accidents qui les affectent²³². Il en découle un paradoxe : alors que l'on pourrait s'attendre à ce que le premier

²³¹ *Epicurus, the extant remains, op. cit.* p. 237. Le choix de traduire *periodos* par « epoch » suit la logique selon laquelle *logismos* est traduit par « raisonnement » : voulant y voir d'emblée une activité humaine et ses progrès dans les connaissances, l'auteur supprime toute valeur particulière à la *periodos*. Arrighetti, à sa suite, suppose une lacune, ajoute « *<secundo un progresso più rapido>* » (*Epicuro, opere, op. cit.* p. 66). C'est aussi la voie choisie par la plupart des commentateurs consultés, entre autres par Conche, Salem et Balaudé.

²³² C'est, dans les grandes lignes, l'analyse que proposent J. et M. Bollack et H. Wismann : « le texte transmis n'est intelligible que si l'on distingue, en plus des temps de l'illimité que conçoit la pensée (οἱ λόγῳ θεωρητοὶ χρόνοι, cf.62), au moins trois formes de temporalité continue :

a) les temps cosmogoniques, nés de l'illimité (οἱ ἀπὸ τοῦ ἀπείρου χρόνοι),

type de « période », embrassant des réalités plus vastes, soit plus lent, et l'autre plus rapide, c'est l'inverse qui se produit²³³. La raison en paraît simple : les réalités plus vastes sont plus universelles et laissent moins de place aux accidents ; elles sont donc embrassées en une saisie plus rapide. D'ailleurs, les derniers mots de la *Lettre à Hérodote* nous paraissent confirmer cette hypothèse, lorsqu'Épicure évoque la possibilité pour le disciple de récapituler les réalités les plus générales (τῶν κυριωτάτων) en une *periodos hama noèmati* (§ 83), simultanément à l'acte de penser, sans passer par le recours aux sons articulés.

Ce passage final de la *Lettre* éclaire d'ailleurs d'une façon plus précise encore notre paragraphe 75, ainsi que le suivant, et tend à nous conforter dans notre lecture. En effet, après avoir exposé les *periodoi*, le philosophe en vient au langage et aux natures – au pluriel – des hommes, et y insiste sur le lien étroit entre les sons articulés, à l'origine naturelle des mots, et chaque *pathos* particulier – *idion* – que nous transmet notre nature propre. Or, dans le cas du langage des *phuseis* humaines comme dans celui, plus général, du *logismos* de la *phusis*, il distingue un second temps, un ὕστερον, et ce second temps est un nouveau type de *periodos*, une convention humaine transformant l'*idion* en *koinon* au sein de chaque *ethnos*. Cette activité humaine nécessite un temps plus long, celui de l'entente sur ce que nous plaçons sous les sons.

La récurrence des termes désignant le « particulier », auquel répond le κοινῶς de la deuxième phrase, ainsi que celle de la tournure distributive καθ'ἕκαστον, frappent le lecteur dans ce passage sur la formation des langues :

αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ'ἕκαστα ἔθνη ἴδια
 πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως
 τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν στελλόμενον ὑφ'ἕκαστον τῶν πάθων
 καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἂν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς
 τόπους τῶν ἔθνων διαφορὰ εἶη· ὕστερον δὲ κοινῶν
 καθ'ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις

b) les temps de la cultururation première, issus des temps cosmogoniques (οἱ ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου χρόνοι),

c) les temps de la vie intellectuelle, qui supposent l'existence d'une civilisation (οἱ ἐλάττονες χρόνοι). »

²³³ L'hypothèse d'une lacune dont la correction introduit la notion de « rapidité » portant sur les progrès du *logismos*-raisonnement permet à la plupart des commentateurs, à la suite de Bailey, d'échapper à ce paradoxe et de proposer de la pensée d'Épicure une image proche de la conception lucrétienne des progrès humains, notion que nous jugeons pour notre part mécaniste et scientiste.

ἦττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλαις²³⁴ καὶ συντομωτέρως
δηλουμένας.

« [Il faut supposer que] les natures des hommes elles-mêmes, éprouvant des affections particulières selon chaque tribu et recevant des représentations particulières, expulsent d'une façon qui leur est particulière l'air façonné par chacune de leurs affections et de leurs représentations, pour que puisse bien aussi se produire la différence selon les lieux qu'occupent les tribus ; ensuite, les particularités ont fait l'objet d'une convention en commun, selon chaque tribu, afin de rendre les désignations moins équivoques entre elles et désignées de façon plus concise » (traduction de l'auteur).

L'*idion* est encore de l'ordre des *pathè* ; précédemment situé dans le temps par les accidents, il l'est également désormais dans l'espace propre à chaque tribu (καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορά) du fait des représentations imagées (φαντάσματα) des réalités propres à chaque contexte. Mais les émissions sonores produites en réaction à ces *pathè* et sensations ne sont pas encore du langage, tant qu'elles n'ont pas été mises en commun par un *ethnos*, une communauté humaine donnée. L'*idion* de l'accident sensible n'est paradoxalement que virtuel tant qu'il ne se manifeste qu'à l'échelle de l'*idion* humain, du simple particulier. Il n'est reconnu dans sa particularité que dès qu'il est identifié collectivement par la mise en commun. Par le langage, la simple intuition proleptique, « placée sous les sons », de l'objet tout entier (*holon*) – le corps avec ses propriétés et accidents –, devient un terme commun (*koinon*), soumis à tout le travail de la *doxa*, entre objet de recherche et objet d'aporie, évoqué au chapitre précédent, la convention, *thèsis*, prenant alors la relève de la nature, ou plutôt l'actualisant²³⁵.

²³⁴ A la suite de J. et M. Bollack-H. Wismann, J.-F. Balaudé et D. Delattre, nous ne voyons pas la nécessité de corriger ἀλλήλαις, donné par la plupart des manuscrits (sauf F : ἀλλήλους), en ἀλλήλοις, d'après la correction de Meibom ; le mot porte sur δηλώσεις, et non pas sur « les hommes », qu'il faudrait tirer du τῶν ἀνθρώπων de la phrase précédente, ou sur les ἔθνη. Le choix du masculin ou du neutre chez la plupart des éditeurs consultés (Usener, Bignone, Bailey, Arrighetti, Conche) semble se justifier par leur désir de valoriser le « raisonnement » humain par lequel ils traduisent le *logismos*.

²³⁵ Cette analyse se recoupe partiellement avec l'étude de J. Brunschwig citée plus haut (« Épicure et le problème du « langage privé », Études sur les philosophies hellénistiques, *op. cit.*). Nous sommes d'accord pour affirmer qu'il n'y a pas de langage privé, et que les φθόγγοι sont déjà un langage articulé, correspondant selon nous au *prôton ennoëma* (voir *supra*, p. 71 et 114), mais ne pensons pas que les ἴδια dont il est question soient relatifs à l'objet perçu : nous persistons à considérer qu'ils sont fixés par chaque *ethnos*, car il n'y a pas de langage sans communauté. Considérant que la sensation qui perçoit l'*idion* est *alogos*, J. Brunschwig expose alors le paradoxe que la sensation, liée au silence et à l'instant, nécessite la *doxa*, donc le langage, pour être formulée, quitte à perdre sa vérité que le langage doit reconquérir. Nous ne pensons pas que le terme d'*alogos* concerne les sensations chez Épicure lui-même (voir *supra*, p. 69), mais partageons le point de vue de l'auteur pour qui le passage à la convention, qui « soumet l'évolution des langues à un double principe d'élimination graduelle du malentendu et de la redondance, implicitement désignés comme deux troubles spécifiques de la communication » (p. 25 de la consultation en ligne sur Cairn), est essentiel. Selon nous, la *doxa* agit rétrospectivement à partir de ce qui est commun pour nommer le particulier qui se manifeste sur le plan des *pathè*, en lien, non pas avec l'univers sensible en soi, mais tel que le besoin nous le fait éprouver.

Ce passage de l'*idion* au *koinon* et de la nature à la convention qu'on observe au niveau des langues, se retrouve également sur le plan de la prolepse du juste : la *Maxime capitale* XXXVI considère celui-ci soit « selon le commun » (κατὰ μὲν [τὸ] κοινόν), soit selon le particulier (κατὰ δὲ τὸ ἴδιον) ; sous le premier aspect, le juste est le même pour tous (πᾶσι), partout, du fait de l'intérêt (τὸ συμφέρον) qu'il y a à vivre dans la communauté qu'implique la réciprocité (ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνία) ; selon le second, le pays habité ou toute autre cause fera que le juste ne sera pas le même pour tous. La *Maxime* suivante, XXXVII, applique un raisonnement similaire, mais en considérant le changement dans le temps au sein d'une même communauté humaine. Ce qui était juste hier peut ne plus l'être aujourd'hui, car, comme le dit très bien Victor Goldschmidt, le philosophe procède à une « réhabilitation du temps du passé contre le présent éternitaire des stoïciens. »²³⁶ Cette *Maxime* XXXVII en dit plus, en affirmant qu'il y a, « en cas de changement de l'utile selon le juste », « une adaptation pendant un certain temps à la prolepse » :

κᾶν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δὲ τινα εἰς
τὴν πρόληψιν ἐναρμόττῃ.

On voit ainsi que la prolepse, dont nous avons dit qu'elle s'élaborait selon le « mode pathologique » chez l'individu particulier sous la forme de généralité (*to holon*), est activement identifiée par la communauté à travers la langue dans le discours « étiologique », ou « causal », et substitue le commun (*to koinon*) au général ; or le commun (par exemple la notion commune du juste), tout en renvoyant à l'unité conceptuelle de la prolepse, peut très bien s'actualiser dans des particularités temporelles ou spatiales. L'adaptation, ou « harmonisation » (ἐναρμόττῃ), consiste à rapporter le particulier au général au vu de la prolepse, qui jouerait ainsi le rôle d'un tiers commun. Goldschmidt remarque également qu'« il n'y a pas, dans la logique de l'épicurisme, à chercher des "éléments communs" aux droits nationaux, car il n'y a pas de droit naturel, mais une nature du droit : la nature épicurienne n'enveloppe aucune exigence d'universalité : elle est, selon Pierre Aubenque, "tout ce qu'elle peut être." Il y a simplement progression, mise en commun : le particularisme change de niveau²³⁷. »

Revenons-en à la formation de la langue. Par-delà ce travail d'élucidation, en quelque sorte automatique, auquel procède le *logismos* de la langue, et qui porte sur les *pathè* et les

²³⁶ V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit., p. 208.

²³⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 171.

phantasmata, il faut aussi rendre compte des « réalités qui ne sont pas embrassées par le regard » (τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματα, § 76). Le passage est bref et semble anodin, au point que P. Boyancé n'a pas éprouvé le besoin de le reproduire dans ses extraits²³⁸. Voici le texte en question :

τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς
 συνειδόμενους παρεγγυήσαι τινὰς φθόγγους τοὺς ἀναγκασθέντας
 ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἐλομένους κατὰ τὴν
 πλείστην αἰτίαν οὕτως ἐρμηνεύσαι.

« Quant à certaines réalités qui justement ne se laissent pas envisager du même regard, ceux qui en étaient avertis transmirent, en les introduisant, certains mots que la nécessité imposait de prononcer, tandis qu'ils choisirent les autres à l'aide du raisonnement, s'exprimant ainsi selon la cause la plus fréquente » (trad. Delattre).

Dans la logique des analyses qui voient dans le *logismos* un « raisonnement », ce bref passage est considéré comme exposant le passage d'un langage exprimant les seules impressions sensibles à un langage incluant des notions non sensibles. Bignone entend par là « la nozione di cose non note », J. et M. Bollack et H. Wismann parlent d' « abstractions », J.-F. Balaudé donne l'exemple de « la justice », par opposition à la notion de « l'utile », perçue dès le stade de la convention. Les mots *τοὺς συνειδόμενους* désignant les hommes qui ont introduit ces termes sont traduits par « *alcuno che n'era esperto* » (Bignone), commentés par « *man, having now become aware of the possibilities of language* » (Bailey) ou « un petit groupe d'individus », « certains individus » qui, « au-delà de ce que l'ensemble des individus connaît et nomme », « parviennent à "voir", et qui échappe à la vue commune (en raison du caractère abstrait de ces réalités) » (Balaudé).

Or ce choix ne va pas sans poser de problèmes. Accorder une place privilégiée à certains hommes, plus doués pour l'abstraction, des « experts », convient mal à l'esprit du philosophe, qui insiste au contraire sur l'aspect collectif aussi bien de la formation du langage que de la vie intellectuelle. Sans pouvoir le développer ici, nous tenterons de démontrer plus loin que la philosophie elle-même, selon Épicure, est une pratique collective impliquant indistinctement tout le monde. D'autre part, si certains mots sont imposés par la nécessité, on doit en conclure que cela concerne tous les hommes. Qui sont ces « *τοὺς συνειδόμενους* » ? J. et M. Bollack et H. Wismann, qui traduisent par « quand ils les concevaient », justifient leur traduction en observant que ce n'est pas sans raison que le mot

²³⁸ P. Boyancé, *Épicure, op. cit.*.

apparaît dans le voisinage de οὐ συνορώμενα : employant le même préverbe, les deux verbes sont formés sur deux radicaux complémentaires, **eid-* servant de « supplétif d'ὄραω »²³⁹. Ils commentent : « Au lieu de traduire par *experts*, on reconnaîtra donc ce que l'opération a de visuel. Les *visionnaires* cependant n'appartiennent pas à une classe de professionnels, mais ce sont tous les membres de la communauté à qui il arrive de découvrir les notions intangibles, quand ils n'interprètent pas les termes employés pour les désigner (cf. τοὺς δέ). Par contre, les οὐ συνορώμενα définissent une classe de choses que l'on saisit par le regard de l'esprit, celles que nous qualifierons d'abstractions. » Une telle analyse nous paraît plus fidèle à la notion que la théorie épicurienne de la langue nous a apprise dans le chapitre précédent. Mais le choix de traduire τοὺς συνειδότας par « quand ils les concevaient » ne va pas sans poser problème : le sens de « avoir une notion » donné comme « habituel » par l'auteur à σύνοιδα n'est attesté ni par le Bailly, ni par le LSJ. En outre, on comprend mal la traduction d'un participe substantivé par une proposition circonstancielle. La volonté de l'auteur de retrouver un sens conforme à ce que l'on sait de la théorie épicurienne n'autorise pas ces libertés.

Il faut donc chercher ailleurs. Συνορᾶν est attesté dans des passages où Épicure infère à partir du sensible pour saisir soit les *adèla* (§ 38), soit l'âme (§ 63). Les οὐ συνορώμενα πράγματα ne relèvent donc pas de ce type d'inférences. On note d'ailleurs que les πράγματα ne semblent pas avoir avec la formation des langues le même type de rapport que les πάθη et les φαντάσματα évoqués plus haut : le mot a un sens plus large et plus vague, et implique, de près ou de loin, un rapport à la vie pratique. D'autre part, seuls Bollack-Wismann s'intéressent au fait que ἀναγκασθέντας et λογισμῶ reprendnent, dans le même ordre, les termes employés au début du paragraphe précédent (§ 75)²⁴⁰. On peut y ajouter παρεγγυῆσαι (« transmettre de bouche en bouche / de proche en proche »). Enfin, dernier indice dont nous partirons pour bâtir et proposer notre hypothèse, le mot αἰτία, absent du début de la *Lettre*, et dont c'est la troisième apparition depuis l'évocation de l'âme (§ 63 et 64), est justement employé dans la même tournure τὴν πλείστην αἰτίαν qu'au paragraphe 63, où il était dit que l'âme restituait au corps « la cause prépondérante ». Or nous

²³⁹ *La lettre d'Épicure, op. cit.* p. 237-238, note 2.

²⁴⁰ P. 238, note 4 : « les deux phases de la genèse se répètent dans la formation des termes abstraits et dans l'activité de la connaissance. La nature produit par contrainte le matériel sonore qu'organise l'intelligence ».

tenterons de démontrer dans la partie suivante que la théorie de l'âme est le pivot du basculement nous faisant passer du « mode pathologique », où la prolepse nous donne l'affect de l'appréhension rassemblée, au mode étiologique où la temporalité (découlant de la façon dont l'âme pose propriétés et accidents) permet, par la langue, de cerner les objets dans leur origine et leur réalité causale. Dès lors, il n'est pas absurde de supposer que les « sons contraints » (ἀναγκασθέντας φθόγγους) auxquels nous avons affaire ici, différents de ceux que produisent *pathè* et *phantasmata*, sont ceux que nous procure le *prōton ennoēma* dont nous parlions au chapitre précédent, c'est-à-dire l'appréhension proleptique du « rassemblement », objet de notre « besoin dense ». Le paragraphe 37 posait comme point de départ la « nécessité de concevoir le premier objet de pensée sous chaque son » (ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι), et l'activité de la prolepse partait de cette nécessité, dont elle faisait un devoir : « Il faut donc d'abord avoir saisi ce qui est placé sous les sons » (Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι). Ce devoir (δεῖ) conçu par la prolepse, compréhension de la nécessité (ἀνάγκη), est appréhendé par le *logismos* faisant retour sur l'*anankè*. Les *pragmata* en question, qui ne relèvent pas de l'inférence à partir du sensible, renvoient à l'appréhension rassemblée du tout. Il ne faut donc pas supposer une distinction dans le corps social entre « ceux qui savent » et les autres²⁴¹, mais un processus homogène où « ceux qui ont conscience », ou « sont témoins » de ces *pragmata*, qui les éprouvent tout simplement à un moment donné – n'importe qui les éprouve à un moment ou à un autre –, les manifestent spontanément selon l'*anankè*, et le dialogue fait que les autres en explicitent le contenu selon le *logismos* que constitue désormais la prolepse. Les rôles sont en permanence interchangeables. La *Lettre* est en train d'achever une *periodeia*, selon le terme employé au début (§ 36) et rappelé à la fin (§ 83), reprenant, en ordre inversé dans le discours « étiologique » l'ordre du discours « pathologique ». Les paragraphes du début usent d'ailleurs du même vocabulaire relatif à la langue que ceux que nous venons de parcourir : il est question, au paragraphe 36, de la κυριωτάτη ἐπιβολὴ ἐπὶ τὰ πράγματα, d'ἀκρίβωμα, et l'on y retrouve le verbe ἐξευρήσεται.

²⁴¹ On le voit aussi dans le fait que la plupart des éditeurs ont repris l'ajout de μὲν par Schneider (τοὺς <μὲν> ἀναγκασθέντας) pour l'opposer à τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἐλομένους, opposant ainsi deux catégories d'hommes, ceux qui reçoivent passivement les messages de la nature et ceux qui les interprètent par le raisonnement. Or cet ajout ne fait que compliquer les choses, puisque la première catégorie devrait alors correspondre aux détenteurs supposés du savoir, les συνειδότες, ce qui n'est manifestement pas le cas.

La circularité est donc omniprésente dans la *Lettre* : non seulement on la trouve dans sa structure, comme *periodeia*, mais son thème est explicitement souligné dans la fin, depuis les *periodoi* des mondes (sur lesquels reviendra encore le paragraphe 77), des *logismoi* et des langues, puis de la prolepse des *pragmata* comme nous venons de le voir, et le dernier paragraphe (83) oppose à quelques lignes de distance *periodeia* et *periodos*. Un tel voisinage ne peut pas être pris pour une simple coïncidence. Pourtant, ces faits n'ont pas tellement attiré l'attention des critiques, qui ont eu tendance à les minimiser. C. Bailey, par exemple, traduit *periodos* par « epoch » ; E. Bignone traduit *periodeia* par « indagini », G. Arrighetti par « rassegna », J. et M. Bollack et H. Wismann par « étude », mots qui ne connotent pas la circularité ; G. Arrighetti traduit par le même mot de « rassegna » *periodeia* et *periodos*, certes voisins mais opposés dans le paragraphe 83. Ni le thème commun de la circularité ni l'opposition, au sein de ce thème, entre les deux mots ne sont pris en compte. *A contrario*, J.-F. Balaudé et D. Delattre proposent « parcours », où l'idée de circularité se lit nettement. J.-F. Balaudé commente d'ailleurs cette circularité de la *Lettre* (*op. cit.* p. 1204), mais sans opposer les deux termes, traduits tous deux par « parcours » au paragraphe 83. Dès que se pose le problème de la traduction, les choses sont effectivement délicates, la langue française ne disposant pas de mots distincts sur un radical commun. Encore faut-il d'abord s'interroger sur ce qui les oppose. Or le paragraphe 83, qui conclut la *Lettre*, nous livre rétrospectivement un éclairage décisif sur cette opposition : après avoir affirmé que l'*epitomè* permettra même à ceux qui ont procédé à une étude précise (cf. ἀκριβείας ; ἀκριβωμάτων ; ἑξακριβουμένων ; ἑξακριβοῦντας) et détaillée (cf. les trois occurrences de κατὰ μέρος) de l'ensemble (cf. τῶν ὅλων, § 82, fin ; τὴν ὅλην πραγματείαν ; τῆς ὅλης φύσεως), en une analyse par *epibolè*, de récapituler la plupart des conclusions de cette étude en un parcours circulaire (τὰς πλείστας τῶν περιοδοιῶν) ; mais Épicure ajoute, et ce seront ses derniers mots, que ceux qui n'auraient pas accompli la totalité de la démarche retireront des « éléments capitaux » apportés par la *Lettre* (nous supposons que ἐκ τούτων, à la fin du § 83, renvoie aux κεφαλαιωδέστατα ἐπιτετημημένα de la fin du § 82) la tranquillité de l'esprit que procure « même la *periodos* simultanée à la pensée (καὶ [...] τὴν ἅμα νοήματι περίοδον) selon le mode qui se passe des sons (κατὰ τὸν ἄνευ φθόγγων τρόπον). La *Lettre* serait donc une *periodeia* récapitulant ce que les *epibolai* ont analysé *kata meros*, mais le destinataire peut à tout moment renoncer même à cette *periodeia* comme totalité circulaire au profit d'un cercle plus fermé, coïncidant

avec la simple pensée immédiate (*hama noèmati*), que constitue une *periodos*. Synthèse vitale plus spontanée que la *periodeia*, cette *periodos* s'apparente aux *logismoi* étudiés dans les paragraphes 75-76. A l'échelle de l'humanité, ces *periodoi* / *logismoi* s'accomplissent plus ou moins vite ; à l'échelle individuelle, ils sont devenus des acquis simultanés à la pensée²⁴². A l'inverse, la *periodeia* développe le contenu des mots, les explicite selon l'exercice conscient de la prolepse, et passe de l'analyse à la synthèse sur les points essentiels. La *periodos* est en-deçà des mots, la *periodeia* au-delà. Il faudrait alors pouvoir proposer deux mots du même radical tenant compte de cette opposition. Si « période » peut être gardé, dans son sens étymologique, pour *periodos*, nous serions tenté d'envisager un mot comme « périodisation » pour rendre le sens actif et conscient de *periodeia*, mais devons y renoncer à cause du danger de reprendre un mot existant n'ayant pas ce sens. Nous en resterons donc au terme de *periodeia*. Enfin, remarquons que les deux mots grecs renvoient à l'activité de la prolepse, spontanée dans la *periodos*, plus consciente dans la *periodeia*, l'enseignement du philosophe n'étant que l'explicitation de ce dont tout le monde a l'expérience : le besoin dense de l'appréhension rassemblée.

Il est en tout cas remarquable que ce mot de *periodeia* ne se trouve, avant Épicure, que chez Énée le Tacticien, qui serait né peu avant le philosophe et l'a employé dans le domaine de la poliorcétique, et que sa reprise à partir de l'Empire romain se fasse dans un sens concret, celui d'un mouvement circulaire dans l'espace, parfois dans le temps (dans un sens peu distinct de celui de *periodos*), essentiellement chez le géographe Strabon, des médecins et surtout des auteurs chrétiens. Épicure ne l'a employé que deux fois dans ce qui nous reste de son œuvre, mais à des places significatives, au début et à la fin de sa *Lettre*, ce qui souligne bien tout l'intérêt du mot.

Il semble que nous puissions maintenant récapituler le rapport qui unit ces deux notions et leur relation à la prolepse. La *periodeia* est du côté du *pathos* ; elle part de la perception du tout, de l'absolu *kat'holon*, à l'échelle individuelle. Objet d'enseignement, elle n'est pas une réalité temporelle au sens où elle ne s'inscrit pas dans le temps, même si son apprentissage réclame un certain temps : son cycle d'étude peut commencer n'importe quand. La *periodos* se situe du côté de la recherche des causes, *aitiai* ; elle substitue le *koinon* appréhendé par le « mode étiologique » au *kat'holon* appréhendé par le « pathologique », à travers la formation des langues ; elle représente aussi l'activité consciente de la prolepse,

²⁴² Sur cette notion, nous renvoyons au chapitre 2 de cette partie, p. 51-52.

quand elle exerce son *logismos* sur les sons que nous dicte le besoin dense de l'appréhension rassemblée, qui n'est dès lors plus vécu de l'intérieur. Enfin, processus collectif à travers l'acquisition de la langue, elle est foncièrement temporelle, même quand elle prend la forme de la simultanéité à la pensée.

Il en découle un éclairage supplémentaire sur la prolepse : si celle-ci pose tant de problèmes de définition, c'est qu'elle est protéiforme et évolutive, épousant toutes les dimensions de notre rapport pratique au monde. Dans sa présentation d'ensemble, Diogène Laërce (X, 33) en propose coup sur coup plusieurs définitions, qu'il attribue, non pas à Épicure lui-même – qu'il a l'habitude, dans ses gloses, de citer exactement, en donnant souvent les références des œuvres – mais aux épicuriens (λέγουσιν) :

Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἷονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν
ὀρθὴν ἢ ἔννοϊαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην,
τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανένθος [...].

« Ils disent que la prolepse est comme une compréhension²⁴³, une opinion droite, une notion ou une pensée générale déposée en nous, c'est-à-dire un souvenir de ce qui nous est souvent apparu en provenance de l'extérieur. »

La méthode que nous avons choisie, qui consiste à partir du seul texte d'Épicure, ne nous interdit pas de reconnaître les points sur lesquels les « disciples » et le doxographe lui semblent fidèles. En l'occurrence, une partie des définitions que propose Diogène nous paraissent telles : nous avons rencontré l'ἔννοια aux paragraphes 57 et 69, dans l'examen des éléments du tout, puis, comme ἀθρόα ἔννοια, dans la saisie rassemblée de l'agrégat et de ses propriétés ; elle reviendra dans la *Lettre à Hérodote* au paragraphe 77 comme prolepse du divin destinée à préserver la « sainteté » dans l'examen des phénomènes célestes²⁴⁴. Quant à la καθολικὴ νόησις ἐναποκειμένη, elle rappelle l'importance de la saisie d'ensemble (ὅλον), tant sur le plan de la *Lettre* comme tout (§ 35 à 37 et 81 à 83) que sur

²⁴³ Nous empruntons à Long-Sedley la traduction du mot dans son acception stoïcienne – car ce mot n'appartient pas au vocabulaire d'Épicure ; les auteurs donnent aussi le sens de « cognition ». Pourtant, dans la traduction de notre paragraphe 33, ils proposent une autre traduction, sans doute adaptée à Épicure : « une perception ». Nous préférons considérer que cette définition est le fruit d'une contamination stoïcienne de l'épicurisme, et garder le sens proposé pour les textes stoïciens.

²⁴⁴ On peut opposer à ces ἐννοίαι, synonymes de prolepses, les δοξαστικαὶ ἐννοίαι de la *Maxime capitale* 24, qui, mélangeant l'attendu et ce qui ne reçoit pas confirmation, s'apparentent plutôt, selon nous, aux ὑπολήψεις ψευδεῖς, produites par les opinions de la foule (τὰς τῶν πολλῶν δόξας), que la *Lettre à Ménécée* oppose à la prolepse, ou *koinè noësis* du divin (§ 123-124).

notre mode d'appréhension du réel, qu'il s'agisse des éléments premiers (§ 40), des agrégats ou des corps avec leurs propriétés (§ 69 à 71). Nous reviendrons dans la partie suivante sur son statut de « souvenir de ce qui nous est souvent apparu en provenance de l'extérieur », car le Livre XXV expose longuement la question du souvenir. La δόξα ὀρθή nous paraît une définition trop vague ou insuffisante donnée par l'école ; elle se justifie toutefois par l'exercice collectif de l'examen du *doxazomenon*, entre objet de recherche et objet d'aporie, à l'occasion de la mise en commun des sons à l'origine des langues. Mais à ces définitions rapportées par Diogène Laërce, il faut ajouter la notion de mise en commun, τὸ κοινόν, que nous avons vue à l'œuvre dans l'élaboration des langues à partir de ce qui est placé sous les sons, et à laquelle recourt explicitement le philosophe dans sa définition de la prolepse du divin, κοινῇ τοῦ θεοῦ νόησις (§ 123). Peu présente dans la *Lettre à Hérodote*, il est vrai, cette notion est explicitement rattachée à la prolepse, outre dans le passage cité, également dans les dernières *Maximes capitales*, 36, 37 et 38, concernant les rapports humains à travers la question du droit. Nous allons y revenir, mais voudrions d'emblée souligner que si cette notion de mise en commun intervient à la fin du parcours de la prolepse, quand celle-ci est à même de passer au discours causal, cela nous invite à situer au cœur de la réalité pratique de la prolepse la dimension collective, sociale, de notre être.

Cette récapitulation des différents aspects de la prolepse tels que nous les avons vus mis en œuvre tout au long du parcours de la *periodeia* que constitue la *Lettre*, s'autorisant en partie du témoignage de Diogène Laërce, ne laisse pas de paraître insatisfaisante. En effet, loin des tentatives de définitions strictes – mais infructueuses – faisant d'elle un critère de vérité que les épicuriens ajoutaient aux autres critères énoncés au début de la *Lettre*, l'image que nous en proposons semble se diluer et perdre l'unité que réclame une définition. Pourtant, si l'on renonce à en faire un critère de vérité, intégré dans un canon, la prolepse nous ramène à la simple évidence que ce qui pense en nous n'est pas un pur esprit ordonnant méthodiquement sa compréhension du monde, mais une réalité vivante, toujours en prise sur son passé et tournée vers son futur, toujours en relation pratique avec ses conditions d'existence, qu'elle reçoit comme *pathè* et qu'elle transforme, comme nous le verrons avec la notion du juste, laquelle est toujours déterminée par son appartenance à un groupe humain. Le mot de pro-lepse nous rappelle la proposition πρῶτον τὰ ὑποκείμενα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι (« il faut d'abord avoir saisi ce qui est placé sous les sons ») :

il s'agit bien de se réapproprier une saisie par avance (*pro-*) toujours déjà réalisée, au parfait (εἰληφέναι et -ληψις sont deux formes du même verbe λαμβάνω, « prendre »).

De l'indestructibilité et de la félicité à l'amitié

Alors même qu'elle touche à sa fin, la *Lettre* semble rebondir sur un sujet différent dans la deuxième moitié du paragraphe 76. Il y est brusquement question des *meteôra* et de leur rapport au divin, d'indestructibilité et de félicité. Mais un rapide coup d'œil sur le vocabulaire nous montre que ce nouveau départ s'articule étroitement avec ce qui précède. S'agissant des phénomènes célestes, le philosophe insiste sur toutes les formes cycliques qu'ils présentent : « mouvement et révolution, éclipse, lever et coucher [des astres], et ce qui est du même ordre ». Épicure, qui avait précédemment évoqué les mondes, au pluriel (§ 73-74 : τοὺς κόσμους), situe ces phénomènes dans notre monde, au singulier (§ 77 : ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει)²⁴⁵. Enfin, il précise que l'explication de ces phénomènes dans ce monde-ci relève de sa nécessité, *anankè*, et de sa *periodos*, mots-clés du passage précédent. La régularité périodique des phénomènes est due à une nécessité interne au monde. Si elle était due à un ordonnateur divin (λειτουργοῦντός τινος καὶ διατάπτοντος ἢ διατάξαντος), tel un Dèmiurge ou le Premier moteur, son acte fondateur aurait donné naissance à une autre forme de nécessité, englobante, une sorte de nécessité de nécessité. Or, comme le rappelle la *Sentence vaticane* 9, « La nécessité est un mal, mais il n'y a nulle nécessité de vivre avec la nécessité ». Rappelant que Sénèque, commentant cette sentence, (*Ep.* 12, 10 = 487 Us.) considère que l'on peut toujours échapper par la mort à ce mal qu'est la « nécessité », Marcel Conche corrige cette analyse en affirmant que pour Épicure « l'acte libre de mourir ne fait qu'un avec l'acte libre de vivre. Celui qui veut échapper à la nécessité en mourant lui a déjà échappé en vivant »²⁴⁶. Il faut cependant nuancer cette affirmation. Dans le tissu de nécessité qui enveloppe notre vie au sein d'un monde déterminé, il reste peu de place pour le choix de vivre ou de mourir libre. La leçon d'Épicure nous semble davantage consister à apprendre à vivre au sein de cette nécessité-là, intramondaine, en relativisant sa part, à côté de celle du hasard et de ce qui relève de nous (*Lettre à Ménécée*, § 133-134) ; celle dont il fait un mal est la nécessité de la nécessité, la nécessité absolue, la *despotis* créée de toutes pièces par un discours philosophique source de contradictions sur lesquelles s'étendra

²⁴⁵ Définition qu'il reprend dans la *Lettre à Pythoclès*, § 88 : κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα (...).

²⁴⁶ Épicure, *Lettres et maximes*, op. cit. p. 249, note 1.

le Livre XXV du *Traité*. À l'opposé de ces discours arbitraires, la préoccupation d'Épicure est ici surtout de faire le lien entre la nécessité et la *periodos* à l'origine de notre langue et de nos prolepses au sein d'un monde déterminé, et la nécessité et la *periodos* des *meteôra* au sein du même monde. Si l'une de ces nécessités périodiques peut exprimer l'autre, c'est qu'elles sont connaturelles, façonnées par les contraintes du même monde, et toutes deux internes à ce monde. Notre discours n'a pas à se fonder sur un discours « extérieur », transcendant, une volonté divine ordonnatrice. La pensée spéculative est tentée de voir dans la régularité des phénomènes célestes évoqués par Épicure l'idée positive d'un ordre, impliquant un ordonnateur (λειτουργεῖν, διατάσσειν); le philosophe du Jardin, au contraire, n'en donne qu'une idée *négative*, l'absence de trouble (ἀ-ταραξία), négation de la négation de notre être. La pensée qui se fonde sur la pratique commence par évincer tout ce qui lui est étranger, vaine spéculation.

Cet argument est implicite dans le passage. Nous le mettons en évidence car il souligne la continuité rigoureuse de la *Lettre*, selon la logique de la *periodeia*. Mais Épicure le présente explicitement sous un autre angle : celui de cette volonté divine qu'il récuse. L'explicitation fait avancer le raisonnement en ajoutant l'argument de la contradiction avec la sérénité divine qu'impliquerait le souci d'organiser le monde. Mais où a-t-il été question de cette sérénité, de cette « félicité associée à l'indestructibilité » (§ 77) ? Les commentateurs, s'appuyant sur les sources antiques, notamment Philodème, invoquent souvent l'expérience que l'humanité aurait eue d'hommes particulièrement sages, à partir desquels aurait été configurée l'image du dieu. Mais la *Lettre* elle-même semble nous inviter à suivre une autre voie, car elle dit que « la félicité dans la connaissance des choses d'en haut se trouve ici, et dans le fait de se demander quelles natures sont celles qui sont conformes à ces objets célestes, et toutes les questions du même genre en vue d'atteindre cette précision » (§ 78 : τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ μετεώρων γνώσει ἐνταῦθα πεπτωκέναι, καὶ ἐν τῷ τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συγγενῆ πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκρίβειαν). La félicité que la pensée spéculative situe contradictoirement dans l'existence divine est celle que la réinstauration du discours dans l'être place « ici », sur terre, en nous-mêmes. C'est la félicité que recherche nécessairement la prolepse. Le début de la *Lettre* parlait en effet de notre recherche de sérénité (§ 37 : ἐγγαληνίζον). La fin de la *Lettre* conclut sur cette sérénité (§ 83 : πρὸς γαληνισμόν). Or cette paix de l'esprit ne peut être obtenue que par la non-contradiction entre le monde et nous, et elle est conditionnée et affirmée par notre besoin vital.

Cette non-contradiction passe à son tour par l'exigence de l'absence de trouble dans le monde, donc dans notre esprit ; elle est enfin formulée par la prolepse du tout indestructible au début de la *Lettre*, comme le montre le rejet des hypothèses qui aboutiraient à ce que tout soit détruit (§ 38 : εἰ ἐφθείρετο τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν... ; § 41 : εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὄν φθαρῆσθαι...); cette indestructibilité est, à la fin de la *Lettre*, appliquée à la représentation du divin, mais, si cette représentation doit entrer en contradiction avec le souci de présider au bon ordre du monde, c'est que l'indestructibilité n'est pas dans l'objet pensé, fût-il dieu, mais dans le sujet qui le pense, ici-bas, et dans son activité d'étude détaillée du monde qui l'entoure, *meteôra* compris. Inutile d'aller chercher le modèle d'existences humaines parfaites, ou presque, pour nous donner par analogie une idée de ce que peuvent être des dieux²⁴⁷ : l'indestructibilité se déduit de celle du tout, et la félicité se déduit de la sérénité que nous éprouvons à considérer cette indestructibilité. Les deux sont donc énoncées dans cet ordre, le plus souvent respecté par Épicure, mais si souvent bouleversé par ses commentateurs quand ils négligent de considérer sur quoi se fondent ces deux notions et comment la seconde s'articule à la première²⁴⁸.

D'un autre point de vue encore, nous pouvons relever le rôle d'articulation que jouent les paragraphes 76 à 78. Nous avons vu plus haut que le *logismos* qui abordait les *pragmata* n'ayant pas fait l'objet premier de la langue revenait en fait, sous forme d'un discours causal, sur la prolepse du tout. Il mettait en évidence la « cause prépondérante » (τὴν πλείστην αἰτίαν). Que faut-il entendre au juste par « cause prépondérante » ? L'évocation, *a contrario*, et *a posteriori*, des phénomènes célestes nous en donne une indication : la cause prépondérante est celle qui rend compte des éléments capitaux, les κυριώτατα, que récapitule la prolepse dans sa *periodeia*, et dont ne font pas partie les *meteôra*, mis de côté et énoncés à part, et ce dans un deuxième temps. Les éléments capitaux, fondement de l'ataraxie, liée à la considération des « natures indestructibles et bienheureuses » (§ 78) appellent l'explication unique ; les *meteôra* s'accommodent de l'explication multiple. Ainsi s'éclaire l'opposition au sein du discours étiologique entre

²⁴⁷ Voir l'analogie avec les Géants chez Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, IX, 43-47, et le commentaire de Long-Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit. t. I, p. 290-291.

²⁴⁸ Voir *Hdt* 76 (τὴν πᾶσαν μακαριότητα μετὰ ἀφθαρσίας, où la préposition indique que la félicité accompagne l'indestructibilité, première) ; *Hdt* 78 ; *Ménécée* 123 (deux occurrences) ; Philodème citant Épicure, *Περὶ εὐσεβείας* (Arrigh. [27.2]) ; Diogène d'Énoanda, citant Épicure (Arrigh. [72.1]). Les deux seules exceptions que nous ayons relevées chez Épicure lui-même sont le § 81, où l'ordre est inversé : μακάριά τε ... καὶ ἄφθαρτα ; et la première *Maxime capitale* : Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον. Nous avons donné plus haut un exemple de l'inversion de l'ordre le plus fréquent chez E. Asmis, p. 52-53 et n. 155.

ἀιτιολογέω (§ 80 et 82) et ἐξαιτιολογέω (§ 82) : la simple recherche des causes (ἀιτιολογέω) accepte les explications multiples, concernant *meteôra* et *adèla*, alors que la recherche exhaustive (ἐξαιτιολογέω) vise la cause unique de ce qui explicite le contenu de la prolepse du tout, et contribue fondamentalement à l'ataraxie, alors que la simple recherche se contente de compléter « à la marge » ce travail en vue de l'ataraxie²⁴⁹.

La portée pratique de la *Lettre*, comme mise en œuvre continue de la prolepse, culmine donc dans le renversement final de la notion de la nature indestructible et bienheureuse : si celle-ci était unilatéralement attribuée aux dieux, elle qualifierait des dieux indifférents au monde, ce qu'affirment les analyses habituelles que l'on donne de l'épicurisme – celui de Lucrèce en tout cas. Mais elle n'offrirait qu'une représentation stérile des dieux : des dieux indifférents sont-ils toujours des dieux ? Certes, « les dieux existent », mais nous avons proposé l'analyse selon laquelle la certitude que nous en avons est le fait d'une prolepse, notion générale issue, non de notre expérience sensible, mais de notre besoin dense d'une appréhension rassemblée. La certitude de leur existence ne dit rien de leur réalité sensible. Épicure va plus loin : à travers la notion des dieux, il ramène sur terre et en nous, à l'issue du discours causal explicitant le contenu de la prolepse du tout indestructible, ce que notre pensée plaçait en dehors de nous. Indestructibilité et félicité prennent alors tout leur sens²⁵⁰.

²⁴⁹ Sans faire la distinction entre ἐξαιτιολογέω et ἀιτιολογέω, Thomas Bénatouïl (« la méthode épicurienne des explications multiples », *L'épicurisme antique*, op. cit., p. 15-47) arrive à une conclusion voisine : il ne limite pas les *meteôra* aux phénomènes célestes, ni même à des phénomènes terrestres comme les tremblements de terre, mais considère plus globalement que « la connaissance par explication multiple représente [...] une analyse des phénomènes moins fondamentale mais aussi plus précise que celle fournie par les premiers développements de la science épicurienne de la nature » (p. 22) ; il montre que la *Lettre à Pythoclès* articule nettement les deux plans, puisqu'il s'agit pour le disciple de « s'appliquer surtout à l'étude des principes, de l'infinité et des choses du même genre, et encore des critères, des affections et de ce en vue de quoi nous faisons ces raisonnements » (§ 116) ; il en déduit que « pour les mêmes phénomènes célestes, il y a donc une dimension qui relève de l'explication unique, celle de leur nature et de leur cause la plus importante, et – dans les limites prescrites par cette explication fondamentale –, une autre dimension, celle de leur genèse et de leur matière, qui relève de la méthode des explications multiples » (p. 23). Ce que l'auteur considère comme « les premiers développements de la science épicurienne de la nature », qui concerne la « nature » ou la « cause la plus importante » des phénomènes, c'est ce que nous mettons sous la prolepse du tout et des éléments fondamentaux qui en découlent. De son côté, Michele Corradi, s'intéressant à l'évolution du verbe *πιθανολογεῖν*, du *Théétète* à Diogène d'Oenoanda, observe que le mot, déprécié comme sophistique par Platon au nom de la rigueur de la démonstration, relégué par Aristote dans la sphère de la rhétorique, partie intégrante de l'architecture du savoir, trouve sa place au début de la *Lettre à Pythoclès* dans le cadre des explications multiples dont relèvent les *meteôra*, combinant l'évidence sensible avec la pratique de l'inférence pour intégrer l'étude des *meteôra*, à côté des certitudes des explications uniques de la physique, dans la visée éthique de la *phusilogia* (« Πιθανολογεῖν tra Platone, Aristotele ed Epicuro : un dialogo metodologico a distanza », *Testo e forme del testo*. Ricerche di filologia filosofica, a cura di Mauro Tulli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra ed. 2016, p. 217-256.

²⁵⁰ Un sens que ne prend pas en compte, Emidio Spinelli, qui ne fait pas de différence entre « indestructibilité » ou « incorruptibilité » et « immortalité », mais suit la conception classique selon laquelle les deux qualités sont attribuées par Épicure au seul dieu – dont il affirme par ailleurs avec force l'existence matérielle –. Il ne cherche pas à en exploiter le contenu, si ce n'est pour dire le dieu indifférent aux affaires humaines, et par conséquent conçu contre toute théodicée – ce qui vaut à Épicure les foudres de tous les philosophes, païens et chrétiens –. Il

Pour résumer ce qui, à nos yeux, justifie d'analyser la pensée d'Épicure comme une pensée matérialiste se fondant sur la pratique, nous avons vu qu'elle se donne pour point de départ les besoins de notre être matériel, qu'elle assoit la non-contradiction entre la pensée et l'être sur le critère de l'absence de trouble en l'une comme en l'autre ; qu'elle prend la forme d'une prolepse passant, en une *periodeia*, du « mode pathologique » au « mode étiologique », et d'une explicitation du « tout », général et absolu, individuellement éprouvé, à celle du « commun », *to koinon*, qui figure sous des traits divins les natures indestructibles et bienheureuses que nous sommes nous-mêmes appelés à être, en commun, dans notre vie collective.

Ce sont ces deux derniers aspects constituant la clé de voûte de notre réalité pratique – la dimension collective de notre être et son caractère indestructible et bienheureux – qu'il nous faut examiner, dans un deuxième temps de ce chapitre. La *Lettre à Hérodote* s'achève pour ainsi dire sur ces termes de « vie indestructible et bienheureuse », qu'elle reprend – surtout le deuxième terme –, et laisse clairement entendre, sans le développer, que c'est bien de notre vie qu'il est question. Les expressions proleptiques au neutre substantivé τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ μετεώρων γνώσει (§78), πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως (§ 79), ou encore πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν (§ 80), ainsi que l'emploi du mot φύσις (déjà rencontré dans la prolepse des éléments du tout) dans ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει (§ 78), ont en effet une valeur générale, et expriment une qualité qui n'est pas en soi inhérente au dieu²⁵¹. Mais ces termes réclament une plus ample explication. S'ils s'appliquent aussi bien à l'homme, que faut-il, par exemple, entendre exactement par « indestructibilité » d'un homme ? La félicité elle-même, qui, au contraire du simple bonheur (εὐδαιμονία) fait de nous des dieux, doit-elle se comprendre comme la

trouve en Sextus Empiricus un allié gênant de la thèse anti-providentialiste épicurienne, quand le sceptique (*Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 9-12) se livre au raisonnement logique selon lequel soit le dieu veut et peut assurer sa providence (alors que le mal existe de fait), soit il le veut mais ne le peut pas, soit il le peut mais ne le veut pas, soit il ne le peut ni ne le veut, aboutissant dans tous ces cas à une absurdité condamnant le providentialisme ; or le critique souligne que cela revient à remettre en cause y compris la certitude prêtée à Épicure selon laquelle les dieux existent matériellement, dans les intermondes par exemple (« Senza teodicea : critiche epicuree e argomentazioni pirroniane », *Questioni epicuree*, De Sanctis (Dino), Spinelli (Emidio), Tulli (Mauro), Verde (Francesco) (a cura de), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, p. 213-234.

²⁵¹ James Warren (« Epicurean immortality », *OSAPh*, 18, 2000, p. 248) commente : « μακαριότης μετ'ἀφθαρσίας is property of the gods, while the former without the latter is regularly used for men (Ep. Hdt 78, 79, 80). There are, however, passages in which Epicurus himself appears to claim indestructibility for a human. Plutarch cites Epicurus addressing Colotes : ἀφθαρτός μοι περιπάτει καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ (Plut. Adv. Col. 1117c ; cf. Non posse...1091c). »

béatitude d'un saint, coupé de tout lien charnel ? D'autre part, s'il était acquis, d'emblée, que nous soyons indestructibles et bienheureux, nous n'aurions plus aucun effort à faire pour le devenir. Or, nous ne le sommes pas spontanément, pas plus que nous ne nous représentons spontanément les dieux sous ces traits. Inversement, si nous nous faisons une obligation morale de nous assimiler à ce qui serait un modèle, ce serait un idéal à réaliser, une construction de l'esprit, purement gratuite. Aucune de ces deux hypothèses n'est donc satisfaisante. Nous tenterons de montrer que la prolepse du divin, dans sa pureté théorique, est elle-même l'objet d'un « combat », et que c'est peut-être là que se comprend le mieux sa réalité pratique. Pour éclairer ces questions nouvelles, mais déterminantes pour nous qui voulons nous poser le problème de la responsabilité dans les termes où le pose Épicure lui-même, sinon les épicuriens postérieurs, la *Lettre à Hérodote* ne suffit plus : dans un plan mûrement réfléchi qui enchaîne les trois *Lettres*, c'est surtout la *Lettre à Ménécée*, complétée par les *Maximes capitales*, qui apportera des réponses.

Partons de cette question de l'indestructibilité. En quoi l'indestructibilité de l'atome, ou celle du tout par-delà la dissolution des composés, peut-elle être mise en rapport avec celle du dieu, voire celle de l'homme ? La première *Maxime capitale* donne un élément de réponse : « ce qui est bienheureux et indestructible n'a pas de tracas ni n'en cause à autrui » (τὸ μακαρίον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει). L'absence de dommage reçu ou provoqué garantit l'indestructibilité, donc la félicité. Cette garantie implique une relation de réciprocité, et par conséquent une dimension collective.

Cette phrase est habituellement considérée comme s'appliquant au dieu dans sa relation aux hommes, dans l'esprit du paragraphe 77 de la *Lettre à Hérodote*, puisqu'elle justifie son affirmation, comme la *Lettre*, par un champ lexical commun concernant ce qui est incompatible avec indestructibilité et félicité : on retrouve notamment les « colères » et la « bienveillance », associées dans l'un des textes aux *πράγματα*, dans l'autre aux *πραγματεῖαι*.

Mais la première des *Maximes capitales* peut tout aussi bien désigner les relations des dieux entre eux. Dans ce cas, elle articule l'unité et la pluralité du divin, une question essentielle qui est abordée par une scolie très controversée à ladite *Maxime*, sur lequel nous estimons cependant ne pas pouvoir nous prononcer sans avoir au préalable abordé un troisième aspect des relations établies par la *Maxime*.

En effet, il faut aller plus loin dans l'interprétation de la première des *Maximes capitales* : si on la met en rapport avec la série des *Maximes* XXXI à XXXIII, puis XXXV (les dernières, dans la logique d'une *periodeia*), et qu'à la notion de tracas subi ou causé on substitue la notion voisine de « tort commis ou subi » (βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι), la formule s'applique également aux relations humaines selon la prolepse du juste. Et l'on voit alors, dès la *Maxime* XXXVI, que la « notion commune du dieu », ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις) de la *Lettre à Ménécée* (§ 123) est étroitement liée à la communauté humaine (κοινωνία) qui fixe le juste en commun, κατὰ τὸ κοινόν, selon l'utile (τὸ συμφέρον). Ces notions de juste, d'utile, de commun et de communauté traversent toutes les dernières *Maximes*, qui font explicitement du juste, au neutre substantivé, une prolepse (*Maximes* XXXVII et XXXVIII) du fait précisément de son caractère commun.

C'est l'occasion de revenir en quelques mots sur la prolepse du « juste », étroitement liée à celle du divin. Victor Goldschmidt souligne que cette notion épicurienne, fondée sur la nécessité de ne pas se nuire mutuellement, s'oppose aussi bien à « l'immunité du sage stoïcien » qu'à « l'exemption d'injustice du philosophe selon Platon » et qu'elle substitue à une approche métaphysique une conception positive, remplaçant la notion d'injustice par celle de dommage. Cela soulève la question de la non-condamnation de l'injustice par Épicure, qui affirme qu'elle n'est pas un mal en soi, mais qu'elle en est un parce qu'on craint d'être puni. Goldschmidt y voit « la seule façon de faire de la prénotion du droit un universel positif ». Nous ne sommes pourtant pas convaincu par le fait qu'à l'intérêt juridique de cette notion universelle il ajoute un intérêt pédagogique : « il faut faire peur en refusant, dans la peine infligée, de distinguer tort volontaire et involontaire, cela, du fait que la prénotion du droit est élaborée par le sage. »²⁵² L'auteur analyse la prénotion (ou prolepse) comme une construction plus ou moins élaborée à partir du *prôton ennoëma* que nous indiquent les sons de la langue : de l'anticipation qui attend confirmation à la notion complexe élaborée par le philosophe, comme c'est le cas selon lui pour la prénotion du juste, en passant par le rôle de l'*epilogismos*²⁵³. De notre côté, refusant de faire de la prolepse un critère du vrai fondé sur l'empirisme, nous voulons nous en tenir à sa dimension pratique ; de ce point de vue, la prénotion ou prolepse du juste ne peut pas s'écarter de la recherche de l'intérêt propre, et ne doit pas se préoccuper d'une dimension morale, par exemple d'ordre altruiste, qui postulerait

²⁵² V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit. p. 32 à 42.

²⁵³ *Id.*, *ibid.*, p. 230-232.

un bien en soi²⁵⁴. La prénotion du juste peut largement se contenter du principe de l'intérêt mutuel des individus à ne pas se nuire réciproquement : cette base strictement « égoïste » est en même temps, du fait de la réciprocité, foncièrement altruiste sans qu'il soit nécessaire de lui donner un complément éthique.

Carlo Diano²⁵⁵ n'accepte pas cette conception du juste fondée sur l'utile : supposant que « mon utilité [...] entr[e] en conflit avec [celle] d'un autre », il attribue à Épicure la solution selon laquelle « l'utile, par rapport au bien, est sur le plan objectif ce que le plaisir est sur le plan subjectif », soit la particularisation individuelle de la finalité du bien ; cela suppose un contrat entre deux parties, celui de l'amitié, aux termes duquel « l'utile, qui, sur le plan objectif des biens, est le stade du moi, se sublime à cause de ce même moi et se change en amour. » L'amitié épicurienne ainsi conçue se colore d'une tonalité chrétienne, se faisant amour du prochain, le philosophe « répandant partout son évangile de paix et invitant à l'amour sous le nom mal famé du plaisir. ». Le finalisme d'inspiration aristotélicienne au nom duquel il analyse aussi bien la notion du juste que celle du plaisir fait abstraction du fait que ces notions sont des prolepses, immanentes à ce qui est « commun », non susceptibles d'une quelconque « sublimation ».

Également contestable paraît être l'approche de Marcel Conche : dans sa note « droit naturel et droit positif selon Épicure²⁵⁶ », il propose d'opposer ces deux notions, que ne formule pourtant pas Épicure, sur l'opposition entre les désirs naturels et les désirs non nécessaires, les uns fondant le droit (*to dikaion*) de petites communautés rurales vivant en autarcie, les autres formant la *dikaion sunè* des grandes cités. Le droit naturel fondé sur le fait de ne pas se nuire mutuellement resterait le fondement universel sur lequel s'ancre le droit positif, mais le juste selon l'un ne resterait pas juste selon l'autre, dans le temps comme dans l'espace. Le philosophe du Jardin ne formule pas une telle opposition entre deux formes de société, et, au contraire, considère l'extension des liens de l'amitié comme le plus sûr garant de la sécurité parmi les hommes. D'autre part, si l'on se rappelle que le droit est une prolepse,

²⁵⁴ P.-M. Morel l'a très bien démontré dans son article « Épicure, l'histoire et le droit », *REA* 102, 3-4, 2000, p. 399-400 : « Épicure ne défend pas l'injustice : il précise simplement qu'elle n'est pas un mal par elle-même, parce qu'elle n'existe pas par soi. Comme la justice, l'injustice ne peut se définir que comme la propriété d'une communauté contractuelle. Lorsqu'elle existe, elle est donc toujours un mal, par définition. Commettre une injustice revient non seulement à se soumettre aux désirs vains et à plonger dans l'incertitude sur l'avenir, mais encore et surtout à rompre le contrat. »

²⁵⁵ C. Diano, « Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis », *Les études philosophiques*, 1967, 2, p. 182 et 185.

²⁵⁶ M. Conche, « droit naturel et droit positif selon Épicure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4 (2013), p. 549 à 556.

ce dont l'analyse de Conche fait abstraction, la capacité de cette prénotion à épouser toutes les formes concrètes sans entrer en contradiction avec elle-même ne fait pas problème.

Au rebours, nous nous en remettons à l'analyse de Christopher Gill, pour qui la conception épicurienne de la réciprocité, loin d'être antagonique avec l'altruisme et l'amitié désintéressée, ne fait que traduire une tendance profonde de la pensée grecque « *in which total commitment to a mutually benefiting relationship provides a framework within which the partners are (consciously) prepared to act in a way that benefits the other partner, if this is what the relationship requires. This pattern allows for other-benefiting action within a mutually benefiting relationship without requiring two distinct levels of perspectives*²⁵⁷. »

Pour en revenir à cette réciprocité, fondement du droit, sur laquelle insistent les *Maximes* XXXVI à XXXVIII et XL (πρὸς ἀλλήλους, μετ'ἀλλήλων), elle restaure dans l'ordre humain la prolepse divine de ce qui est indestructible et bienheureux, ne recevant, ni ne causant aucun mal à autrui (ἄλλω), selon les termes de la première *Maxime*. Une conséquence essentielle à tirer de ce raisonnement touche à la conception même des dieux et à la question de leur supposée nature physique : leur donner une existence physique et les situer dans les intermondes, sur la foi de Lucrèce (*DRN*, V, 146-169) et de Cicéron (*DND*, I, 8, 18), revient à les définir comme autarciques et indifférents, ce qui n'est pas la même chose que d'affirmer une relation réciproque d'innocuité. En effet, la théorie physique des dieux semble n'expliquer leur indifférence que négativement, par leur extériorité à toutes nos préoccupations humaines. En découle leur localisation dans des intermondes, mais aussi l'idéal fréquemment prêté au sage épicurien : sa propre indifférence aux autres, sur le modèle des dieux. Si, au contraire, on définit ces derniers plutôt, comme le fait Épicure, par leur

²⁵⁷ Ch. Gill, « Altruism or reciprocity in Greek Philosophy ? », *Reciprocity in Ancient Greece*, Ch. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford éd., Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 324. L'auteur reprend une analyse exposée sous un jour légèrement différent dans *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1996., p. 390-397 : après avoir évoqué les façons dont Platon et Aristote surmontent le conflit entre la recherche du bonheur personnel et la réponse aux attentes éthiques d'autrui, Gill montre que ce conflit chez Épicure est dépassé par le cadre de la « vie partagée » (« *shared life* »), qui exige une « réelle amitié », consistant en ce que « *the friend engages in the reciprocal exchanges of friendship in the right way and with the right attitudes ; these exclude both excessive self-reliance and the commercialization of the friendship* » (p. 393). Alors que l'amitié aristotélicienne souhaite le bien de l'autre « *as a virtuous person* », l'épicurienne ne souhaite que le plaisir de l'autre. Gill ajoute une seconde condition pour le dépassement du conflit avec l'égoïsme : le fait de comprendre que le plaisir « *represents the highest human happiness, and it is perhaps only in such a case that this conflict is fully resolved. The friendship of such people is grounded above all in the awareness that they are helping each other to lead Epicurean lives, and that promoting this end is the greatest benefit that friends can provide for each other as well as for themselves* » (p. 394). Nous nuancerions ces propos à deux points de vue : d'abord, nous ne pensons pas qu'Épicure raisonne en termes de conflit ; ensuite, nous regrettons seulement que Gill, dans son désir d'unifier la pensée grecque dans une problématique commune, celle de la réciprocité, mais aussi du « *self in dialogue* », ait laissé de côté la notion du divin et de la félicité, sacrifiée à la simple image du bonheur dans les limites de la condition humaine.

relation d'innocuité réciproque, fondement de leur indestructibilité et de leur félicité, il n'y a plus lieu d'affirmer leur existence physique (sans pour autant chercher à démontrer leur non-existence physique comme êtres distincts de nous), ni de la situer dans l'espace ; mais on emploie une prolepse – l'être bienheureux – qui s'applique aussi bien aux hommes et qui est, en quelque sorte, réversible. A défaut de le faire, on est nécessairement amené à produire la théorie du modèle divin, et à donner à ce modèle une existence physique, celle des dieux indifférents dans les intermondes, car l'idée selon laquelle on se fabriquerait soi-même un modèle à suivre, n'aurait plus le fondement pratique que, selon nous, le philosophe donne à sa nature indestructible et bienheureuse²⁵⁸.

Dès lors, nous pouvons proposer une nouvelle hypothèse d'analyse de la scolie. Voici en quels termes elle se présente :

ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν
κατ'ἀριθμὸν ὑφ'εστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδειαν, ἐκ τῆς
συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ
ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

« ailleurs il dit que les dieux sont considérés par la raison, les uns existant selon le nombre, les autres selon la ressemblance, du fait de l'afflux continu de simulacres qui se sont accomplis en direction du même, et ont forme humaine. »

Cette scolie a suscité beaucoup de discussions, tournant autour de la question de savoir s'il fallait en déduire qu'Épicure concevait plusieurs types de dieux ou un seul. Carlo Diano insiste sur le caractère aristotélicien de la terminologie, considère qu'il faut comprendre deux formes de saisie des dieux, dans leur individualité ou leur spécificité, et s'interroge sur la possibilité de concilier leur pluralité aussi bien formelle que matérielle, avec leur identité. Il en conclut que, du fait de la loi d'isonomie et du retour cyclique des événements, les dieux d'Épicure sont formellement éternels et matériellement et numériquement périssables, et qu'en définitive, comme les dieux de Platon, ils ne peuvent être connus que formellement.²⁵⁹ Ce raisonnement pose en principe qu'il existe une physique épicurienne des dieux et qu'elle est de nature aristotélicienne. Si la critique admet en général le premier point, elle est beaucoup plus réticente sur le second. Habituellement, le texte est mis en rapport, principalement, avec le passage du *De natura deorum* (I, 19, 49) où Cicéron, résumant la théorie épicurienne, affirme que les dieux ne sont perçus ni « en raison d'une certaine consistance, ni individuellement », et avec plusieurs passages du *De dis* (livre III) de Philodème, exposant la

²⁵⁸ Comme la plupart des commentateurs, J. Salem, dans *Tel un dieu parmi les hommes*, p. 183 à 186, reprend cette thèse des dieux indifférents vivant dans les *intermundia* et nous servant de modèles.

²⁵⁹ C. Diano, « Questioni epicuree », *Giornale Critica di Filosofia Italiana*, 1949, p. 205 sq.

théorie des intermondes d'où nous parviennent les images des dieux. Ces différents témoignages ne concordent pas, et la complexité de la question conduit Claudio Moreschini à en conclure à une contradiction entre la scolie et Philodème, ainsi qu'à « une série d'inextricables contradictions » entre Cicéron et la scolie et avec lui-même ». L'auteur considère que la scolie n'est pas fiable, que Cicéron, dans ce passage, manque de la clarté qui le caractérise et maîtrise mal son sujet, et que par conséquent c'est le texte de Philodème qui constitue le guide le plus sûr pour entrer dans la théologie épicurienne²⁶⁰. Philip Merlan, essayant de concilier la scolie avec ce qu'écrit Philodème, observe que des entités numériquement distinctes, agrégats, mondes ou dieux, peuvent sembler spécifiquement identiques, et que la question de savoir, dans ce cas, comment concilier la naissance des dieux et leur éternité est une question aussi insoluble que celle de savoir si, dans le *Timée*, le monde fait l'objet d'une γένεσις, comme le soutiennent Aristote, Atticus, Plutarque et Galien, tandis que certains platoniciens le nient. Il souligne le fait que la notion de l'individualité d'une personne, de son caractère unique, à plus forte raison d'un dieu, n'est pas un impératif pour les Anciens comme il l'est pour nous.²⁶¹ Nous ne retiendrons pas de cette solution le fait qu'elle tente d'analyser la doctrine d'Épicure à travers celle d'un disciple, mais l'idée d'une non-contradiction entre l'identité spécifique et l'identité numérique. Nous proposerons simplement, un peu plus loin, d'y voir la relation de la généralité et de l'unité de la prolepse à la pluralité des réalités sensibles. Dans une synthèse plus récente de la question, Jean Salem, après avoir passé en revue plusieurs thèses plus ou moins judicieuses, mais toutes contestables, n'en retient aucune et conclut que « ce qu'il convient de retenir, c'est que [...] [les dieux d'Épicure] sont les modèles nécessaires à notre bonheur ; qu'ils sont – comme tous les agrégats – corporels et faits d'atomes en mouvement dans le vide ; et qu'ils ne meurent pourtant jamais²⁶². » Pour tenter d'improbables conciliations, différents éditeurs, depuis Gassendi, ont proposé plusieurs corrections au texte du manuscrit²⁶³, mais l'insuccès de leurs tentatives a désormais conduit à un retour à la lettre du texte. Nous choisissons de ne pas entrer dans ces discussions dès lors qu'elles se réfèrent à d'autres auteurs que le seul Épicure. D'autre part, nous prendrons appui sur nos analyses précédentes pour aborder la scolie.

²⁶⁰ Cl. Moreschini, « Due fonti sulla teologia epicurea », *La Parola del Passato*, LXXX, 1961, p. 348 et 372.

²⁶¹ Ph. Merlan, « How many kinds of divinities did Epicurus recognize ? », *Studies in Epicurus and Aristotle*, *op. cit.* p. 45-59, *passim*, puis 70-71.

²⁶² J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes*, *op. cit.* p. 200-204.

²⁶³ Elles sont récapitulées par Margherita Isnardi Parente au début de son article « Gli dei di Epicuro nello scolio a kuriai doxai I », *La Parola del Passato*, 29, 1974, p. 171 à 179.

Margherita Isnardi Parente consacre un article à la scolie²⁶⁴. Elle s'interroge d'abord sur *κατ'ἀριθμόν* pour contester son sens aristotélicien d'« individualité numérique », et lui opposer le sens que lui donne Philodème à propos des *συγκρίσεις* que forment les *εἰδῶλα* des dieux : associé à la continuité (*συνεχῶς*), par opposition au flux de simulacres troublé par des interférences, le flux continu de simulacres restitue l'individualité du dieu. Dans la scolie, *κατ'ἀριθμόν* ne devrait pas être pris dans un sens aristotélicien, mais dans un sens platonicien : « selon le rythme numérique », « selon la loi numérique » (*Timée*, 37d), à rapprocher de la loi épicurienne de l'isonomie. Quant à *κατὰ ὁμοειδείαν*, cette modalité de perception serait à rapprocher de *ἀνθρωποειδεῖς* : nous concevons des dieux anthropomorphes, selon une similitude de forme. Cette thèse réclame que *λόγῳ θεωρητοῦς* ne concerne que la première modalité de perception des dieux ; pour que cela soit possible, il faut corriger la leçon des manuscrits *οὗς μὲν...οὗς δέ* en *ῶς...ῶς δέ*. Mais faut-il vraiment, pour expliquer la perception des dieux *κατ'ἀριθμόν*, invoquer la loi d'isonomie dont on ne trouve pas trace jusqu'à ce jour dans les textes d'Épicure lui-même, et corriger les manuscrits pour cela ?

Faut-il déduire des difficultés soulevées que la scolie est une source incertaine, comme le soutient Moreschini ? L'auteur s'appuie (p. 348) sur le flou de l'expression *ἐν ἄλλοις δέ φησι*, qui donne à penser que Diogène n'aurait pas pris son information à la source. Il aurait mal compris et aurait vu deux sortes de dieux là où il ne s'agirait – comme C. Moreschini le voit par ailleurs démontré chez Philodème – que de deux sortes d'images.

Pourtant, si nous observons que la scolie est placée à la suite de l'exposé sur l'innocuité réciproque entre l'être bienheureux et « l'autre », le passage de la singularité à la pluralité du divin y trouve son explication, et la scolie paraît judicieusement introduite, au bon endroit. Dans son approche proleptique du divin au début de la *Lettre à Ménécée* (123), le philosophe est passé logiquement de l'expression générale de la prolepse au singulier *τὸν θεόν, τοῦ θεοῦ*, au pluriel *θεοί*. Si d'autre part nous retenons que l'être bienheureux, c'est nous-mêmes, nous réalisons collectivement la pluralité du divin précisément par le lien de l'amitié. On se permettra de reprocher à la tradition critique de refuser de s'écarter du principe énoncé par les Anciens que les dieux existent comme réalités physiques distinctes, sans envisager l'hypothèse que le vivant bienheureux et indestructible, c'est nous, et que si les dieux existent...c'est qu'ils existent en nous, sans préjuger d'une possible mais

²⁶⁴ M. Isnardi Parente, *ibid.*

indémontrable existence du divin en dehors de nous²⁶⁵. La réciprocité fera donc de Ménécée un dieu parmi les hommes, de sorte que tout homme pourra, comme Ménécée, faire cette expérience du divin. La question de l'être bienheureux ne se réduit pas au dieu, qui n'est au demeurant qu'une représentation du dieu. Ainsi s'expliquerait donc la tournure *κατ'ἀριθμόν* : la réciprocité fait de chacun de nous, distributivement, un dieu ; quant à *κατὰ ὁμοείδειαν*, plutôt que de supposer une identité entre l'image et le dieu ou entre les dieux eux-mêmes, selon une unité spécifique, il nous paraît plus simple de considérer, comme le propose Isnardi Parente, que cette identité se fait avec nous-mêmes, comme le donne à penser *ἀνθρωποειδείς*. Un argument que C. Moreschini présente comme « littéraire » nous paraît plus délicat à traiter : selon l'auteur, quand la scolie distingue, parmi les dieux, « les uns » et « les autres » (*οὗς μὲν...οὗς δέ*), l'étude d'occurrences littéraires de la tournure tend à montrer qu'il est faux de considérer, comme le fait Diels, à la suite de Philippson, qu'elle « n'implique pas une dualité de sujet, mais une dualité de prédicat », d'où résulterait que la scolie ne traiterait que de la différence de formation des représentations divines²⁶⁶. Bollack considère également que « les pronoms *οὗς μὲν...οὗς δέ* introduisent une subdivision qui interdit que l'on réduise l'opposition à deux aspects de la même vision », mais il ajoute qu'elle « n'exclut pas que l'on y reconnaisse deux termes coordonnés et complémentaires²⁶⁷. » Si nous mettons cette scolie en rapport avec un autre passage de Diogène Laërce, fondé sur une citation, et concernant la théorie du plaisir, nous relevons une dichotomie syntaxiquement différente, mais logiquement équivalente à nos yeux, et

²⁶⁵ Daniel Babut (« Sur les dieux d'Épicure », *Elenchos*, XXVI, 1, 2005, p. 79-110), soutenant la thèse « réaliste » de l'existence des dieux contre la thèse « idéaliste » des dieux comme construction mentale de Long et Sedley, attribuée à une hésitation des partisans de la thèse « idéaliste », en général, le fait qu'ils n'affirment pas catégoriquement cette thèse (voir p. 80, notes 8, 9 et 10). Or, indépendamment des causes qui motivent cette prudence de Long, Sedley, Obbink et Purinton, il nous paraît parfaitement logique de considérer que, tout comme le philosophe accepte plusieurs hypothèses sur les *meteōra*, il refuse de trancher sur la réalité de leur existence physique. Au contraire, pour affirmer cette supposée réalité physique des dieux, D. Babut expose un raisonnement contestable : il fait d'abord état du fait que le philosophe emploie le mot de *metakosmia* à propos de phénomènes célestes (*Pyth.* 89), tout en reconnaissant qu'il n'y est pas du tout question des dieux (p. 87), pour ensuite s'appuyer de proche en proche sur des témoignages tardifs (Origène, Plutarque citant Ammonios, p. 90-91), puis plus proches de la source (Philodème, p. 91-93) concernant la façon dont, dans les intermondes, les dieux pouvoient à la protection de leur corps contre les menaces de destruction, et en conclut à la continuité ininterrompue de ces derniers avec le Maître : « Nous tenons ainsi la preuve que l'argumentation épicurienne tendant à démontrer que l'existence de vivants immortels n'est pas incompatible avec les principes du système atomiste épicurien a bien été élaborée, sous tous ses aspects et à toutes ses étapes, par le fondateur de l'École et ne peut pas ne pas refléter, par conséquent, sa véritable pensée ». A nos yeux, pourtant, il y a bien interruption de la chaîne entre les *metakosmia* d'Épicure et l'hypothèse – qui n'a certes rien d'absurde, mais n'a rien de nécessaire – que les dieux y protègent et reconstituent leur constitution atomique.

²⁶⁶ *Op. cit.*, p. 355. Voir Philippson, *Hermes* 1916, p. 579-580, Diels, « Ein Epikurs Fragmente über die Götterverehrung », *Sitzung berichte Preuss. Akad. Wiss.*, 1916, p. 886 sq.

²⁶⁷ J. Bollack, *La pensée du plaisir*, *op. cit.* p. 228. Voir aussi Mansfeld, « Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne*, XLVI, 2 (1993), p. 172-210, qui retient l'hypothèse de Philippson, p. 206 sq.

visiblement destinée à fixer notre attention : au paragraphe 136 il place sous les calames du philosophe, de son homonyme Diogène et de Métrodore la proposition suivante :

νοουμένης δὲ ἡδονῆς τῆς τε κατὰ κίνησιν καὶ τῆς
καταστηματικῆς,

intraduisible textuellement, et que l'on rend difficilement par « le plaisir étant pensé à la fois en mouvement et en repos / comme catastématique ». L'article a été curieusement déplacé vers les groupes attributs, où sa présence est plutôt proscrite quand il détermine un nom ; ici, il fonctionne comme pronom de rappel, et sert à souligner la distinction de deux approches d'une réalité unique. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce passage quand nous aborderons la question du plaisir, mais nous pouvons d'emblée supposer que le même type de tournure réclame le même type d'analyse de la dualité. Le fait qu'il ne s'agisse ici que d'une proposition, utilisée, à la suite d'Épicure, par deux de ses disciples, montre qu'il s'agit d'une formule lapidaire, facilement susceptible d'être insérée dans une phrase où elle est appelée à tenir le rôle d'une explication cruciale, preuve (au passage) que ce genre de formules opaques doit bien être attribué au philosophe lui-même, quitte à ne pas forcément être bien assimilée par les disciples. S'agissant des dieux dans la scolie, la tournure « les uns...les autres » ne distingue donc pas deux types de dieux, ni deux approches au sens où l'une serait plus théorique, l'autre plus sensible²⁶⁸, puisque le divin n'est pas en dehors de nous. S'il y a bien deux modalités, c'est en tant qu'elles sont les deux temps du mouvement périodique de notre appréhension du divin : οὐδὲ μὲν...οὐδὲ δέ pourrait se traduire par « tantôt...tantôt », suivant que le divin est appréhendé dans l'individualité numérique de la prolepse – la généralité au singulier que chacun se façonne – ou dans la représentation figurative des rapports humains de l'amitié, telle la représentation commune du banquet des dieux, qui peut n'être que la projection sublimée des banquets périodiques des « amis » autour d'Épicure.

Si l'on considère maintenant la seconde partie de la scolie, l'afflux des simulacres « vers le même, de forme humaine » ne doit pas être interprété comme un afflux dans notre direction, mais comme une concentration des simulacres que nous formons individuellement ou collectivement en un point imaginaire où nous configurons la représentation du dieu – ou le dieu à notre image. Et nous sommes tenté de suivre ceux des éditeurs qui, dans la phrase de

²⁶⁸ Selon les différentes relations d'opposition conçues par les commentateurs : dieux authentiques / dieux astraux (Diels) ; dieux authentiques / dieux du culte commun (Merlan) ; deux gradations dans l'ordre du divin du même type » (De Witt) ; ceux des intermondes, réels / ceux des images (Hirzel), ceux de la religion ésotérique / ceux des croyances populaires (Zeller) ; ces différentes dichotomies sont récapitulées et combattues par M. Isnardi Parente (*op. cit.*, p. 172) et par C. Moreschini (*op. cit.*, *passim*).

Cicéron faisant allusion à cet aspect de la théologie épicurienne (*DND*, I, 19, 49) soutiennent qu'il faut se fier aux manuscrits disant que les simulacres divins affluent « *ad deos* », et non pas « *ad nos* », comme la plupart des commentateurs l'affirment ; peut-être l'incompréhension que Moreschini suppose ici chez Cicéron est-elle un gage d'authenticité de son témoignage ; nous nous rallierions donc – une fois n'est pas coutume – au témoignage de Cicéron.

Notre choix de traduire ἄφθαρτος par « indestructible » et d'en tirer les conclusions que nous en avons tirées n'est donc pas sans conséquences. Les auteurs latins, aussi bien Lucrèce l'épicurien que Cicéron l'académicien se contentent de traduire le mot par *immortalis* ou *aeternus* dans leurs commentaires de la thèse d'Épicure²⁶⁹, et la plupart des commentateurs modernes, à leur tour, faisant le choix de traiter de l'épicurisme et non du seul Épicure, héritent de ces auteurs l'habitude de ne voir aucune différence essentielle entre l'indestructibilité et les termes latins qui lui sont donnés pour synonymes²⁷⁰.

²⁶⁹ Lucrèce, qui n'emploie qu'une fois *incorruptus* (*DRN*, VI, 577), et seulement à propos de la crainte d'une destruction du monde, préfère *aeternus* et l'emploie principalement à propos de la matière, et n'associe qu'une fois *immortalis* et *beatus* : *DRN*, V, v. 165, dans la seule expression de l'indifférence des dieux aux affaires humaines ; Cicéron, dans le *DND* (I, 10, 24), met dans la bouche de Velléius une réflexion sur l'être « animantem inmortalem et beatum », puis, en I, 17, 45, ce commentaire de la maxime 1, suivi de sa traduction : « *hanc igitur [πρόληψιν] habemus, ut deos beatos et inmortales putemus. [...] Intellegitur enim a beata inmortalique natura et iram et gratiam segregari* ». Remarquons, dans le commentaire qui suit, à la fois l'indifférence à l'ordre des mots de l'indestructibilité et de la béatitude et la substitution de l'immortalité ou de l'éternité à l'indestructibilité, dans les mots mêmes attribués à un épicurien.

²⁷⁰ En ce qui concerne les auteurs modernes, nous avons déjà donné plus haut le cas d'E. Asmis (p. 73 et n. 155). On peut multiplier les exemples, sans être exhaustif, au risque de lasser. Prenons les traductions : « a living immortal and blessed » (Bailey, Hicks) ; « *immortales et beati* » (Diano, 1946), « un être immortel et bienheureux » (Genaille, Péniçon) ; Bignone, qui traduit d'abord ἄφθαρτος par « *incorruptibile* », enchaîne aussitôt, dans le même paragraphe 123, par « *immortalità* », pour ἄφθαρσία ; dans le même paragraphe, Arrighetti passe également de « *indistruttibile* » à « *immortalità* » ; à l'opposé, citons les traductions françaises plus récentes, soucieuses de rigueur, de Bollack, Balaudé, Conche, Delattre et Morel, qui choisissent tous les traductions par « incorruptible » ou « indestructible » et « indestructibilité », ainsi que le fait, dans sa traduction espagnole, Gaos-Schmidt : « *indestructibilidad* ». Quant aux commentaires, même quand ils sont fidèles au texte, ils tendent souvent à effacer les différences : Festugière, dans son désir de concilier Épicure avec la transcendance chrétienne, en reste au mot d' « immortalité » et n'emploie qu'une fois « indestructibilité », dans sa traduction d'une citation du *De pietate* de Philodème (*Épicure et ses dieux*, 1946, rééd. PUF 1968, p. 83 à 93). Adorno (*La filosofia antica*, op. cit. p. 187) choisit « *immortalità* ». Diano, dans un exposé synthétique de ses conclusions, résume en ces termes la notion du dieu : « un être immortel et heureux » - ἀθάνατον καὶ μακαρίον – (« Épicure, la philosophie du plaisir et la société des amis », *Les études philosophiques*, 2, 1967, p. 179) ; Rist (*Epicurus, an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972) envisage plusieurs hypothèses sur « l'immortalité des dieux » (p. 147 à 155) Conche glose « incorruptible », dans sa traduction, en « immortel », dans une parenthèse ; Salem (*Tel un dieu parmi les hommes*, op. cit. p. 198 à 200) propose des « précisions sur les causes physiques de l'immortalité des dieux », sans se référer à l'indestructibilité ; entre les pages 182 et 188, il emploie le mot d' « immortalité », qu'il fait alterner, p. 183, avec celui d' « indestructibilité » ; Long et Sedley (*Les philosophes hellénistiques*, op. cit., p. 291) traduisent par « impérissables » et commentent : « en tant que *concepts*, ils sont éternels ». Rodis-Lewis (*Épicure et son école*, op. cit. p. 147) observe pourtant : « le philosophe n'explique jamais nettement comment eux-mêmes [*scil.* : les dieux] ont été formés. Le terme qu'il emploie généralement, *aphthartos*, marque leur incorruptibilité, non proprement leur éternité. » Mais il ne semble pas qu'elle ait convaincu beaucoup de chercheurs d'infléchir leurs travaux : par exemple, Mansfeld (« Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne*, XLVI, 2 (1993), p. 172-210), utilise indifféremment, parfois dans la même page, « *indestructibility* », p. 175,

Pourtant, nous pensons qu'une telle confusion joue un rôle néfaste dans la reconstitution de la « théologie » épicurienne. En effet, dès lors que l'indestructibilité est assimilée à l'immortalité ou à l'éternité, sa valeur de prolepse fondée sur le besoin vital d'absence de trouble disparaît et cède la place à une conception plus étroite de la prolepse, fondée sur la stricte expérience sensible, qui ne peut conduire qu'à postuler l'existence sensible des dieux, dont elle devient de façon univoque la propriété²⁷¹. Qu'advient-il alors du soin qu'Épicure apporte à désigner sa prolepse au moyen du neutre τὰ μακαρία καὶ

181, 198, 204, et « eternity, eternal », p.173, 195, 198). Babut (« Sur les dieux d'Épicure », *Elenchos* XXVI, 1, *op. cit.*, p 79-110) emploie essentiellement les termes d' « éternité » et d' « immortalité » (dix occurrences, notes non comprises), qu'il donne comme synonymes d' « indestructibilité » (deux occurrences) des dieux dans les intermondes. Même oscillation entre « *indistruttibile* » et « *immortalità* », qui deviennent même, indissociablement, « *incorruttibile/immortale* » chez Spinelli, tout récemment encore (« Senza teodicea : critiche epicuree e argomentazioni pirroniane », *Questioni epicuree, op. cit.*, p. 214-215 puis p. 229). Konstan parle uniquement d'immortalité et de l'idée d'une « *immortal happiness* » (*A life worthy of the god*, Las Vegas, Zurich, Athènes, Parmenides Publishing, 2008., p. 127, 145). F. Verde insiste sur l'*incorruttibilità* du dieu, pour y voir aussi bien la condition de sa félicité que celle de son éternité (*Epicuro*, Rome, Carocci ed. 2013, p. 148 et 156). Nous excepterons, à notre connaissance, De Witt (*Epicurus and his Philosophy, op. cit.*, p. 249), Piettre (« Épicure, dieu et image de dieu », *Revue de l'histoire des religions*, 216-1, 1999, citant De Witt, p. 20, dans une perspective contestable sur laquelle nous reviendrons) et Warren, qui s'interroge sur le sens que l'on peut donner à l'indestructibilité des dieux, puis à celle des hommes, et sur la différence entre indestructibilité et immortalité (« Epicurean immortality », *OSAPh* 18, 2000, p. 231-261). Nous y reviendrons également plus loin.

²⁷¹ C'est ce que font chacun à sa façon Joseph Moreau et Jaap Mansfeld. J. Moreau (« Épicure et la physique des dieux », *REA*. 70 (3-4), 1968, p. 286-294) analyse la notion d'indestructibilité – et en cela se distingue de la plupart des commentateurs par le respect du sens du mot –, mais, d'une part, le dissocie de la félicité, d'autre part ne le fait pas du tout porter sur l'existence humaine, et enfin ne le traite pas comme une prolepse mais comme une simple production permanente d'images perçues par l'esprit, relevant d'une stricte physique des dieux. L'indestructibilité ne désigne pour lui que le renouvellement permanent des atomes constitutifs du corps divin. J. Mansfeld (« Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne*, XLVI, 2, *op. cit.*, p. 195), au contraire, s'intéresse bien à la notion de prolepse du divin, mais en offre une conception physique et empirique, ne concernant également que les dieux et affirmant leur nature corporelle : voulant démontrer, contre Long et Sedley, que les dieux d'Épicure ne sont pas de simples constructions mentales mais existent réellement, l'auteur affirme, en s'appuyant sur le *De natura deorum* de Cicéron, que les images divines qui produisent notre *prolepsis* ou *noësis* pénètrent en permanence. La prolepse, quasiment absente de la démarche du chercheur, semble assimilée en passant à une simple *noësis*, sans mériter une définition plus particulière, et se ramène à une perception par l'esprit d'images non sensibles des dieux. D'autre part, l'auteur ne se penche pas du tout sur la question délicate des idées innées soulevée par Cicéron dans sa tentative, par la voix de Velléius, de rendre compte de la *praenotio*, traduction qu'il propose pour la prolepse. Le point de départ de l'auteur est l'affirmation selon laquelle « les dieux sont » (*Ménéécée*, § 124). Loin d'y voir, comme nous le proposons plus haut, une prolepse de même formulation que « le tout est », J. Mansfeld met en rapport cette phrase, d'une part avec la discussion entre les sophistes, Anaxagore et Platon sur l'existence des dieux, d'autre part avec la méthode aristotélicienne des *An. Post.*, B1, 89b 31-33, qui consiste à se demander d'abord si une chose est, puis ce qu'elle est. J. Mansfeld pense que c'est exactement ainsi que procède Épicure : affirmer que les dieux « sont », c'est affirmer leur existence physique, ce que confirmerait leur définition (« ce qu'ils sont ») comme « vivants éternels et bienheureux ». Mais la méthode d'Aristote passe du εἶ ἔστι au τί ἔστι par la définition, procédant par espèce et différence, dont ne relève pas du tout la définition épicurienne du dieu. Chez Épicure, la qualité de vivant indestructible et bienheureux du dieu précède d'ailleurs l'affirmation de l'existence des dieux (« car les dieux sont »), à l'opposé de la méthode aristotélicienne, parce que l'expérience pratique de l'indestructibilité et de la félicité, comme besoins, est première. Jürss (« Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse) », *Philologus*, 1977, CXXI, *op. cit.* p. 215), qui compare la prolepse à la προὑπάρκουσα γνῶσις aristotélicienne (*An. Post.* I, 71a), reproche au Stagirite, dans sa combinaison d'induction et de déduction, de sacrifier l'*aisthèsis* à la déduction, dont il fait « le *modus procedendi* de toute connaissance scientifique ».

ἄφθαρτα (*Hérodote*, 81) ou de la tournure ἡ ἄφθαρτος καὶ μακαρία φύσις (*Hérodote* 78), de façon à embrasser une réalité plus large – nous incluant nous-mêmes en l’occurrence – que l’existence spécifique des dieux ? Et si le mot d’ « indestructibilité » devait être synonyme d’ « immortalité », comment expliquer son association fréquente avec la « félicité », que l’on est moins tenté de traduire simplement par « bonheur » ? Le grec dispose, dans les deux cas, de deux mots bien distincts – et Aristote s’était chargé de clarifier la différence entre félicité (μακαριότης) divine et bonheur (εὐδαιμονία) humain²⁷² – mais dans le cas du latin, la frontière entre la *felicitas* et la *beatitudo* est moins nette. C’est d’ailleurs de cette ambiguïté que nous héritons : nous avons fait le choix de traduire le nom par « félicité », et l’adjectif correspondant, sans équivalent français, par « bienheureux », pour éviter la non-équivalence entre « béatitude » et « béat » ; la situation est encore plus délicate pour la traduction latine d’ἄφθαρσία : les dérivés latins de *corrumpere* sont peu nombreux et s’emploient surtout à l’époque classique dans un sens moral. Nous avons là sans doute un exemple éclatant de la pauvreté du vocabulaire latin confronté à la rigueur terminologique à laquelle a accédé la philosophie grecque. Mais ce constat, formulé par Lucrèce lui-même, ne nous satisfait pas : une raison plus profonde est, à notre avis, à rechercher dans l’évolution de l’école, conjointement avec l’évolution de l’univers gréco-romain dans cette période décisive.

La démarche de David Konstan, dont nous ne contestons pas la solidité, la cohérence et l’intérêt pour qui veut se représenter une synthèse, non pas de la pensée d’Épicure – ce qui est notre projet – mais de l’épicurisme, nous semble bien illustrer la logique de cette non prise en compte du sens précis de l’ἄφθαρσία et de son lien avec la μακαριότης. Le savant, qui fonde l’essentiel de sa démarche sur l’œuvre de Lucrèce, inscrit sa considération de « l’immortalité » au terme d’un parcours que nous tenterons de résumer en souhaitant ne pas le trahir. Il part de la distinction entre *pathè* et émotions, situant les premières dans la partie irrationnelle de l’âme et les secondes dans la partie rationnelle. Cette dernière éprouve la crainte la plus foncière, celle de la mort ; sur le plan historique, cette crainte est combattue par la recherche de la sécurité, mais celle-ci, pour être satisfaite, induit le progrès humain, le développement des richesses, désirs vides, et leur fait correspondre, à travers le développement du langage, les sons vides. Il y a là une sorte de « cercle vicieux » (p.77), une dialectique de l’histoire, qui ne conduit pas pour autant l’épicurien à regretter la vie de l’homme primitif, ni à se contenter de l’initiative de sages législateurs suscitant la crainte des

²⁷² *Éthique à Nicomaque*, VII, 14, 1154 b 22 ; *Métaphysique*, Λ 7, 1072 b 26-30.

dieux et des châtements dans l'Hadès pour endiguer les passions humaines, mais à retrouver, par sa raison, la notion du « divin immortel » qui réalise son besoin de sécurité : si, en effet, les désirs vains relèvent de la partie rationnelle de l'âme, ils peuvent être combattus par un sain exercice de la raison. Ce n'est donc pas par hasard si le thème de « l'immortalité » et de « l'immortalité du bonheur divin » accessible au sage est traité dans le dernier chapitre intitulé « *epistemology* » : la connaissance de nos limites, le plaisir catastématique qu'elle nous procure, la sécurité retrouvée, nous confèrent le statut de dieux. Cette démonstration nous paraît parfaitement bien convenir à l'épicurisme de Lucrèce de Philodème, mais nous semble s'éloigner de la démarche d'Épicure sur des points que nous démontrerons plus précisément au fil de notre étude, mais que nous voudrions présenter dans les grandes lignes. D'abord, l'opposition entre *pathè* et « émotions » ne nous paraît pas être faite par le fondateur du Jardin, qui confère un sens très large aux *pathè*, depuis les affections associées aux sens (par exemple τὸ ἀκουστικὸν πάθος, Hérodote, 52) jusqu'au sentiment amoureux (τὸ ἐρωτικὸν πάθος, *Sentences vaticanes*, 18). Ensuite, la distinction entre la partie irrationnelle et la partie rationnelle de l'âme n'est vraisemblablement pas propre à Épicure²⁷³ ; or la combinaison entre *pathè* et *to alogon* d'un côté, émotions et *to logikon* de l'autre est au cœur de la démonstration de D. Konstan. D'autre part, l'auteur ne fait pas explicitement de « ce qui est bienheureux et incorruptible » une prolepse, mais dilue en quelque sorte la notion ; il n'éprouve pas le besoin de distinguer la notion d' « indestructibilité » de celle d' « immortalité », qu'il choisit ; il n'établit pas la distinction entre *eudaimonia* (p. 138) et *makariôtès* ; il ne s'interroge pas sur le fait que la formule au neutre, « ce qui est bienheureux et incorruptible », en tant que prolepse, ne porte pas spécifiquement sur le dieu et que, par conséquent, notre propre divinité ne passe pas forcément par une ὁμοίωσις θεῷ ; il ne fait pas de la sécurité, dont il a raison de souligner l'urgence, un besoin qui ne peut être satisfait que par l'accord pour ne pas se nuire mutuellement : au contraire, il en fait davantage le produit du développement historique dans la logique de l'anthropologie lucrétienne ; or, la sécurité parmi les hommes est le fondement de l'amitié à l'échelle de toute l'humanité, et non pas dans le cercle restreint des « sages », dont il emprunte au RP Festugière l'image quasi monastique d'hommes coupés des passions du monde : « *Epicureanism pointed naturally to the development of communities of converts or disciples dedicated to finding tranquillity, where members might remove themselves, to some extent, from the environments that*

²⁷³ Nous le montrerons dans la seconde partie : voir *infra* p. 241-242 et note 388.

reinforced their passions, and would find spiritual support and delight in one another's company. »²⁷⁴. À ses yeux, la *philia* elle-même n'est pas sans tâche : dans sa dimension amoureuse, elle relève de la passion et, comme le montre Lucrèce, elle comporte une part d'illusion, de désir vide ; le cercle épicurien tel que le conçoit D. Konstan, paraît donc fondé sur le socle plus solide de la connaissance des limites.

Long et Sedley proposent une solution habile à ce qu'ils appellent aussi, dans la traduction française, l'« impérissabilité » des dieux : étant « les parangons de la vie bonne des épicuriens, ils sont conçus sur le modèle de l'impérissabilité du sage lui-même, « modèle éthique éternel pour les générations futures²⁷⁵. » Nous nous reconnaissons volontiers dans l'inversion du rapport entre hommes et dieux à laquelle les auteurs procèdent, de même que dans l'idée que si les dieux servent de modèles, c'est en tant qu'ils sont l'image de la qualité, plus ou moins bonne, de notre vie elle-même. De même nous ne pouvons que partager le choix de ces auteurs de soutenir contre Lucrèce, Cicéron et Philodème l'originalité d'une conception du dieu comme création mentale, avec la réserve que, selon nous, Épicure ne se laisse pas enfermer dans une démonstration de la non-existence physique des dieux. Mais faut-il réduire l'indestructibilité humaine à celle du seul sage ? L'indestructibilité comme fruit de la sécurité parmi les hommes concerne au contraire tous les hommes. Les auteurs ne font pas le lien, d'une part entre indestructibilité du divin et indestructibilité du tout, comme objets de la prolepse dans les deux cas, et d'autre part entre indestructibilité et accord pour ne pas se nuire mutuellement, fondement de l'amitié ; ils préfèrent traduire ἀφθαρσία par « impérissabilité », préservant ainsi un sens « biologique » pour le mot, et réduisent ainsi les dieux à un modèle que se donnent aussi bien les « bons » que les « méchants » ; or ces dieux-là, selon la *Lettre à Ménécée* (§ 124) ne sont pas ceux de la prolepse, mais de l'hypolepse, qui peut être mauvaise. Leur « félicité », liée à leur « indestructibilité », ne peut être l'objet que de la prolepse, et celle-ci, qui gît au cœur de toute vie sociale, ne peut être préservée par nous

²⁷⁴D. Konstan, 2008, p. 151. L'auteur cite à l'appui ce passage éloquent de Festugière (*Épicure et ses dieux*) dans l'édition anglaise de 1955, p. 41-42 : *Epicurus and his Gods*. Trans. C.W. Chilton. Oxford : Blackwell : « *Sheltered from the world and the buffeting of Fortune, this little group had the feeling that they had reached harbour [...]. Since they had no care left but to strive to understand better what the Master had said, friendship [...] became the primary pursuit of the elect. Each one had to work to build up the atmosphere in which hearts would open like flowers. It was a question before everything of being happy, and the mutual affection and the confidence with which the disciples relied upon each other contributed more than anything to that happiness [...]. Epicureanism was a spirit much more than a doctrine, a spirit embodied in the closely-knit circles whose members scrupulously preserved the words of the Master and made a cult of friendship.* »

²⁷⁵ Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit. t. I, p. 291-292.

qu'au sein de la vie selon l'amitié : c'est dans ce sens que nous comprenons πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε (§ 123). Long et Sedley soulignent « la suggestion géniale d'Épicure selon laquelle Dieu est une projection de l'idéal éthique de l'homme lui-même » (p. 293), et que « les dieux de chaque personne sont les paradigmes de ses propres buts éthiques [...] ou des modèles idéalisés de ce qu'elle a l'intention d'accomplir dans sa propre vie » (p. 292)²⁷⁶, mais cela revient à voir dans cette projection un projet éthique individuel, alors qu'il nous semble plutôt que la prolepse, comme toute prolepse, implique une dimension collective, et que celle-ci culmine dans la vie selon l'amitié, sur laquelle nous reviendrons dans les pages qui suivent. Autrement dit, la prolepse du divin n'est pas une question strictement éthique, mais pratique. C'est pour nous l'occasion de revenir sur le passage du paragraphe 123 de la *Lettre à Ménécée* que nous proposons de traduire ainsi, en raison de l'ordre des mots adopté par Épicure : « Car les dieux sont/existent, mais, tels que les pense la foule, ils ne sont pas », plutôt que par « ...ils ne sont pas tels que la foule les pense »²⁷⁷ : leur prêter des qualités qui reflètent nos propres travers revient à nier purement et simplement à la fois leur existence et notre capacité à réaliser le divin dans notre propre existence. La phrase suivante ajoute : « Car la foule ne les préserve pas tels qu'elle les pense » (οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἷους νομίζουσιν), ce que nous comprenons au sens de « elle ne préserve pas leur identité dans la conception qu'elle a d'eux » ou « tels qu'elle les pense, elle ne les préserve pas. » En effet, en rester à « ... ne les préserve pas tels qu'elle les pense » reviendrait à laisser entendre que la foule pense correctement les dieux, selon la théorie des idées innées, mais qu'elle ne préserve pas la pureté de cette pensée. Nous ne retenons pas cette hypothèse, parce qu'elle ne tient pas compte du fait qu'il s'agirait dans ce cas d'une *hypolèpsis* fautive. La conception qu'on a du dieu est étroitement liée à la vie qu'on mène et dépend de la capacité de cette vie à réaliser le *telos* du divin.

²⁷⁶ Sur ce point, P.-M. Morel (« Corps et cosmologie... », *Revue de métaphysique et de morale*, 2003, 1, n° 37, *op. cit.* p. 177), qui par ailleurs adhère à la définition philodémienne du divin que nous imitons, rejette toutefois l'idée que les dieux incarneraient une fin dictée par la nature, et rejoint Long et Sedley sur le fait que les dieux ne sont modèles que si nous les choisissons comme modèles : « le sage est certes 'comme un dieu parmi les hommes', mais cela ne veut pas dire qu'il lui suffise d'imiter le dieu, ni même qu'il doive en tout point imiter le dieu pour être tel : le sage coïncide *de fait* avec le type de béatitude que nous devons prêter au dieu ». Si le dieu est une référence, c'est surtout en tant qu'il constitue, par sa perfection, un modèle d'intelligibilité. Il importe surtout, d'après Philodème « de se faire une idée, une *epinoia*, de ce qu'est un être incorruptible et bienheureux. »

²⁷⁷ Voir plus haut, p. 96-97 la justification de nos choix de traduction « les dieux sont » en relation avec « le tout est », ainsi que « tels que la foule les pense, ils ne sont pas », dans le respect de l'ordre des mots du texte grec.

Pour en revenir à la notion même d'indestructibilité, une prise en compte plus intéressante que les précédentes en est proposée par James Warren, qui note au passage « ἀθανασία et les mots qui lui sont associés sont rarement utilisés par Épicure, et sont évités quand il décrit les dieux. Pour cette tâche, il préfère se servir des termes μακάριος et /ou ἄφθαρτος²⁷⁸. » Le chercheur commence par rappeler que le plaisir catastématique implique une plénitude à laquelle le temps n'ajoute rien (p. 237). Il souligne que le désir de s'égaliser aux dieux par l'immortalité n'a pas de sens, les dieux n'ayant ni naissance, ni mort, ni âge (p. 245) ; « indestructibilité » est un mot qui convient mieux, car il implique surtout l'aponie du dieu (plutôt que son ataraxie, selon Warren), celui-ci n'ayant pas à se soucier de la contingence du lendemain (p.246). L'autarcie du sage lui permet, dans les limites de sa vie mortelle, d'accéder à cette forme d'indestructibilité. Par ailleurs, l'indestructibilité, à défaut de concerner la vie physique du mortel, caractérise sa félicité (p. 248)²⁷⁹. S'appuyant davantage sur Lucrèce, l'auteur montre en quoi la considération de l'indestructibilité des atomes à l'échelle de l'univers peut contribuer à nous faire accepter les limites de notre condition mortelle (p. 251-253). Il envisage alors une critique de Philip De Lacy, selon lequel il y aurait contradiction entre la considération du monde comme « processus », pour réaliser la paix de notre esprit, et l'entrée dans son expérience concrète pour en retirer la jouissance (p. 254). Il pense que cette contradiction peut être dépassée pour peu que nous poursuivions par ailleurs des fins humaines dans la diversité des plaisirs et par la vie dans l'amitié (p. 256-257). L'argument paraît ici un peu faible. On peut regretter que J. Warren ne soit pas allé jusqu'au bout, et n'ait pas tenu compte de ce que la « vie indestructible et bienheureuse » est une prolepse, appelée à s'actualiser dans la vie de l'amitié, en laquelle seulement il faut, en définitive, placer l'indestructibilité. La considération du monde, chère à Lucrèce davantage qu'à Épicure, et qui pourrait bien tourner à une contemplation platonicienne du Beau (comme l'affirme Festugière), n'est pas à opposer à la vie sensible, mais doit s'articuler avec elle,

²⁷⁸ J. Warren, « Epicurean immortality », *OSAPh*, 18, *op. cit.*, p. 242-243.

²⁷⁹ On trouve une thèse assez proche et tout aussi intéressante chez P.-M. Morel, pour qui, paradoxalement, la discontinuité du temps, nous libérant de l'angoisse de la mort, conduit à l'ataraxie, qui recrée une autre forme de continuité : « Quand je suis sans trouble, c'est la continuité de mon état d'ataraxie qui produit la continuité du temps durant lequel je suis dans cet état, et non l'inverse » ; à la continuité et à l'unité illusoire du temps, il oppose la représentation continue que l'on en a. « La discontinuité temporelle, en fondant ma tranquillité, réalise, par un effet éminemment paradoxal, la condition physique d'un bonheur continu, non pas éternel, mais ininterrompu » (« Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps », *op. cit.*, p. 211). A nos yeux, cette condition ininterrompue est l'indestructibilité, et la vie dans l'amitié permet à cette indestructibilité de ne pas concerner seulement des moments privilégiés d'ataraxie, mais tendanciellement du moins, une vie entière.

comme considération du tout issue en dernière instance de cette vie sensible. Elle n'est conçue que pour autant que nous agissons concrètement à la constituer dans les liens de l'amitié²⁸⁰.

Tout comme, dans un magnifique mouvement d'ensemble, chaque lettre prenant appui sur la précédente, la *Lettre à Hérodote* posait d'abord l'indestructibilité du tout pour aboutir à l'ataraxie des hommes ; puis la *Lettre à Pythoclès* reprenait cette vision de l'ataraxie, incarnée par le dieu comme incompatible avec le désordre du monde (§ 85 à 87), pour proposer une vision apaisée des multiples causes possibles des *meteôra* ; et enfin la *Lettre à Ménécée* repartait de l'indestructibilité et de la félicité des dieux pour en conclure à la vie divine de son destinataire parmi les hommes ; de même, les *Maximes capitales* accomplissent à leur tour leur *periodeia* en faisant de l'absence de torts réciproques dans « ce qui est bienheureux et indestructible » la prolepse générale (*kat'holon*), posée au début (*Maxime I*) que la vie collective réalise finalement comme notion commune, *koinon* (*Maximes XXXVI à XXXVIII et XL*). Ménécée était assuré de vivre « comme dieu parmi les hommes » (ζήσεις ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις, § 135) : non pas en étant comparé à un dieu sans en être un, ni en se hissant par cela au-dessus des autres hommes, mais au contraire en vivant « en tant que » dieu « dans » la communauté humaine, et de son fait : la réciprocité dans le fait de ne pas se nuire, et elle seule, fait de nous des dieux. Mais la *Lettre à Ménécée* n'explicite pas tout le raisonnement ; elle restaure finalement (§ 135) le terme commun d'*immortalité* pour décrire cette vie divine, alors qu'elle avait remplacé le mot par celui d'*indestructibilité*. Plus précisément, ce n'est pas à l'être humain lui-même qu'elle attribue cette immortalité, mais aux biens qui l'entourent : ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς. Ces propriétés éternelles ne lui donnent par contrecoup que l'apparence du divin : « il ne ressemble en rien à un vivant

²⁸⁰ Dans un article plus récent, « Removing fear », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, *op. cit.* p. 234-248, l'auteur semble d'ailleurs revenir en arrière sur ses propres affirmations : non seulement il ne rappelle qu'en passant que la notion du dieu est une prolepse, dans une parenthèse p. 242, négligeant de préciser que, selon la *Lettre à Ménécée*, cette prolepse est susceptible de s'appliquer à l'homme, mais il renonce même à s'interroger sur la différence entre indestructibilité et immortalité : adoptant le mot d'« *imperishability* » (p. 238), il s'appuie surtout sur Philodème pour dire que, dans leurs arguments pour combattre les craintes à propos des dieux, les épicuriens n'en restent pas à ce terme trop vague, et trouvent aux dieux d'autres qualités plus « *positive* » : « *For example, Philodemus argues that the gods must speak Greek since they must be rational if they lead a perfect existence, and Greek is the language of all rational animals* » (p. 239). Cela le conduit logiquement à s'interroger sur l'intérêt de la notion d'« *imperishability* » : il préfère la notion de « *perfect, concern-free, existence* », une notion effectivement très prisée par l'épicurisme romain, et déplore que l'« *imperishability* » place les épicuriens dans une position inconfortable, puisqu'elle entre en contradiction avec le caractère périssable de tous les conglomérats d'atomes (p. 242). L'intérêt de la prolepse, pourtant, est sa généralité : dès que Philodème et les disciples romains ont perdu de vue cette généralité, susceptible de concerner l'homme et évitant de prétendre résoudre la question de l'existence matérielle des dieux, ils se condamnent à d'interminables démonstrations scolastiques et à de stériles polémiques : « *ancient and modern critics alike are perhaps right to find the Epicureans' commitment to theism somewhat difficult to reconcile with their general cosmology* » (p. 142).

mortel » (οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῳῳ). En effet, l'affirmation selon laquelle la mort n'est rien relativement à nous (§ 124 à 127) ne suffit pas à nous rendre indestructibles. Or, la dernière des *Maximes capitales* (*Maxime XL*) va plus loin et démontre jusqu'au bout à quel point de vue nous pouvons prétendre être indestructibles : par les liens de l'amitié tissés au sein de la vie en commun – réglée par la prolepse du juste –, et par la sécurité qui en résulte, nous dépassons la mort de l'un des nôtres. Si notre nature est précisément la vie en société, seule garante de notre sécurité, si notre être pratique est ainsi social, alors cet être-là ne se détruit pas. Comme le souligne Julie Giovacchini, « le sage épicurien ne peut être heureux seul et, pour cette raison, il a besoin de la *philia*. Ainsi, au contraire de ce que suppose Cicéron, la *philia* n'est pas tant la vertu du sage, que celle dont on a besoin pour devenir sage²⁸¹. » La lettre qu'Épicure, à la fin de sa vie, adresse à Idoménée, et qui a été conservée par Diogène Laërce (X, 22), en illustre parfaitement l'idée : le philosophe qualifie de « bienheureux » ce dernier jour de sa vie, malgré l'intensité de ses souffrances, du seul fait de se remémorer leurs conversations : non seulement donc les survivants n'ont pas à éprouver du chagrin ou de la pitié devant la perte de l'ami, mais même celui-ci dépasse sa souffrance et sa mort par la force de l'amitié. La félicité qu'il déclare avoir atteinte renvoie à l'indestructibilité du lien social créé. C'est aussi dans cet esprit qu'il faut comprendre le vœu que soit honoré son souvenir et celui de Métrodore par la société des amis, le vingt de chaque mois (Diogène Laërce, X, 18) : ce rendez-vous mensuel n'a donc rien à voir avec une commémoration anniversaire, mais perpétue sans doute des rencontres régulières. Placée sous le signe de l'amitié du philosophe avec Métrodore, elle a pour fonction de rendre indestructible le lien tissé, source de toute sécurité (ἀσφάλεια) parmi les hommes (*Maxime XXVIII*) – par opposition à la sécurité attendue de la richesse ou de la puissance (*Maximes VI, VII, XIII et XIV*), qui, sans être condamnables en soi, n'offrent pas de garantie intrinsèque.

Ce rôle essentiel de l'amitié se traduit dans la structure lapidaire de la *Maxime XXVII* :

ᾧ Ων ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου
μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις.

²⁸¹ J. Giovacchini, *Épicure, op. cit.*, p. 44. A l'opposé, nous comprenons mal le point de vue de David Konstan, qui, se fondant sur les propos de Torquatus dans le *De finibus* (I 66-70), distingue trois types d'amitié un peu à la façon d'Aristote (*Ethique à Eudème*, H 4. 1239 a 1-7) et oppose la dimension utilitaire de l'amitié à la recherche de l'amitié pour elle-même. Selon lui, Épicure en serait resté à la *chreia*, l'utilité, réduite à un secours dans les cas d'urgence, tandis que les épicuriens postérieurs auraient aspiré à une plus haute conception de l'amitié. Ce serait méconnaître la valeur pratique universelle et positive de la *chreia* ; l'auteur ne fait aucune référence au rapport entre l'amitié et l'utilité, permanente et non pas conjoncturelle, de ne se faire aucun tort réciproque, donc l'indestructibilité. De même, il ne tient pas compte de l'activité épistolaire du philosophe, preuve pourtant de l'importance qu'il accordait à la propagation des liens de l'amitié (« Friendship from Epicurus to Philodemus », *Epicureismo greco e romano, op. cit.*, p. 387-396).

« Parmi les biens que la sagesse prépare en vue de la félicité de la vie tout entière, l'acquisition de l'amitié est de beaucoup le plus grand ».

Dans cette formule dense, qui commence par « la sagesse », le mot principal est dans le groupe final : « l'amitié ». Le cheminement de la sagesse (*sophia*) nous dirige vers l'amitié (*philia*), là où le platonisme, à rebours, nous parle de l'amour qui conduit à la sagesse, ou de l'amour de la sagesse. La définition épicurienne de la philo-sophie se veut ainsi l'exact renversement matérialiste de la philosophie des Idées. Observons aussi le lien étroit qu'établit la *Maxime* entre amitié et vie bienheureuse : la félicité ne s'obtient que par la réciprocité ; si l'on retient l'hypothèse de la définition de l'indestructibilité par cette même réciprocité que permet l'amitié, les trois notions d'amitié, de félicité et d'indestructibilité se trouvent ainsi associées. En outre, la référence à la « vie tout entière » concorde, par l'emploi de l'adjectif ὅλης, avec le fait que la félicité (et sans doute aussi l'indestructibilité) est une prolepse portant sur un tout. Dans les *Maximes* XX et XXI, le philosophe emploie semblablement les expressions τὸν παντελή βίον et τὸν ὅλον βίον παντελή. Il n'est pas nécessaire d'attendre que l'homme ait achevé sa vie pour qu'on le puisse dire heureux, pas plus qu'un temps infini n'ajouterait à son plaisir dans un temps limité (*Maxime* XIX).

Citons également le recueil des *Sentences vaticanes*, sinon constitué par Épicure, du moins réunissant des maximes vraisemblablement énoncées par lui ou ses plus proches disciples à en juger par leur cohérence lexicale, par les thèmes et la composition, avec les *Maximes capitales*, dont plusieurs figurent d'ailleurs dans les *Sentences*. La *Sentence* 52 donne sans doute la plus grande portée pratique aux *Maximes* de l'amitié :

Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ
πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν.

« L'amitié mène sa ronde autour des terres habitées, comme un héraut nous convoquant tous à nous éveiller en vue de la félicitation [mutuelle] ».²⁸²

On voit dans cette *Sentence* soulignée l'ambition politique de l'amitié épicurienne : loin de se confiner dans le cercle fermé des amis, l'amitié se veut universelle, se situe dans le cadre actuel de l'*oikoumenè* hellénistique – aux incertitudes desquelles elle prétend apporter une réponse solide – et transpose le meilleur de la tradition démocratique athénienne : la

²⁸² Nous empruntons aux traductions Conche et Delattre l'allusion au héraut tirée du verbe κηρύσσω. Nous traduisons μακαρισμός par « félicitation mutuelle » pour tenter d'explicitier le fait que le μακαρισμός, dans la tradition grecque, est adressé à autrui.

convocation de l'assemblée du peuple par le héraut. Fait rare chez Épicure, c'est un mot abstrait qui est sujet du verbe d'action de la phrase : ce qu'on pourrait analyser comme une magnifique métaphore est en fait l'ultime incarnation de la prolepse du divin, son ultime réalisation. Le programme de cette véritable internationale de l'amitié est non pas le cosmopolitisme stoïcien qui est soumission aux institutions politiques – l'asservissement des cités aux royaumes hellénistiques se constituant sur les ruines de l'empire d'Alexandre –, mais l'édification de rapports humains sur l'intérêt de chacun à ne pas commettre ni subir de torts. Ce n'est pas ici le lieu de discuter de ce projet ; reconnaissons au moins qu'il n'est pas fondé sur un idéal moral, mais sur le socle solide d'intérêts matériels bien compris, sur la réalité pratique de la sécurité parmi les hommes.

Cette analyse diffère profondément de celle que propose Jean-Luc Périllié, sensible à l'emprunt incontestable à la langue des mystères de termes tels que *περιχορεύειν* (« danser en rond »), *μακαρισμός* (« félicitation »), *κηρυττούσα* (« appeler par la voix du héraut ») et *ἐγείρεσθαι* (« s'éveiller ») : la danse en rond serait celle des mystes autour de l'autel, le héraut inviterait à l'éveil du myste à la vie nouvelle de béatitude (*art. cit.*, p. 238, n. 3). L'auteur s'appuie sur des données relatives aux cultes à mystères, notamment celles que rassemble Festugière, pour interpréter une citation de Plutarque (*Adversus Colotem* 1117b- c)). Celui-ci faisait état d'une attitude d'adoration du jeune Colotès à l'égard d'Épicure et de la curieuse réaction du philosophe qui, tout en soulignant que cette attitude était bien peu conforme à l'étude de la nature, s'y serait prêté et aurait en réponse à son tour « félicité » le disciple. Jean-Luc Périllié y voit l'illustration du fait que l'amitié épicurienne serait une véritable initiation mystique comme voie d'accès à la béatitude, à mi-chemin entre l'*érôs* platonicien incarné par Socrate et l'eucharistie chrétienne autour du Christ²⁸³. D'autre part, il interprète l'*oikoumenè* dans le sens de l'œcuménisme qui caractériserait la religion grecque (*art. cit.* p. 244). Or l'*oikoumené* est un mot employé dès l'époque hellénistique par les géographes pour désigner l'ensemble des terres habitées, traduisant en cela l'élargissement de l'univers des Grecs, le changement de leur regard sur le monde, après la conquête macédonienne. L'ouverture à des croyances nouvelles n'en est pas le trait essentiel. Cela n'implique pas que l'amitié épicurienne fasse l'objet d'une véritable initiation. Les mystères empruntent un mot comme *κήρυγμα* à la vie politique, et, en ce qui concerne les Mystères d'Éleusis, sont eux-mêmes étroitement liés à la vie de la cité, l'initiation éleusinienne étant un

²⁸³ Jean-Luc Périllié, « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », *Les études philosophiques*, 2, 2005, p. 229-259.

élément essentiel de la citoyenneté athénienne. Le philosophe n'est certainement pas indifférent à l'engouement pour les cultes à mystère et les croyances orientales chez des Grecs brutalement dépossédés (en un quart de siècle) du cadre civique qui avait structuré leur existence. Mais s'il reprend cette terminologie religieuse, c'est, à notre avis, pour inverser le rapport de l'homme au divin, et non pas pour reproduire à son propre compte des pratiques mystiques. En traduisant d'autre part ἀφθαρσία par « immortalité », sans rapprocher le mot de l'absence de torts causés ou subis – fondement pourtant bien matériel de l'indestructibilité, et sans considérer son voisinage avec la μακαριότης (« félicité »), ni prendre en compte le caractère proleptique du divin incorruptible et bienheureux, Jean-Luc Périllie ne peut lire qu'une attitude mystique dans cette croyance en l'immortalité et dans la « béatification épicurienne de l'amitié ». Il interprète la « béatitude » comme un salut accordé par Épicure, et dont le seul gage est l'approche désincarnée et désintéressée de l'amitié. Dès lors, reprenant le « vivons caché » que Plutarque attribue ailleurs au philosophe du Jardin, l'auteur en conclut à la fermeture du cercle initiatique incarnée par la danse en rond et au caractère ésotérique du langage mystique d'une secte, dont il trouve le témoignage chez certains épicuriens et des auteurs postérieurs. Notre choix est au contraire d'analyser la prolepse du divin comme projection de l'activité pratique qui ne s'accomplit que dans l'élargissement des liens de l'amitié comme facteur de sécurité dans et par les hommes. Que des disciples aient pu, ultérieurement, concevoir une mystique de l'amitié, ou d'autres approches (le repliement prôné à Memmius par Lucrèce, les liens politiques avec les puissants comme Pison, patron et ami de Philodème), est une question sur laquelle reviendra la troisième partie de cette étude. Remarquons simplement pour le moment que la traduction latine fort discutable de l'« indestructibilité » par « immortalité » ou « éternité », ainsi que la malveillance d'auteurs comme Plutarque ou les stoïciens sont des éléments factuels justifiant qu'on en reste provisoirement au seul témoignage du philosophe lui-même.

Nous n'allons donc pas ici aborder la question des pratiques du Jardin après la mort de son fondateur, mais revenir sur ce qu'il faut entendre par la « religion d'Épicure ». Festugière n'hésite pas à affirmer qu'« il faut le tenir [...] pour l'un de ceux qui réagissent contre l'incrédulité grandissante. Lui-même croit aux dieux et aux bienfaits de la religion. »²⁸⁴ Il cite à l'appui de cette affirmation le fait que le philosophe a composé un traité *Sur la piété* (Περὶ εὐσεβείας) et un autre *Sur la sainteté* (Περὶ ὁσιότητος), ainsi que les

²⁸⁴ J.-A. Festugière, *Épicure et ses dieux*, op. cit. p. 87.

témoignages selon lesquels il prônait la participation aux cultes civiques et était initié aux différents mystères (*ibid.*, p. 87-91). Dans le *Περὶ βίων* (*Sur les genres de vie*), il aurait, selon Philodème, « dit que le sage "donnera des marques d'adoration aux dieux" », prescrit à ses amis d'observer « tous les usages du culte », « non seulement à cause des lois, mais pour des raisons conformes à la nature des choses », car « prier est propre à la sagesse, non que les dieux doivent s'irriter si nous ne le faisons pas, mais parce que nous percevons combien la nature des dieux l'emporte sur nous en puissance et en excellence »²⁸⁵. Il est permis d'exprimer des réserves devant les mots employés ici par Philodème (« puissance et excellence » [δυνάμει καὶ σπουδαιότητι]), qu'on ne retrouve pas dans les textes d'Épicure. On sera encore plus réservé devant l'interprétation de Festugière : en effet, le fragment 12 Usener donne : *κάν [τῷ Περὶ βίων δὲ περὶ] τῆς προσκυνή- [σεως...]* : « et dans le traité *Sur les genres de vie*, à propos de l'agenouillement... » : rien ne permet de supposer que le philosophe préconise l'agenouillement plutôt qu'il ne le condamne. L'agenouillement, d'autre part, n'est pas nécessairement de nature religieuse : il se pratique aussi dans les cours orientales devant le roi, et l'on sait qu'Alexandre avait essayé de le faire admettre aux macédoniens²⁸⁶ ; il serait d'autant plus concevable que c'est à lui qu'il est fait allusion si l'on tient compte du fait que le traité *Sur les genres de vie* devait, d'après les quelques citations qui nous en restent, porter sur les refus et les choix dans la vie civile et politique au moins autant que dans les pratiques religieuses.

Nous n'irons pas davantage jusqu'à dire que l'affirmation de la divinité de l'homme implique une religion épicurienne, au contraire de ce qu'affirme Renée Koch-Piettre²⁸⁷. Afin de pouvoir démontrer que le philosophe a constitué un véritable culte autour de sa personne et de celle de Métrodore, R. Koch-Piettre néglige au passage deux éléments fondamentaux que nous avons voulu mettre en évidence.

D'abord, même si elle relève au passage, p. 20 et 23, que l'indestructibilité caractérise aussi bien les hommes que les dieux, le mot d'« immortalité » n'étant jamais appliqué aux dieux par Épicure, elle n'évoque à aucun moment le fondement de l'indestructibilité dans l'accord entre les hommes pour ne pas se nuire mutuellement, et préfère parler d'une « incorruptibilité soutenue par la vertu et par l'amitié » (p. 20), ou d'un curieux « processus de réciprocité dans l'échange d'images bienheureuses » (p. 6), ou encore de « la réciprocité

²⁸⁵ J.-A. Festugière, *ibid.*, voir Usener 12, 13. La traduction est celle de Festugière.

²⁸⁶ Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 45, 1.

²⁸⁷ R. Koch-Piettre, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », *Revue de l'histoire des religions*, 216-1 (1999), p. 5-30.

des services amicaux » (p. 18) dont elle ne puise certainement pas les références chez le philosophe du Jardin. Elle définit plutôt la vie des dieux par l'autarcie, alors qu'Épicure n'applique la notion qu'à la vie du sage. L'autarcie de dieux indifférents, plutôt que leur innocuité mutuelle, est une invention romaine, chère à Lucrèce et Philodème.

Ensuite, Renée Koch-Piettre voit dans l'amitié épicurienne une chaîne (p. 18 et 28), dont on doit considérer les maillons deux par deux, les deux premiers unissant Épicure et Métrodore, et renvoyant eux-mêmes à un lien d'amitié perçu dans un « songe incubatoire » entre le philosophe lui-même et le dieu Asklépios, aux dires de Philodème²⁸⁸. Ainsi serait fondée la divinité du philosophe, dans un sens strictement religieux, et cette amitié originelle, reproduite dans celle qui l'unit à Métrodore, serait le modèle qu'un véritable culte inciterait les disciples (devenus les « fidèles », p. 12, les « mystes », p. 21, ou les « adeptes », p. 26). Dès lors, reprenant la notion de « modèle » des dieux, notion que nous avons remise en cause plus haut, l'auteur veut lui donner tout sa valeur « initiatique », faisant de l'école épicurienne une secte se donnant pour objet l'« imitation » du dieu. Or, cette image d'une chaîne unissant les maillons deux par deux, si elle peut en effet, mais pas nécessairement, se lire dans la « ronde » de la *Sentence* 52, ne traduit pas, plus fondamentalement, la pensée d'Épicure, dont les *Maximes* VII, XIII, XIV et XXVIII, ainsi que la *Sentence* 17, rappellent que la « sécurité du côté des hommes » (ἡ ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλεια) prend une dimension collective, dont on peut supposer que le cercle des amis, qui ne se réduit pas à une relation binaire, est appelé à s'étendre davantage selon l'image de la « tâche d'huile » que selon celle de la chaîne, ce qui change tout. La réciprocité est certes binaire dans son expression abstraite, mais n'a de sens concrètement que dans sa dimension sociale, sans laquelle la sécurité serait un vain mot.

D'autre part, l'association des notions d'« autarcie » et d'« imitation » dans cette relation binaire de l'amitié conduit l'auteur à en conclure à « l'extase autarcique » qui, contradictoirement, suppose à la fois l'unité à soi dans l'autarcie et le mouvement hors de soi dans l'extase (p. 21). Pour surmonter cette contradiction, elle exploite la « variation » des plaisirs qui seraient toujours, en quelque sorte, portés à dépasser leur limite catastématique, « au bord de la dissolution dans le plaisir de l'autre, qui est dieu ; il ne peut être atteint que dans la contemplation désirante qui seule maintient la tension sur la limite virtuelle du moi » (p. 23). Mais si l'on ne suit pas cette théorie du modèle divin qu'on imite et vers lequel on tend de façon « extatique », la contradiction énoncée par Renée Koch-Piettre disparaît : le

²⁸⁸ Dans un passage du *Περὶ κακῶν*, col. 1-3, dont l'auteur reconnaît la restitution controversée, et seulement « hautement plausible ».

divin est en nous, tout en se réalisant dans la pluralité sociale, garante de notre « sécurité du côté des hommes ». S'il a pu y avoir dans l'évolution de l'école des tendances à penser la « divinité » du fondateur en termes de religiosité, en liaison avec la certitude de la réalité physique des dieux – question que nous aborderons dans la troisième partie de cette étude – elles ne sont en aucun cas imputables à Épicure lui-même.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas gênant d'admettre que le philosophe ait pu recommander d'observer les pratiques religieuses de sa cité, car tout dépend de la représentation que l'on se donne du dieu. N'ayant rien à craindre de lui, mais rien non plus à lui demander, l'épicurien fera du dieu cet autre lui-même qui le confortera dans ses choix de vie, ce « semblable à toi » (πρὸς ὅμοιον σεαυτῶ), s'ajoutant à « toi-même » (πρὸς σεαυτόν) auquel Épicure recommande à Ménécée – en conclusion de sa *Lettre* (§ 135) – de s'adresser jour et nuit, dans la veille comme dans le sommeil. En donnant aux cultes existants un contenu épuré, le philosophe restaure en quelque sorte une activité pratique dénaturée, renoue avec une relation supposée perdue des premiers hommes au sentiment des « natures indestructibles », comme l'indique un fragment du Livre 12 du traité *De la nature* rapporté par Philodème²⁸⁹.

S'il est donc légitime de se pencher sur cet aspect particulier d'une certaine forme de « religiosité » épicurienne bien comprise, l'essentiel réside dans la visée pratique collective impliquée dans l'accord sur l'utilité de ne pas se nuire mutuellement. C'est en partie dans cette perspective que Pierre-Marie Morel aborde la question du droit selon Épicure : rejetant la tradition se plaisant à « entretenir l'image d'un épicurisme apolitique », l'auteur se reconnaît davantage dans les analyses de Salem qui préfère parler du caractère « impolitique » de l'amitié, et surtout dans celles de Long et Sedley, « retrouvant une résonance politique dans la notion de φιλία²⁹⁰. » Il va plus loin : il propose de dépasser les apparentes contradictions dans la conception épicurienne du droit en inscrivant celui-ci dans une perspective historique

²⁸⁹ Philodème, [Περὶ εὐσεβείας], 113, 23-114,11 Go ; 87 Us. ; [27, 1] Arrigh. : τοὺς πρώτους φη[σὶν ἄ]νθρώπους ἐπιν[οή]ματα λαμβάνειν ἀφάρτων φύσεων· εἶναι γὰρ, [οἷς] προστρέ[π]ετα[ι.], [π]ανανάξια τῆς ν[οο]υμένης ἀφθα[ρ]σία[ς] αὐτῶν καὶ παντελῶς μακαρι[ό]τητος : « il dit que les premiers hommes avaient des conceptions de natures indestructibles ; car les êtres vers lesquels ils se tournent [Arrighetti précise : "nelle preghiera"] sont en tout point dignes de l'indestructibilité qu'ils leur prêtent et d'une félicité absolue ». Observons qu'il s'agit de « natures indestructibles », notion plus large que celle de dieux, visiblement postérieure dans l'évolution humaine. Notons également qu'il n'est pas dans ce cas question de prolepse, mais de « conceptions » – mot à mot de « pensée appliquée » : faut-il supposer que la prolepse, incluant la dimension du souvenir, peut-être à l'échelle du développement humain, implique une certaine altération de la pensée primitive, altération qui, loin de constituer une perte, prépare une réappropriation consciente de son contenu humain ? Une telle interprétation ne semble pas impossible, même si nous disposons de trop peu d'éléments pour la confirmer.

²⁹⁰ P.-M. Morel, « Épicure, l'histoire et le droit », *REA* 102, 3-4, 2000, p. 394-395. L'auteur cite J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes*, op. cit., p. 140 sq. et Long-Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., t. I, p. 137.

– les variations de la prolepse du droit épousant les changements propres à ce qui fait du juste un accident temporel, tout en préservant la généralité du juste comme « propriété inséparable et permanente des groupements humains » (p. 404-*sq.*), ce qui surmonte les antinomies entre la *phusis* et le *nomos*. Plus précisément encore, P.-M. Morel considère que chez Épicure « le juste n’a d’effectivité que pour une communauté politique donnée » (p. 406) – ce qui revient à souligner la dimension pratique de la prolepse du juste – et précise que « Le juste peut donc être relatif sans cesser d’être naturel, parce qu’il appartient à la nature même des communautés humaines d’avoir une histoire, si bien que ce qui leur est utile n’est pas immuable ». Il prend ainsi en compte la « dimension historique, au sens de l’histoire actuelle ou en cours » (p. 408), l’histoire dans son effectivité et, dirions-nous pour notre part, dans sa réalité pratique. Nous nous expliquons moins que l’auteur affirme que « la politique épicurienne ne saurait être intégralement déductible de l’éthique du sage » (p. 408). Certes, il a raison de soutenir que « la justice n’a pas de réalité hors du contexte social, ce qui donne à penser que la politique n’est pas pour Épicure un résidu de l’éthique – ou une spécification marginale des conditions du bonheur –, mais qu’elle la chevauche et la complète » (*ibid.*), mais si l’on rattache – ce que l’auteur ne fait pas – la prolepse du juste non seulement à « la communauté réciproque des concitoyens » (citation par l’auteur de la *Maxime XXXVIII*), mais plus précisément aux notions de « sécurité du côté des hommes » et d’entente pour ne pas se nuire mutuellement, conformément à la prolepse du divin que nous sommes virtuellement, alors il n’y a plus lieu de distinguer une éthique du sage du projet politique. L’éthique du sage n’est effective qu’à l’échelle politique de l’humanité entière. Le rapport entre ces deux plans est souligné par le cheminement de la *periodeia* qui conduit de la *Maxime I*, associant la prolepse de la nature bienheureuse et indestructible à l’innocuité mutuelle, jusqu’aux *Maximes XXXI à XXXVIII* sur la justice, et à leur aboutissement ultime : le dépassement de la mort de l’un par la solidité des liens établis par l’ensemble de la communauté (*Maxime XL*). Une réflexion du même ordre se lit dans la *Sentence 78*, où le philosophe oppose les deux qualités de l’homme noble : la sagesse, qui est un bien mortel, et l’amitié, immortelle. Dépassant les limites de la sagesse qui reste individuelle, l’amitié – aboutissement de cette sagesse – crée l’immortalité par la vie collective. Comme dans les derniers mots de la *Lettre à Ménécée*, Épicure emprunte à la langue commune la notion d’immortalité qu’il avait auparavant explicitée dans les termes de l’indestructibilité : une fois la *periodeia* accomplie, les mots, correctement explicités, sont l’affaire de tous²⁹¹.

²⁹¹ Ο γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίνεται· ὧν τὸ μὲν ἐστὶ θνητὸν

De l'amitié au plaisir.

Il ne tient donc qu'à nous de réaliser sur terre la prolepse du dieu indestructible et bienheureux. Pourtant, il ne faudrait pas considérer cette prolepse comme une fin, précisément du fait de son caractère pratique. En effet, c'est par notre propre activité que nous configurons cette prolepse. La *Lettre à Ménécée* (§ 124) montre quelle relation existe entre ce que nous faisons et ce que nous pensons : de mauvais rapports humains nous donnent une mauvaise idée des dieux, et nous concevons alors non pas une prolepse, mais une « hypolepse », une supposition, susceptible, quant à elle, de vérité ou d'erreur. La réalité pratique détermine la théorie. Et si la prolepse épurée nous donne l'idée de ce qui est, dans l'absolu, – « le tout est ; les dieux sont » – et permet de fonder sur cette certitude les critères de vérité et d'erreur, sensations et affections, elle ne se fonde, quant à elle, sur aucun critère sensible pour affirmer ce qui est. Son seul critère est l'absence de trouble, le trouble qu'entraînerait la contradiction entre nous et le monde. La prolepse du divin est donc sans cesse l'enjeu d'un combat contre tout ce qui menace cette exigence de non-contradiction. Elle ne peut dès lors pas être une fin. Il nous paraît plus simple d'y voir une représentation générale nous servant de guide dans les diverses circonstances de l'existence. Mais les pages de ce guide sont elles-mêmes dictées par notre propre activité, à condition que celle-ci préserve l'ataraxie : dans cette circularité de la vie pratique (car nous retrouvons ici la notion de *periodeia*), nous sommes notre propre fin.

Pourtant, cette analyse n'est pas partagée par tous, comme on va le voir dans l'interprétation de cette phrase de la *Lettre à Ménécée* (§ 128) :

Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν
ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν
<τῆς ψυχῆς> ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν
ἔστι τέλος.

« En effet, une observation rigoureuse de ces derniers [= les désirs] sait rapporter tout choix et tout rejet à la santé du corps et à l'absence de trouble <de l'âme>, puisque c'est là la fin de la vie bienheureuse » (traduction Delattre).

ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον. Nous ne suivons pas l'édition de Jean Bollack (1975, p. 580-581), qui propose de restaurer νοητόν corrigé en θνητόν par Hartel, suivi par tous les éditeurs. Considérant comme « pédant » le besoin de créer un effet de symétrie, alors qu'à nos yeux cet effet rhétorique est tout à fait dans l'esprit parénétiq ue de la *Lettre à Ménécée*, des *Maximes* et des *Sentences*, et compliquant inutilement l'interprétation du balancement μέν / δέ, Bollack en vient à une analyse acceptable (« il semble que le terme même de philosophie ait été analysé par Épicure comme *l'amour dans la sagesse* ou *la sagesse dans l'amitié*, tant les deux éléments se confondent. »), mais qui ne rend pas compte de l'immortalisation – donc en réalité, de l'indestructibilité – dont l'amitié est seule capable. La sagesse n'est que le fait de concevoir à l'échelle individuelle ce que seul le plan collectif réalise.

Laissant de côté la question de la substitution par la plupart des éditeurs de τὴν <τῆς ψυχῆς> ἀταραξίαν à τὴν τοῦ σώματος ἀταραξίαν, donné par tous les manuscrits à l'exception du B (*ante corr.*), nous ne considérerons ici que la fin de la phrase : elle indique sans ambiguïté que la santé et l'ataraxie, constitutives du plaisir, et non pas la vie bienheureuse, sont la fin, et que c'est de la vie bienheureuse, et non pas de nous-mêmes, qu'elles sont la fin. Pourtant, cette proposition clairement formulée par Épicure, rencontre des résistances : il semble tellement plus évident de dire, comme Lucrèce le fait, que telle est la fin des êtres vivants, comme les animaux et les nourrissons en sont la preuve.

On peut donner quelques exemples de ces résistances. Philipp Mitsis commente ainsi les paragraphes 128-129 : « Le plaisir est l'*archê* et le *telos*, le commencement et la fin de la vie bienheureuse (*tou makariôs zên*), parce que c'est notre recherche du plaisir qui gouverne et unifie l'ensemble de nos choix rationnels et organise nos vies en un tout ²⁹². » Si l'auteur semble bien prendre en compte comme telle la phrase, sa paraphrase surprend : la notion de « vie bienheureuse » devient un tout unifié par l'ensemble de nos choix rationnels. Toute référence au caractère divin de cette vie bienheureuse, à la prolepse que nous en avons, disparaît alors, et il n'y sera fait aucune allusion dans les pages qui suivent. Dans son intention de confronter l'hédonisme épicurien aux théories anglaises, l'auteur ne se réfère dans tout son ouvrage, en dehors du passage cité, qu'à la notion d'*eudaimonia*, et considère en définitive que « le trait le plus important, et sans doute le plus controversé, de [l]a théorie éthique [d'Épicure] réside dans son identification du plaisir (*hêdonê*) à notre fin ultime (*telos*), le bonheur (*eudaimonia*) ²⁹³. »

Quant à Carlo Diano, il reformule l'idée dans la perspective traditionnelle du finalisme : « ... pourquoi Épicure pose-t-il comme fin le plaisir et non pas le bien ? Car qu'est-ce que le bien, selon la définition d'Aristote, sinon la fin à laquelle notre volonté tend ? Et qu'est-ce que le plaisir ? Ce n'est pas une fin, mais ce qui s'ajoute à la fin, comme à la jeunesse sa fleur, nous dit encore Aristote, et ce qui en révèle la présence. » L'intention de Diano, qui ne retient pas la notion de « fin de la vie bienheureuse », est de rejeter l'idée que le plaisir – un nom « mal famé » selon lui – soit une fin. Il suppose que le philosophe du Jardin reprend

²⁹² Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, 1988, trad. française d'Alain Gigandet, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 55. Ch. Gill reproche à l'auteur d'en avoir conclu au caractère « *ultimately insoluble* » du conflit entre « *the egoistic overall goal of Epicureanism (pursuing one's own pleasure) and the altruistic attitude that Epicurus sometimes adopts in discussing friendship* » (*Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996), p. 392).

²⁹³ *Id.*, *ibid.*, p. 51. L'auteur considère par ailleurs dans son introduction que la *Lettre à Ménécée* et les *Maximes* et *Sentences* ne nous donnent qu'un petit aperçu de l'éthique épicurienne, et que la principale source pour sa connaissance est le *De finibus* de Cicéron (p. 18-19).

à son compte une définition de la fin comme bien en soi, alors qu'Épicure ne reconnaît aucune réalité en soi et que la théorie de la prolepse est précisément sa réponse au finalisme. C. Diano justifie le rapport du plaisir à la fin comme étant celui de « la fleur » à « la jeunesse » par le fait que le plaisir ne serait que la manifestation du bien à l'échelle physique de « l'irréductible historicité de l'individu ». Il peut en conclure que, dans sa recherche du bien à travers la gestion des plaisirs, « l'épicurien, tout compte fait, est obligé de vivre en stoïcien ». Si l'enjeu est le salut de la personne humaine, la physique n'est plus qu'une construction répondant au besoin « thérapeutique » de « soigner les maux de l'âme ». Dans cette physique, le dieu serait « immortel et heureux » (ἀθάνατον καὶ μακάριον, Diano n'hésitant pas à remplacer ἄφθαρτον par ἀθάνατον), « modèle » pour la perfection de notre vie, « exception faite de sa mortalité ²⁹⁴. » L'auteur rapproche l'épicurisme du stoïcisme au prix d'une conception finaliste du bien, de la transformation instrumentaliste et réductrice du rapport à l'éthique de la physique comme thérapeutique, et de la substitution de l'immortalité à l'indestructibilité.

Par ailleurs, comme le relève J. Bollack, C. Diano « éprouve une difficulté à comprendre que la vie bienheureuse puisse avoir une fin, elle qui est la fin ²⁹⁵. » J. Bollack reproche à C. Diano, et à G. Arrighetti qui suit Diano, de s'en tirer par le choix inacceptable de traduire τέλος par « limite » (« termine »), ce qui donne dans la traduction d'Arrighetti : « *poiché questo è il termine entro cui la vita è beata* ». Lui-même propose d'analyser τοῦτο (à la suite duquel il sous-entend τέλος) comme annonçant τοῦ μακαρίως ζῆν, dont il fait un génitif explicatif, réservant à τέλος, dissocié du génitif, la fonction d'attribut, et propose « puisque c'est cette fin-là, qui consiste en la vie bienheureuse, qui est la fin ». De son côté, M. Conche ajoute en note à sa traduction : « la fin en laquelle consiste la vie bienheureuse ²⁹⁶. » D'une façon ou d'une autre, toutes ces traductions veulent préserver le plaisir et la vie bienheureuse comme fin. De même, dans son commentaire de la *Lettre à Ménécée*, J.-F. Balaudé analyse la taxinomie des désirs dans le paragraphe 128 « en fonction de la finalité de la vie bienheureuse ²⁹⁷. » Comment expliquer, alors, qu'Épicure reprenne et complète son affirmation quelques lignes plus loin, d'une façon qui ne peut plus

²⁹⁴ C. DIANO, « Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis », *Les études philosophiques*, 1967 (2), *op. cit.* p.177 à 179.

²⁹⁵ J. Bollack, *La pensée du plaisir*, *op. cit.* p. 115, n. 4. C. Diano (*Questioni epicuree*, *op. cit.* p. 110) empruntant la terminologie aristotélicienne, n'hésite pas à donner la justification suivante : « *Nam ipsum τὸ μακαρίως ζῆν est τὸ οὐ ἔνεκα* » : en posant comme postulat que la vie bienheureuse est la fin, il force aussi bien la syntaxe que le sens en traduisant τέλος par « limite ».

²⁹⁶ M. Conche, *Épicure, lettres et maximes*, *op. cit.* p. 221, N. 5.

²⁹⁷ J.-F. Balaudé, dans l'ouvrage collectif *Diogène Laërce, vies et doctrines...*, *op. cit.* p. 1216.

être considérée comme équivoque : « Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse » (§ 129) ? Nous n'avons pas trouvé de commentaire spécifique de cette dernière phrase chez les tenants de la finalité que serait la vie bienheureuse. Au contraire, les commentateurs s'intéressent principalement au fait que le plaisir est dit dans le même passage « le bien premier et connaturel » (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν), pour en conclure que le plaisir est un pur instinct que nous partageons avec tous les animaux²⁹⁸. Torquatus, dans le *De finibus* de Cicéron (I, 49), considère qu'il n'est pas nécessaire de justifier le fait que le plaisir soit le souverain bien. Pourquoi alors vouloir rapporter le plaisir à la vie bienheureuse ? Mais l'affirmation d'Épicure reste là, incontournable. Si d'ailleurs, au paragraphe 131, il n'emploie que l'expression « le plaisir est la fin », sans autre précision, c'est pour exclure qu'il soit la fin des débauchés : c'est donc bien que seule la considération de la vie bienheureuse permet de poser le plaisir comme fin.

Il faut dès lors partir de la phrase complète : « le plaisir est le principe (*archè*) et la fin (*telos*) de la vie bienheureuse ». Épicure la paraphrase lui-même en ajoutant « c'est lui que nous avons reconnu comme le bien premier et congénital ». En effet, s'il est un bien, cela fait de lui un *telos* ; s'il est premier et connaturel, cela le situe du côté de l'*archè*. La proposition suivante est encore plus explicite : la fonction de principe du plaisir se lit clairement dans « c'est en lui que nous trouvons le principe de tout choix et de tout refus » (traduction Conche, qui a l'intérêt de garder la notion de « principe », *archè*, reprise dans *καταρχόμεθα*), tandis que sa fonction de *fin* est définie par « c'est en lui que nous aboutissons en jugeant tout bien d'après l'affection comme critère » ; le jeu des groupes prépositionnels souligne nettement la complémentarité des deux mouvements : depuis l'origine (ἀπὸ ταυτῆς), vers l'aboutissement (εἰς ταυτήν). La fin est aussi le principe, ce qui la situe non pas à l'extérieur, mais à la lisière de notre propre vie. Le plaisir encadre circulairement la vie bienheureuse au point que l'on ne distingue plus vraiment principe et fin.

²⁹⁸ Dans *Tel un dieu parmi les hommes*, *op. cit.* p. 105, en guise d'intertitre significatif à son développement sur « plaisir, douleur et sensation », Jean Salem traduit la phrase d'Épicure par « le plaisir, principe et fin de la vie heureuse ». Ne faisant aucune différence entre « heureux » et « bienheureux », εὐδαίμων et μακάριος, il ne commente pas du tout son propre intertitre et concentre son attention sur la phrase suivante du passage, notamment sur συγγενικόν, dont il déduit l'équivalence de condition entre l'homme et l'animal dans leur recherche du plaisir. De même, Francesco Verde (*Epicuro*, Rome, Carocci ed., 2013, p. 162-165) fait de la phrase d'Épicure le sous-titre du chapitre qu'il consacre à l'éthique, et remarque à juste titre que, « principe et fin », le plaisir encadre la totalité de la vie bienheureuse, mais il souligne à la fois que l'« eudémonisme » – qu'il assimile implicitement à l'hédonisme – est la fin de l'homme et que la recherche du plaisir, congénitale, ne nous distingue pas des animaux. Cela impliquerait pourtant que la félicité divine est aussi la fin de tous les animaux et ne spécifie pas les hommes.

La *Maxime* IX peut nous aider à préciser cette analyse, malgré les problèmes d'établissement et d'interprétation du texte qu'elle pose :

Εἰ κατεπύκνου πάσα ἡδονὴ τῷ καὶ χρόνῳ καὶ
 περίοδον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα
 μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων
 αἱ ἡδοναί.

« Si tout plaisir densifiait avec le temps aussi et que l'agrégat
 ou les parties capitales de notre nature soient une période,
 les plaisirs ne différaient jamais entre eux ».

Cette *Maxime* semble avoir peu de rapport à première vue avec la question de savoir ce que signifie la conception du plaisir comme principe et fin de la vie bienheureuse. Dans l'esprit de ce que nous avons tenté de montrer au sujet de la prolepse – et la vie bienheureuse en est une – trois notions y retiennent notre attention : celle de « densification », celle d'« agrégat » et celle de « période ». C'est le besoin dense de l'appréhension rassemblée, ou « agrégée » qui conduit à la prolepse du tout agrégé que sont les atomes et le vide. Quant à la *periodos*, les éditeurs, gênés par le mot, l'ont souvent corrigé en *περὶ ὅλον*, dont ils ont fait un complément de *κατεπύκνου*. Que le tout puisse être circonscrit de l'extérieur serait surprenant. Mais surtout, c'est le voisinage de *τῷ καὶ χρόνῳ* qui retient notre attention. Ce syntagme est, certes, curieux, et la présence de *καὶ* entre l'article et le nom, acceptée par J. Bollack, est insolite. Plusieurs corrections ont été proposées, sans être convaincantes. Sans nous y hasarder, nous notons seulement que l'allusion au temps se trouve à proximité de l'hypothèse d'une périodisation de l'agrégat. Le passage au discours causal, à la fin de la *Lettre à Hérodote* (§76), avait déjà associé les deux mots. Quelle conclusion tirer de ces rapprochements ?

Si l'on essayait de donner à la prolepse de la vie bienheureuse (qui n'est qu'une représentation) une approche plus concrète – temporelle, impliquant donc un enchaînement causal –, on serait tenté de lui attribuer une densité de plaisir égale à la densité absolue du besoin que nous éprouvons de l'appréhension rassemblée (*τῆς ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα*, § 36), qui est un besoin d'ataraxie liée à la certitude de l'indestructibilité à l'échelle du tout. Mais l'analogie entre la densité du besoin que nous éprouvons et la densité de plaisir de l'agrégat s'arrête là. En effet, l'agrégat de la vie bienheureuse ainsi constituée et représentée dans notre esprit s'approprierait alors toutes les caractéristiques du plaisir, principe et fin, et se confondrait avec ce plaisir condensé. Il deviendrait une continuité de plaisir dans le temps. L'agrégat coïnciderait avec la circularité,

évoquée plus haut, qui conduit du principe à la fin et serait donc une *periodos* temporelle ; tous les plaisirs de l'agrégat humain seraient alors confondus et indistincts. Si l'on voulait donner une existence physique au divin, il faudrait lui prêter un tel plaisir monolithique, à moins d'imaginer un éternel et problématique banquet des dieux homériques. Mais telle n'est pas l'affaire des hommes. La vie indestructible et bienheureuse n'est pas une fin humaine, mais une représentation dont la préservation est étroitement dépendante de notre capacité à réaliser socialement notre propre vie selon l'amitié.

Ainsi peut s'expliquer la fin du paragraphe 127 : après avoir déclaré que nous faisons tout pour atteindre l'absence de souffrance et de crainte au nom de la fin de la vie bienheureuse, et que, « sitôt » (ἄπαξ - mot que l'on retrouve, dans un contexte semblable, dans la *Maxime* XVII) ce résultat obtenu en nous, cesse la « tempête de l'âme, le vivant (τοῦ ζώου) n'ayant pas à se diriger « comme vers un manque » (ὡς πρὸς ἐνδέον τι) et à chercher autre chose par quoi rendre complet le bien de l'âme et du corps », Épicure ajoute une justification embarrassante :

Τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν
ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν·
οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

« En effet, nous avons l'usage du plaisir précisément lorsque nous souffrons de ce que le plaisir ne soit pas présent :

nous n'avons plus besoin du plaisir. »

Les commentateurs ont souvent été gênés par la seconde proposition, considérée comme tronquée, et ont en général²⁹⁹ adopté la correction proposée par Gassendi : l'ajout de <ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν> devant οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα : « Mais quand nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir » (Conche). Cet ajout, motivé par la nécessité de résoudre l'aspect déconcertant de la dernière proposition, et d'éviter une asyndète, pas si fréquente dans la langue grecque, comporte cependant deux inconvénients : d'abord, il crée un effet de redondance avec la première proposition ; ensuite, comme le fait remarquer Bollack, il suppose une équivalence de sens entre « usage » (χρεία) et « besoin » (δεόμεθα). Une première solution, essentielle, nous est donnée par Daniel Delattre : mettant en évidence les préoccupations pédagogiques du philosophe, l'éditeur des *Épicuriens*

²⁹⁹ A l'exception de Bollack, parmi les éditeurs consultés.

distingue au moins deux niveaux de lecture dans les *Lettres*, les passages explicatifs, au second niveau, étant destinés aux disciples les plus avancés : ce serait le cas, comme il ressort de la typographie qu'il a adoptée, pour le passage qui va de *τότε γάρ* jusqu'à *ἀλγῶμεν*³⁰⁰. Dès lors, *οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα* doit être rapporté au premier niveau, et récapituler la phrase précédente, qui évoque le vivant n'éprouvant plus le manque, avant d'enchaîner avec l'argument suivant. La reprise de *ἐνδέον τι* par *δεόμεθα* corrobore cette lecture. Mais il reste à expliquer pourquoi, alors qu'Épicure a employé, dans la parenthèse explicative, la notion de *χρεία*, il a recouru, dans la partie destinée aux « débutants », aux mots *ἐνδέον* et *δεόμεθα*. Certes, les notions sont proches, mais, si *χρεία*, comme *χράομαι*, traduit bien la notion de « besoin », son sens premier est celui de l'« usage ». Même quand il emploie le mot *χρῆ*, Épicure donne un sens positif, celui de l'« usage », à la notion de « besoin », connotée négativement. En effet, si le besoin de plaisir est constitutif de la vie, il ne se limite pas au manque. D'ailleurs, si Épicure en restait à la stricte assimilation négative du besoin à un manque, pourquoi n'aurait-il pas simplement écrit « nous avons besoin du plaisir quand nous souffrons » plutôt que de préciser « quand nous souffrons de ce que le plaisir ne soit pas présent » ? La seule souffrance dont il soit question ici est celle de l'absence du plaisir. L'absence du plaisir est précisément son usage, or l'« usage du plaisir » est essentiel. Qu'entendre par là ? Aussi longtemps qu'il est absent, il est une fin, mais dès qu'il est atteint, et à chaque fois qu'il l'est, instantanément (voir la force expressive de l'adverbe *ἄπαξ*), il perd son caractère de fin. Au contraire de la conception philosophique consacrée de la fin en soi, permanente, transcendante et se suffisant à elle-même, la fin du plaisir selon Épicure, posée par la représentation de la vie bienheureuse, s'annule dans chacune de ses réalisations. Le plaisir ne peut pas être présent dans sa densité permanente, si ce n'est dans la représentation de l'être bienheureux. Il n'est plus à proprement parler un besoin mais un usage positif dans la continuité de notre vie.

De la même façon, si la chair, dans ses limites, « a reçu les limites du plaisir comme illimitées » (*ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα*) et qu'« un temps illimité l'a préparé » (*Maxime XX*), c'est du seul fait de notre représentation de la vie bienheureuse ; aucun danger d'une démesure qui serait inhérente à la chair ne nous menace, et seule notre

³⁰⁰ D. Delattre, J. Pigeaud, *Les Épicuriens*, p. 47. D. Delattre place entre accolades les explications du second niveau. Il présente ses choix en note, p. 1081-1082, où il reprend sa contribution consacrée à la question, « Un modèle magistral d'écriture didactique : la *Lettre à Hérodote* d'Épicure », dans *Mathesis e Mneme. Studi in memoria di Marcello Gigante*, Salvatore Cerasuolo dir., 2004.

représentation est en cause. Celle-ci n'est d'ailleurs pas non plus vraiment une menace, puisqu'elle n'est pas un but mais une simple représentation proleptique ; la pensée (διάνοια) et le « calcul appliqué » (ἐπιλογισμός, distinct du λογισμός évoqué plus haut à propos de l'apprentissage de la nature) prennent alors la relève pour restaurer la réalité de nos limites dans la vie parachevée (τὸν παντελῆ βίον). La représentation de la vie bienheureuse serait-elle donc nuisible à notre vie, induisant l'angoisse de l'éternité et devant être corrigée par la pensée discursive ? Non, car, comme prolepse, elle est un moment nécessaire pour penser la continuité de notre vie. On peut dès lors faire l'hypothèse qu'il n'y a pas deux types distincts de plaisirs chez Épicure, le « catastématique » et le « cinétique » (Diogène Laërce, X, 136), mais que le catastématique, constitutif, se réalise dans le cinétique, tout comme « l'ataraxie et l'aponie » s'actualisent dans « la joie et la gaieté » (ἡ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη), tout comme, également, le plaisir ne s'accroît pas dans la chair mais se diversifie (ποικίλλεται, *Maxime* XVII). Le plaisir catastématique serait ainsi le plaisir pensé dans sa généralité et dans sa continuité, objet de la prolepse du divin, comme principe et fin de la vie bienheureuse en laquelle nous nous projetons, mais sa dimension concrète, dans la vie réelle, reste cinétique. Ainsi s'explique la phrase d'Épicure relevée plus haut, extraite elle aussi du paragraphe 136 :

νοουμένης δὲ ἡδονῆς τῆς τε κατὰ κίνησιν καὶ τῆς
καταστηματικῆς,

« le plaisir étant pensé d'une part en mouvement, d'autre part en repos
/ comme catastématique ».

C'est pourquoi, au paragraphe 129 de la *Lettre à Ménécée*, le plaisir, au singulier – c'est-à-dire, selon nous, le plaisir catastématique –, agit aussi bien comme principe que comme fin pour servir de critère dans nos choix, et que le philosophe peut enchaîner avec une formule qui à première vue étrange : « puisqu'il est le bien premier et connaturel (σύμφυτον), pour cette raison aussi nous ne choisissons pas tout plaisir » : le lien causal surprend, la négation (d'ailleurs absente du manuscrit P avant correction, retenu par Bollack) semblant superflue. Sa raison d'être est pourtant claire : le plaisir catastématique, au singulier, est juge des plaisirs particuliers, qui sont cinétiques, au vu de la vie bienheureuse³⁰¹.

³⁰¹ Nous avons développé ces analyses sur l'être indestructible et bienheureux et sur le plaisir dans un article intitulé « Épicure, de la vie bienheureuse au plaisir », *Le plaisir, Réflexions antiques, approches modernes*, L. Villard, R. Lefebvre éd., Rouen PURH, 2006.

La prolepse, une fois encore, nous paraît donc l'élément essentiel pour surmonter ce que l'on a pu considérer comme une aporie de l'épicurisme : la relation exacte entre plaisir cinétique et plaisir catastématique. Ne se référant à aucun moment à la prolepse du divin à laquelle pourtant le philosophe rattache explicitement la question du plaisir, les chercheurs ont multiplié les hypothèses. C'est ainsi que Carlo Diano s'oppose à l'analyse traditionnelle qui fait du plaisir catastématique le résultat atteint par le plaisir cinétique une fois tous les besoins satisfaits ; il en fait au contraire la condition de base de l'organisme, que vient seulement diversifier le plaisir cinétique. Philip Merlan souligne les contradictions de ce choix, comme celles des analyses traditionnelles, et conclut d'une part à la nécessité de renoncer à traduire ἡδονή par « plaisir » et de préférer le terme de « joie », d'autre part à l'intérêt d'un rapprochement avec l'Aristote du livre H de l'*Éthique à Nicomaque*, dont il restitue en ces termes la pensée : « tous les êtres vivants, même inconsciemment, poursuivent la même ἡδονή parce qu'il y a quelque chose de divin en eux. Mais l'ἡδονή dont jouit le divin est l'ἡδονή de la contemplation. Donc, l'ἡδονή que tous les êtres vivants poursuivent, qu'ils le sachent ou non, est l'ἡδονή de la contemplation³⁰². » Un tel point de vue, selon l'auteur, rapprocherait Aristote davantage d'Épicure que de Platon, parmi les différentes formes de plaisir que le Stagirite et le philosophe du Jardin distingueraient. Mais assimiler le plaisir du divin selon Épicure à une contemplation reviendrait à substituer une origine divine de cette pensée à l'activité strictement humaine de la prolepse.

La place de la définition du plaisir dans la *Lettre à Ménécée* n'est pas anodine : Occupant à peu près le centre de la *Lettre*³⁰³, cette définition a été amenée par l'explicitation de la prolepse de la vie bienheureuse (§123-124), qui s'est ensuite déclinée par l'exclusion de la destruction, condition de notre vie bienheureuse (§ 124-127), donc par une certaine réappropriation du futur (§ 127), qui fonde la taxinomie des désirs (§ 127-128), comme expression du « besoin dense » au cœur de notre vie bienheureuse. A partir de ce nœud central – l'évocation du plaisir catastématique – s'amorcent le mouvement du désir vivant et sa gestion dans la vie sociale, qui fait l'objet de la deuxième moitié de la *Lettre*. Le mouvement circulaire de la *periodeia* est parfaitement respecté. Cela permet de mieux comprendre ce qui pourrait apparaître comme une incohérence de la part du philosophe : après avoir présenté le plaisir comme principe et fin de la vie bienheureuse, il affirme, au paragraphe 132, que c'est la

³⁰² Philip Merlan, « ἡδονή in Epicurus and Aristotle », *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1960, p. 24.

³⁰³ La *Lettre* comptant 14 paragraphes (§ 122-135), le passage concerné se situe au § 129.

phronèsis, la « prudence », qui, de toutes les précautions dont le sage entoure son plaisir, est « le principe et le plus grand bien ³⁰⁴. » De fait, il n’y a pas de contradiction, car plaisir et prudence ne sont pas sur le même plan : le plaisir, conçu comme catastématique, est au cœur de la vie bienheureuse, qui, rappelons-le, n’est pas une fin, mais une représentation proleptique éclairant notre action, et nourrie par elle ; quant à la prudence, elle se situe du côté de la gestion de notre vie et de sa concrétisation ultime : la félicité divine dans la société des amis. D. De Sanctis, citant ce passage de la *Lettre à Ménécée*, montre l’importance de la *phronèsis* chez le philosophe et dans l’épicurisme en général, et souligne à quel point elle s’oppose à l’élitisme de la *phronèsis* platonicienne ou aristotélicienne, fondées l’une sur la libération de l’âme du sage par la mort, l’autre sur l’habitude – ce qui en fait une vertu non naturelle (ce qui est naturel n’est pas susceptible d’habitudes diverses), ne pouvant pas être enseignée au contraire des vertus dianoétiques, et finalement réservée à une élite de sages, les *σπουδαῖοι*.³⁰⁵

Épicure a donc introduit le mot « catastématique » (ou « stable », ou « constitutif », comme nous allons le justifier dans les lignes qui suivent), sans doute pour éviter de ne faire du plaisir un bien que de façon arbitraire. Il lui faut un fondement matériel. Si le terme « catastématique » ne se trouve pas dans la *Lettre*, le paragraphe 129 décrit de façon proche le plaisir comme nous étant « connaturel », *σύμφυτος*, ou « congénital », *συγγενικός*. Cela ne fait pas du plaisir une simple fin en soi de la nature ; il est nécessaire qu’il soit aussi identifié comme tel : « nous le reconnaissons », *ἔγνωμεν*, distingue expressément la vie bienheureuse de la vie animale en général. Dès lors, le plaisir se définit comme le *pathos* de la non-destruction, et, de manière positive, de la constitution de l’agrégat en un être vivant. Tout ce qui réalise le plaisir tend vers la vie, tout ce qui est douleur tend vers la mort ; or nous, vivants, ne raisonnons que selon la vie, car la mort nous est étrangère. Incidemment, un tel raisonnement amène une considération nouvelle, à laquelle Épicure a sans doute accordé une grande importance, mais que voile l’implicite dû au caractère abrégé de ses *Lettres* : qui est ce « nous », aux résonances étrangement modernes, qu’il invoque, quand il dit, par exemple, que la mort n’est rien « pour nous », ou quand, plus généralement, à l’aide de prépositions, il

³⁰⁴ Dans sa présentation du rapport entre plaisir et désir, (« Pleasure and Desire », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, J. Warren éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2009), Raphael Woolf ne tient pas compte de la structure de la *Lettre à Ménécée*, ignore la prolepse du divin bienheureux, la définition du plaisir comme « fin de la vie bienheureuse », notion qu’il ne fait qu’effleurer p. 168, et en reste à la seule fin du plaisir, comme fin de la vie bonne, et à la seule notion de bonheur (*happiness*) ; la recherche du plaisir ne serait plus qu’un art de vivre de façon équilibrée, sans fondement philosophique.

³⁰⁵ Dino De Sanctis, « φρόνησις e φρόνιμοι nel Giardino », *Cronache Ercolanesi*, 40 (2010), p. 77. L’auteur se réfère à l’*Éthique à Nicomaque*, 1103 a 16-19.

introduit les notions de « en nous », « de notre fait », « près de nous » ? Ce n'est pas le « nous » du dialogue platonicien, et pas seulement le « nous » suggérant une expérience partagée. Ce « nous » -là, qui ne renvoie pas à une subjectivité telle que nous la définirions aujourd'hui, semble entièrement constitué par l'expérience vitale elle-même : au sein de l'illimité d'une matière toujours en mouvement, l'agrégat qui se constitue comme vivant bienheureux se délimite en tant que « nous » entre un « avant » et un « après » en se donnant une *archè* et un *telos* stables et indestructibles, qui sont les conditions de sa félicité. Au lieu d'être pris dans un mouvement nécessaire, causé par l'*archè*, et cause du *telos*, à la façon des stoïciens, nous sommes, à partir de notre expérience vivante, au cœur de cercles concentriques fixant cette *archè* et ce *telos*.³⁰⁶ La démarche pratique du matérialisme d'Épicure consiste bien à partir de ce « nous » posé par nos besoins, et non de postulats théoriques. C'est pourquoi, selon la *Lettre à Ménécée* (§ 133-134), nous sommes nous-mêmes cette troisième forme de causalité, distincte d'une nécessité « irresponsable » (ἀνυπεύθυνον), dont nous avons vu qu'aucune transcendance ne la rendait nécessaire, et d'un hasard « instable » (ἄστατον). Si cette hypothèse se vérifiait, elle apporterait un éclairage nouveau à deux problèmes essentiels soulevés par l'analyse du Livre XXV : celui de la cause et celui des *apogegennèmena*, ces

³⁰⁶ Ces considérations, et notamment l'allusion que nous venons de faire au finalisme stoïcien, sont pour nous l'occasion d'une remarque incidente sur la question du *telos*. S'appuyant presque exclusivement sur Lucrèce, Alain Gigandet affirme l'absence de finalisme dans l'épicurisme (« Providence et cause finale : une polémique épicurienne », *L'épicurisme antique*, 2003, p. 49-69), que ce soit sous la forme d'une Providence cosmique ou sous celle d'une fin interne à la nature. Dans ce deuxième cas, il évoque les notions de « besoin » et d'« usage », à propos du rapport entre l'organe et la fonction : il rappelle que ce n'est pas la fonction qui crée l'organe et note que Lucrèce renverse à juste titre l'illusion finaliste (IV, 854-855). Il remet ainsi en cause la thèse aristotélicienne ou stoïcienne d'un « art de la nature ». Cela n'empêche pas que la nature biologique ait des besoins et qu'elle se dote des moyens de les satisfaire : la nature « fournit à la fois le concept de l'usage constituant sa condition de possibilité et le modèle même de la « solution », de la réponse spécifiée à un besoin qu'il accomplit » (p. 66). Nous ne contestons pas cette analyse de Lucrèce, mais nous nous interrogeons sur la place que peut y occuper le *telos* d'Épicure, d'autant plus qu'outre celui du « vivant indestructible et bienheureux » le philosophe du Jardin parle plus globalement du *telos* de notre *sustasis*, comme nous le verrons dans le Livre XXV. L'auteur semble considérer que, la finalité étant posée comme condition d'intelligibilité en soulevant la question du *pour-quoi* ? cela nous amène à nous demander : « à quelles conditions une fin posée objectivement est-elle concevable ? » (p. 50), et trouve chez Lucrèce une réponse radicale : « Il s'agit, globalement, de résorber le « pourquoi » de la nature dans un « comment » ; le poète latin donne à cette explication physique une fonction éthique : « le recours à l'action volontaire d'êtres supérieurs pour comprendre la nature découle directement de l'ignorance des causes » (p. 51-52). Mais cela donnerait à penser que la pleine connaissance des causes nous délivrant de l'ignorance, donc un discours entièrement causal, rendrait compte scientifiquement du monde. À défaut d'y parvenir, le philosophe épicurien serait condamné à tomber dans les filets du finalisme. Nous ne pensons pas qu'Épicure soit placé devant un tel dilemme. Rappelons d'abord que, parmi ces « causes », il y a « nous-mêmes », comme l'indiquent aussi bien la *Lettre à Ménécée* (§ 133) que le Livre XXV ([34. 29, 31, 32 et 33] Arr.), ce qui implique une dimension volontaire et finalisée de la cause. D'autre part, nous raisonnons en termes de *telos*, non pas par ignorance, mais en fonction des besoins pratiques qui se présentent à nous. Notre existence ne consiste pas à se poser la question des causes mais à satisfaire ces besoins, la connaissance des causes n'étant pas un but en soi, mais un moyen. Le *telos* pour Épicure n'est pas une question théorique, mais une question pratique, totalement dénuée de finalisme.

développements nouveaux faisant face à une constitution qui leur est primitive au sein d'un « nous » entièrement façonné par leur conflit, et appelé par eux à être cause agissante.

Dans notre questionnement sur la notion de responsabilité chez Épicure, et dans notre choix de ne nous fonder que sur les écrits conservés du seul Épicure, nous avons été amené à rejeter la théorie de la déclinaison des atomes comme explication de la possibilité d'une action libre selon le philosophe du Jardin. La réfutation de l'attribution à Épicure de la thèse du *clinamen* nous a conduit à lui opposer le caractère proleptique de notre connaissance du mouvement des atomes dans le vide. Il fallait dès lors rendre compte de ce qu'est la prolepse selon Épicure, ce que nous avons tenté de faire en soulignant la nature pratique de la prolepse : elle est une activité impulsée par le besoin organique que nous éprouvons d'une appréhension rassemblée – condition de l'absence de trouble – d'où découle la certitude du tout et de l'actualisation toujours plus concrète, de proche en proche, de ce tout, nous faisant passer de l'indestructibilité du tout à la représentation du vivant indestructible et bienheureux, à travers le passage du « mode pathologique » au « mode étiologique ». C'est la théorie de l'âme qui constitue le pivot de ce passage, selon une terminologie que nous avons empruntée à la conclusion du Livre XXV du traité *De la nature*, et dont nous pensons avoir retrouvé la trace au fil des trois *Lettres*, principalement dans la *Lettre à Hérodote*. Nous en avons dégagé l'hypothèse selon laquelle, sujet *individuel* encore partiellement *passif* du « mode pathologique ³⁰⁷ », nous devenons le sujet *collectif* et *actif* du mode étiologique, par la pratique d'une vie sociale fondée sur l'amitié, c'est-à-dire sur le fait de nous rendre mutuellement « indestructibles ». Au sein d'un monde où tout est cause agissante, nous sommes déterminés par nos propres besoins vitaux à agir nous-mêmes comme causes agissantes, et nous le faisons non pas instinctivement, comme les animaux guidés par la recherche du plaisir, mais par la représentation que nous nous donnons (*prolepse*) – pour peu que nous agissions dans le sens de notre intérêt – de la nature indestructible et bienheureuse. Passant désormais à l'étude des fragments du Livre XXV du traité *De la nature*, qui se conclut sur l'exposé des deux modes « pathologique » et « étiologique », nous chercherons à savoir, dans la mesure du possible, si ces extraits nous apportent des confirmations suffisantes de notre hypothèse. Réciproquement, les divers éléments que nous avons mis en valeur dans l'étude des *Lettres* et *Maximes* constitueront, à notre avis, un éclairage utile dans l'étude des extraits.

³⁰⁷ Partiellement passif, parce que, même dans notre réceptivité au monde sensible, nous sommes animés par les différentes formes d'*epibolai*, elles-mêmes animées par le besoin dense.

II. LE LIVRE XXV DU TRAITÉ *DE LA NATURE*

2.1- l'état de la question sur le Livre XXV

Les analyses du Livre XXV

Avant d'aborder les fragments dont nous disposons aujourd'hui et leurs interprétations de détail, nous voudrions proposer un aperçu d'ensemble des travaux antérieurs sur ce Livre XXV, d'un traité composé en 37 livres au total. Nous laisserons provisoirement de côté les recherches érudites sur les papyrus eux-mêmes, la restitution des textes et leur traduction, et nous intéresserons aux hypothèses des critiques sur les idées qui s'y trouvent exposées.

Les travaux que nous avons consultés ont pour la plupart la caractéristique de ne concerner que les fragments considérés comme les plus exploitables, ceux qui se trouvent dans ce qu'on estime être la deuxième moitié du Livre. Renonçant à proposer une vue globale de la progression des arguments, ils les réordonnent selon une problématique d'ensemble, davantage fixée par le chercheur lui-même que par un texte considéré dans son état d'incohérence d'ensemble. Au cœur de cette problématique reviennent les questions de l'action, de la responsabilité, et, qu'il s'agisse de suivre la thèse réductionniste ou la thèse anti-réductionniste, voire une synthèse des deux, revient également la question du *clinamen* : même absent du texte – du moins, selon certains, sous sa forme explicite – celle-ci résoudrait le problème de l'action délibérée. Nous concentrerons notre aperçu rapide sur la confrontation de ces deux grandes orientations de la recherche des dernières décennies³⁰⁸.

A partir d'une lecture erronée de la *subscriptio* du manuscrit *PHerc.* 697, David Sedley a d'abord considéré, en 1974, que le *Liber incertus* [34] Arr. n'était pas le Livre XXV, mais le Livre XXXV du traité. Il y a vu la confirmation que le plan d'ensemble des 37 livres consistait successivement en un exposé de sa physique, suivi d'une polémique d'ordre canonique avec les autres physiciens, pour se terminer par les questions éthiques, dans lesquelles se rangerait le Livre XXXV. Il en déduisait que la *Lettre à Hérodote*, dans laquelle il considérait que le philosophe ne remettait pas en cause la loi universelle de la nécessité physique, pas plus qu'il n'y exposait la théorie du *clinamen*, était bien antérieure au traité *De*

³⁰⁸ Francesca Masi propose un aperçu assez détaillé de l'histoire des recherches sur le Livre XXV et de son interprétation au chapitre I de son ouvrage *Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.*, p. 13-36. Avant d'aborder les travaux de Sedley et les suivants, elle y rend compte de ceux de Diano, Arrighetti et Furley, principalement concentrés sur le désir de combattre la thèse de Bignone, qui mettait la pensée d'Épicure en relation avec des œuvres perdues d'Aristote, et sur les questions de la liberté et du *clinamen*. Nous nous contenterons de citer ces travaux dans le cours de notre étude des fragments.

la nature, dans lequel il pensait que pourrait se trouver l'indispensable *clinamen*, sans affirmer pour autant qu'il devait se trouver dans ce livre³⁰⁹. Dans cet esprit, tout en se ralliant à la démonstration de Simon Laursen selon laquelle il s'agissait bien du Livre XXV³¹⁰, il a été le promoteur de la thèse anti-réductionniste, qu'il a étayée par une mise en rapport des considérations de la *Lettre à Hérodote* sur les attributs (ou « propriétés ») et les accidents avec certains passages du Livre XXV. Nous voudrions revenir plus longuement que nous ne l'avons fait dans la première partie de ce travail sur son analyse des attributs (terme employé par Sedley) et des accidents sur laquelle il fonde sa théorie des propriétés émergentes. Le but de Sedley est de démontrer que « l'ontologie épicurienne tend à avoir pour intérêt central les entités phénoménales, et qu'en aucun cas elle ne privilégie les atomes sur celles-ci.³¹¹ ». Dès lors, il projette l'implication de ces thèses sur ce qu'il considère comme les propriétés émergentes des *apogegennèmena* dont traitent plusieurs passages du Livre XXV. Il lui faut d'abord pour cela prouver d'une part que les accidents ne sont pas foncièrement distincts des attributs, et d'autre part qu'on retrouve les attributs aussi bien dans les réalités phénoménales que dans les atomes. Ce deuxième argument n'est pas contestable : c'est bien à propos des réalités phénoménales qu'Épicure expose sa théorie des attributs, ou propriétés, et accidents. S'il l'a évoquée précédemment au paragraphe 40, à propos des καθ'ὅλας φύσεις, c'était pour la rejeter purement et simplement, car à ce moment du déploiement de la prolepse du tout, corps et vide, dans la *Lettre* rien ne permettait encore de parler de propriétés ni d'accidents. D. Sedley affirme avec justesse que « les atomes ne sont [...] jamais véritablement isolés en tant que seuls supports de quelque type de propriété que ce soit. Cela s'explique par le fait que les accidents n'existent pas au niveau microscopique [...], et que même les propriétés permanentes, si certaines existent à ce niveau, ne sont pas réservées à celui-ci, mais appartiennent plutôt au corps et à l'espace en tant que tels, à tout niveau³¹². »

Concernant le premier point, l'intégration des accidents dans l'ensemble des propriétés, il s'appuie sur Démétrios Lacon, réputé pour sa rigueur exégétique, qui, au témoignage de Sextus Empiricus, affirmerait que les *sumbebèkota* (« propriétés » ou « propriétés ») se diviseraient en propriétés permanentes et en propriétés non permanentes : « ces choses que le temps accompagne sont donc des accidents – je veux dire le jour et la nuit,

³⁰⁹ D. Sedley, « The Structure of Epicurus' *On Nature* », *Cronache Ercolanesi*, 4, 1974, p. 89-92.

³¹⁰ S. Laursen, « Epicurus, *On Nature* Book XXV », *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 77-78.

³¹¹ D. Sedley, « Epicurean Anti-Reductionism », trad. fr. dans *L'Épicurisme antique*, op. cit. p. 344.

³¹² D. Sedley, *ibid.*, p. 340.

l'heure, la présence de sentiments et leur absence, le mouvement et le repos³¹³. » D. Sedley en conclut que les accidents ne sont que des espèces de la catégorie plus générale des propriétés. Or nous nous permettrons de contester le témoignage de Sextus et de le retourner contre Démétrios Lacon, dont on ne connaît que des extraits, et surtout contre Épicure. En effet, Sextus semble citer ses sources à la lettre (on croit reconnaître les alternances permettant de se représenter le temps dans *Hérodote* 73), mais opère des glissements insensibles qui en détournent le sens. Quand il oppose les réalités existant par elles-mêmes aux propriétés, il les qualifie de « substances » (οὐσίαι), un mot aux résonances aristotéliennes dont le philosophe du Jardin se défie³¹⁴. Mais il faut surtout observer que Sextus inverse la démarche d'Épicure, puisqu'il définit les accidents à partir du temps, alors que le philosophe cernait le temps, sans concept, à partir des accidents, définis au paragraphe précédent, par opposition aux attributs (ou « propriétés » dans la traduction française de Sedley). C'est à partir du temps que Sextus énonce la particularité des accidents par rapport à ce qu'il considère comme le reste des propriétés. Or si, précisément, Démétrios a éprouvé le besoin de définir le temps comme « accident d'accidents », c'est bien que pour lui la notion d'« accident » précédait celle de « temps ». Sextus a sans doute « aristotélisé » Épicure pour mieux le combattre³¹⁵.

Quand D. Sedley passe de l'extrait de Sextus aux paragraphes de la *Lettre*, il a lui aussi tendance à inverser l'ordre des choses : Épicure doit confirmer Sextus, présenté comme plus clair. Car le savant doit maintenant montrer qu'Épicure a en définitive affirmé la même chose. Il soutient pour cela qu'il y a une certaine confusion dans les termes employés par le philosophe. Par exemple, ἀεὶ συμβεβηκότα alternerait avec τὰ αἰδίον παρακολουθοῦντα (lignes 21-22, 28 de la transcription de l'auteur dans *Les philosophes*

³¹³ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, X, 219-227, cité par D. Sedley, « Epicurean Anti-Reductionism », trad. française d'Anne Dao et Cédric Morant, *op. cit.* p. 332-333.

³¹⁴ Il ne l'emploie précisément dans la *Lettre à Hérodote*, au paragraphe 72, que pour rejeter l'usage de termes cherchant à définir le temps par une essence. Conche, dans son commentaire, affirme qu'il vise les définitions platonicienne et aristotélienne du temps (*Épicure, ...op. cit.*, p. 172). Dans *Pythoclès*, § 86, l'οὐσία des *meteôra* est précisément leur réalité sensible – par opposition, il est vrai, à l'essence des réalités en soi. Dans le Livre XIV du traité *De la nature* ([34.27] Arr.), le philosophe ironise sur l'essence des homéomères d'Anaxagore.

³¹⁵ Il est curieux de constater que les commentateurs de Sextus, Simplicius et Thémistius, tels que les rapporte M. Goeury (*L'atomisme épicurien...op. cit.* p. 536 sq.), ne portent pas sur cette notion d'« accident d'accidents », mais sur les théories d'Épicuriens attribuées sans preuve à Épicure lui-même, concernant les minima dans le temps (voir également F. Verde, « Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro, *Questioni epicuree, op. cit.* p. 188-191), ce qui les place dans l'orbite de la critique aristotélisante. À l'inverse, M. Isnardi-Parente (*Χρόνος...op. cit.*, p. 173) a souligné qu'il ne fallait pas confondre les différents plans de l'analyse du temps par Épicure, ni accepter l'idée de minimum absolu. A. Monet (« La représentation du temps, chez Épicure : lectures du *PHerc.* 1413 », *Akten des 23 Internationalen Papyrologenkongresses*, Bernhard Palme éd., Vienne, 2001, p. 455-460) commente le *PHerc.* 1413 pour insister sur la notion selon laquelle le temps est une simple φαντασία.

hellénistiques, I) et avec τὰ αἰδίων συμβεβηκότα (l. 30). La définition des attributs (*Hérodote* 69) par la notion d'« accompagnement durable » nous semble pourtant parfaitement claire, antagonique avec la définition des accidents par l'absence de cet accompagnement durable, au paragraphe suivant (*Hérodote* 70). D'autre part, D. Sedley observe que συμβαίνειν, au présent, concerne « la relation dans laquelle les συμπτώματα, aussi bien que les propriétés permanentes, se trouvent vis-à-vis de ce qui en est le support ». Mais dans le passage auquel il fait allusion (*Hérodote* 71. 2 et 4), même employé au présent le verbe συμβαίνειν désigne bien les attributs (ou « propriétés ») considérés un par un et distingués des accidents.

Si l'on peut donc tomber d'accord avec l'auteur pour dire que, au paragraphe 40 comme aux paragraphes 68 à 71, c'est bien à propos des corps que sont introduites les catégories d'attribut et d'accident – que ces corps soient saisis sous leur forme la plus générale, avec le vide, comme composants du tout, ou sous leur forme sensible –, on ne peut accepter de faire des accidents une sous-espèce des attributs. De la distinction entre les réalités existant *per se*, qu'il rapproche des substances aristotéliennes, et les propriétés, permanentes ou non³¹⁶, Sedley tire la conclusion de l'autonomie de ces dernières, ce qui permettra, dans un second temps de la démonstration, d'en faire des réalités agissantes et capables d'infléchir le déterminisme atomique. Il en vient alors alors, sur le fond de ces propriétés autonomes, à la nécessité pour Épicure de se démarquer du déterminisme mécaniste démocritéen, et en tire la possibilité, telle que l'exprime surtout le fragment [34. 21] Arr., que les *apogegenèmena*, « états acquis » ou « développements », nous procurent une autre cause que celle qui nous vient des atomes, une cause qui provient aussi de nous. Ce type de cause doit être le fait d'une « manière différentielle » (κατά τινα τρόπον διαληπτικόν) qu'ils ont de se comporter, « différenciation » de degré variable, pouvant aller jusqu'à « renverser la direction de la causalité³¹⁷. » Dans une contribution à l'ouvrage collectif *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, quelques années plus tôt, l'auteur avait donné du τρόπον διαληπτικόν une définition plus explicite : « *The distinction between the characteristic and the atoms must be of a*

³¹⁶ D. Sedley, « Epicurean Anti-Reductionism », trad. fr. A. Dao et C. Morant, *L'Épicurisme antique*, *op. cit.* p. 336. On pense notamment aux *Seconds Analytiques*, 73b 4. Les συμβεβηκότα d'Aristote sont traduits par « accidents », les συμπτώματα étant, dans la *Physique*, réservés aux faits de hasard. Les nécessités logiques, chez Aristote, prennent la dimension de nécessités ontologiques, ce qui n'est pas le cas chez Épicure, qui ne soumet pas l'ordre des faits à l'ordre de la raison.

³¹⁷ D. Sedley, *ibid.*, p. 349-354.

'transcendent' (literally 'separative') kind, not just a difference of scale³¹⁸. » , et il empruntait pour la première fois aux théories modernes la notion d' « émergence » pour désigner cette propriété spécifique. Cette διάληψις, liée à la sensation, serait celle que le philosophe évoque dans la *Lettre à Hérodote* (§ 51) comme étant la source de l'erreur. Nous discuterons plus précisément de cette analyse quand nous aborderons les fragments concernés ([34. 4), [34. 21], [34. 25]. Nous nous contenterons de remarquer pour le moment que la traduction de διάληψις par « différenciation », nécessaire pour expliquer le rôle causal, physique en définitive, dévolu par Sedley aux *apogegennèmena*, n'est pas la traduction qui nous paraît la plus appropriée : nous avons proposé pour notre part, quand nous avons évoqué plus haut la question de l'erreur dans le paragraphe 51³¹⁹, de le traduire par « distinction » ou « mode distinctif », capacité de l'esprit à opérer des distinctions au sein du contenu sensible³²⁰. Ce choix de David Sedley doit être mis en rapport avec le fait que, puisqu'il s'agit de causalités s'accomplissant, en dernière instance, par un canal physique, elles entraînent pour conséquence la nécessité de recourir à la déclinaison des atomes, afin de pouvoir expliquer comment cette causalité différenciatrice peut infléchir le mouvement des atomes.³²¹ La préoccupation de l'auteur est de faire échapper Épicure au dilemme entre la causalité ascendante mécaniste de l'atomisme démocritéen et la causalité descendante des stoïciens, dont le corporalisme quasi universel, touchant même les réalités mentales et éthiques, tient à ce que « la capacité de telles choses à être la cause de quoi que ce soit est considérée comme une conséquence de leur capacité à participer à des interactions corporelles³²². » Les *apogegennèmena* semblent ouvrir une troisième voie, mais en compromettant les fondements

³¹⁸ D. Sedley, « Epicurus' refutation of determinism », ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, ...op. cit. p. 39.

³¹⁹ Voir *supra*, p. 67.

³²⁰ Voir T. O'Keefe, « The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus' *On Nature*, Book 25 », *Phronesis XLVII/2*, 2002, p. 175 : « διάληψις can also mean « distinguishing in thought », « judgment », or « opinion ». The way in which I interpret this τρόπον διαληπτικόν closely parallels the way Epicurus uses the term διάληψις in *Ep. Hdt. 69*, where he says that the permanent attributes of a body can each be distinguished, even though they are not separable. »

³²¹ D. Sedley, « Epicurus' refutation of determinism », ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, op. cit. p 11-15 et 40-49 : après avoir affirmé clairement sa conviction que la παρέγκλισις doit être imputée à Épicure, mais que, réservée à la partie « psychologique » du *Traité de la nature*, elle devait figurer dans les derniers livres (p. 13), l'auteur établit un parallèle entre la réfutation par Lucrèce du scepticisme au Livre II et celle du déterminisme, autre héritage réductionniste de Démocrite, par Épicure, et termine son argumentation par l'idée que le philosophe grec avait autant que son disciple romain besoin d'aboutir à la nécessité de la déclinaison. Dans le cas d'Épicure, il conclut « Hence the indeterministic swerve, and, parallel to it in logic, the denial of bivalence – both theories being designed not to explain what volition is but to guarantee its efficacy by keeping alternative possibilities genuinely open » (p. 46). En 2003 (1988) (« Epicurean Anti-Reductionism », *L'Épicurisme antique*, op. cit., p. 348), plus prudemment, l'auteur prend la précaution de dire qu'il s'agit là « d'un autre débat », mais comment ses « conclusions immédiates » pourraient-elles ne pas entraîner cette autre conclusion ?

³²² *Op. cit.*, p. 322.

matérialistes de l'épicurisme. Remettant à juste titre en cause la tendance réductionniste à faire de l'épicurisme une physique atomiste, D. Sedley plaide contre « l'impression injustifiée qu'Épicure serait un matérialiste pur et dur », et rappelle qu'il faut considérer que « l'esprit, tout comme pour nous le cerveau, est l'entité matérielle par rapport à laquelle les états de conscience existent en tant que propriétés de celles-ci » mais que, « pour Épicure en tout cas, cela n'implique pas que ces états de conscience soient simplement des états matériels régis par les lois de la physique³²³. » Pourtant, si nous concevons la pensée d'Épicure comme un matérialisme pratique, un matérialisme qui fait de toutes les considérations théoriques des questions pratiques, partant non de notre conscience, mais de notre rapport matériel au monde qui nous entoure, par les modalités de notre appréhension de celui-ci, et notamment le « besoin dense de l'appréhension rassemblée » (*Hérodote* 35), la question théorique de savoir si les états de conscience peuvent échapper aux lois physiques, et comment ils le peuvent, ne se pose plus. Notre conscience, en tant que déterminée par notre présence au monde, n'est pas une question théorique à résoudre, mais le point de départ de toute activité aussi bien théorique que pratique. Nous aborderons les *apogegennèmena* dans le Livre XXV à partir de ce postulat.

Les analyses de David Sedley ont suscité de nombreuses réactions. Simon Laursen, en 1988, tout en rendant hommage à la somme d'érudition que représente *Les philosophes hellénistiques* de Long et Sedley, paru l'année précédente, discute de l'établissement du texte et de la traduction d'un certain nombre de passages, sur lesquels nous reviendrons, pour s'opposer nettement à la traduction de ἀπογεγεννημένα par « développements », et de διαληπτικόν par « différentiel », que Sedley explicite par « transcendant ». Il s'élève contre la volonté de Long et Sedley d'exploiter les *apogegennèmena* dans la perspective d'une « *new metaphysics* ». Il propose plusieurs analyses possibles des fragments [34.4], [34.20] et [34.21] Arr., tout en soulignant le caractère fragile de ces interprétations aussi longtemps que l'on n'aura pas une vue d'ensemble du Livre XXV, rapportée à d'autres textes mis en parallèle³²⁴. Il établit cependant quelques points qu'il considère comme sûrs : les processus mentaux sont strictement atomiques ; l'objet d'Épicure dans le Livre XXV est « le progrès éthique », rendu possible par le fait que l'esprit joue sur deux plans, celui de l'*apogegennèmenon* et celui de « la constitution originelle, première ou en développement »,

³²³ *Op. cit.*, p. 356- 357.

³²⁴ Laursen, « Epicurus, *On Nature XXV* », *Cronache Ercolanesi*, 18, 1988, p. 15 : « *There is need for much more work, particularly on the book as a whole, but also on other more or less parallel texts, before I would dare be definitive.* »

la nature nous laissant plus ou moins la liberté de choisir d'unifier ces deux plans en « la constitution première des atomes et du produit », ou de préserver la constitution originale. Dans une lacune du texte ou dans l'obscurité du mot *διαληπτικόν*, il envisage prudemment la possibilité de glisser l'hypothèse de la déclinaison ou de ce qui y ressemblerait³²⁵, ce qui expliquerait comment la nature nous offre un tel choix.

Conscient de la nécessité de replacer tous ces fragments, ainsi que ceux des *PHerc.* 1634 et 419, récemment identifiés comme des écorces du *PHerc.* 697, dans la restauration la plus érudite et la plus complète du Livre XXV, S. Laursen procède à leur publication dans deux parutions des *Cronache Ercolanesi*, en 1995 pour les premiers fragments, les plus lacunaires, et 1997 pour le reste. Il accompagne cette publication de commentaires qu'il présente comme provisoires, dans l'attente d'une édition plus complète qui malheureusement, semble-t-il, n'a pas vu le jour. Outre ses commentaires au fil du texte, que nous évoquerons au fur et à mesure, il brosse une vue d'ensemble des premiers fragments du Livre dans son édition de 1995 (p. 42-47). La thèse réductionniste y est soutenue : les propriétés psychiques sont absentes des atomes ; la raison est une propriété acquise par l'être humain au cours de son développement ; elle consiste en une mise en ordre d'informations sensibles ou intelligibles qui nous parviennent de l'extérieur, d'abord généralisées comme prolepses, puis mises en œuvre de façon active par les *epibolai*. *L'apogegennèmenon* est un état intermédiaire produit en nous par une impulsion sensible ou une pensée : S. Laursen voit dans ce qui n'est « ni une propriété ni totalement différent de la réalité à laquelle il adhère » (fragment 419.5) la possibilité d'y lire *l'apogegennèmenon*. Il rapproche cette hypothèse des considérations de Lucrèce sur le fait que la volonté d'agir, par exemple de se mettre en marche, naît de la vision préalable de cette action, et il étaye cette lecture de l'emploi du verbe *προορᾶν* quelques fragments plus loin. Nous pensons plutôt, comme nous tenterons de le démontrer dans l'étude du fragment 419.5, que le passage, très proche des termes employés dans les paragraphes 69-70 de la *Lettre à Hérodote* concernant les propriétés et accidents, s'inscrit dans la même progression que la *Lettre*, et qu'il n'éclaire donc pas un mot qui ne fera son apparition que plus loin dans les fragments.

³²⁵ *Op. cit.*, p. 12 et 14.

Jeffrey Purinton³²⁶, de son côté, oppose à David Sedley un point de vue radicalement réductionniste : nous avons discuté plus haut sa théorie des propriétés et accidents³²⁷ : afin de pouvoir réduire aux caractéristiques atomiques les réalités macrocosmiques, il suppose dans l'atome la même distinction entre propriétés et accidents – alors que la notion d'accidents est absente des atomes – et transpose ainsi mécaniquement, dans un tableau à quatre entrées, trois propriétés et trois accidents respectivement aux atomes et aux réalités vivantes, certaines propriétés apparaissant comme des virtualités réalisées ou non par les accidents de l'atome ou du vivant : telles sont les aptitudes à décliner (propriétés) qui deviennent les déclinaisons (accidents), ou les aptitudes à la volition, qui deviennent les actes de volition. Cette interprétation contestable de la *Lettre à Hérodote* conditionne l'analyse du Livre XXV : en effet, une « mécanique » de la volonté, virtuelle comme propriété, réalisée ou non comme accident, donne une explication réductionniste plausible à la théorie de la responsabilité.

Dès lors, se tournant vers le Livre XXV, il analyse les *apogegennèmena*, les « choses engendrées » (*things begotten*) comme des animaux, et non pas, au contraire de D. Sedley, comme des états mentaux : l'animal homme se distingue d'autres animaux par son aptitude à se mettre à distance de sa propre constitution atomique, ce qui se manifeste, par exemple, dans le fait qu'il ne sert à rien de blâmer un animal sauvage qui n'est pas responsable de ses actes, alors que ce blâme prend tout son sens dans le cas d'un homme ([34. 21] Arr.). De même, dans la polémique contre le déterminisme de Démocrite ([34. 26-30] Arr.), l'argument consiste à dire que le déterministe ne peut pas à la fois blâmer son contradicteur – ce qui suppose qu'il est lui-même responsable de ses choix doctrinaux – et considérer son point de vue comme nécessaire, car il ne l'assumerait pas plus et n'en serait pas plus responsable qu'un animal sauvage. La responsabilité est ainsi parfaitement conciliable avec le déterminisme atomique grâce à la déclinaison, accident de l'aptitude à décliner, et à la volonté, accident de la volition.

La thèse aurait l'avantage de laisser place à des considérants éthiques sans avoir à en donner une explication physique exhaustive. En effet, le paradoxe de cette analyse réductionniste est que l'activité éthique, incluant la responsabilité, échappe totalement, pour l'homme, au déterminisme qui a présidé à ses actes, puisqu'il est susceptible de les mettre à distance, pour les blâmer et les corriger (chez son semblable, mais aussi, peut-on le supposer,

³²⁶ J. S. Purinton, « Epicurus on the degrees of responsibility of ' things begotten' for their actions : a new reading of *On nature XXV* », *Epicureismo greco e romano*, op. cit. p. 155 à 168.

³²⁷ Voir *supra*, p. 21-23.

chez lui-même) dans une opération de la conscience qui s'accomplit, certes, de façon physique par l'accident de la volonté, mais qui réclame des considérants éthiques ne résultant pas mécaniquement de la constitution atomique. On peut supposer en effet que c'est sur le plan de la vie sociale, à un degré de développement élevé de notre constitution atomique, que s'exerce l'activité du blâme, de la correction, etc. Ce point de vue serait alors conciliable avec notre volonté de considérer la matière comme irréductible à la pensée philosophique au sens où l'on ne peut pas prétendre, dans une perspective parménidienne, faire coïncider le réel avec le pensable, et nous verrons qu'elle peut sembler épouser fidèlement la progression de la pensée d'Épicure dans les dix longs derniers fragments du Livre. Mais il lui faut pour cela forcer le texte, introduire l'accident dans l'atome, faire de la propriété une virtualité et réintroduire la déclinaison, et c'est ainsi de l'extérieur du Livre XXV qu'elle nous apparaît comme condamnable.

Julia Annas, Suzanne Bobzien et Tim O'Keefe proposent, chacun de son côté, mais dans des démarches voisines, un dépassement salutaire de ce clivage entre réductionnisme et anti-réductionnisme, sur des fondements qui restent toutefois réductionnistes.

Julia Annas³²⁸ souligne en préalable la nécessité de se situer dans un contexte antique où une « thèse métaphysique sur la liberté » n'aurait pas sa place, et préfère s'intéresser aux notions de « responsabilité » et d'« agent » (*agency*). Elle considère que nous sommes une personne qui se « développe » dans telle ou telle direction, et qu'il faut, au sein du « tout » que nous constituons, distinguer ce « nous » de nos développements, tout en affirmant l'unité de ce tout que nous sommes en tant que développement. La façon dont nous nous développons est l'*apogegenèmenon* (p. 55). Elle conteste l'affirmation de D. Sedley qui pense que, si le moi entre en contraste avec les atomes, c'est que ce moi est une qualité émergente : elle considère au contraire que le corps peut aussi bien être dit « être un corps » que « les atomes qui le constituent ». Alors que, dans la plupart des cas, l'animal n'a pas de développement, l'homme, en tant que « tout », en possède un, et c'est dans le cadre de ces développements qu'il peut agir dans un sens différent de celui de sa seule nature atomique car celle-ci est dépassée par le nouveau tout qu'il constitue en tant que développement. « *I am, if you like, not a mere atomic nature but a developing atomic nature* » (p. 63). Alors que tous les animaux, hommes compris, ont à l'origine une nature troublée, seul l'homme, poursuivant l'ataraxie, a

³²⁸ J. Annas, « Epicurus on agency », *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, J. Brunschwig and M. Nussbaum ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 53-71.

la possibilité de dépasser, ou non, ce trouble. A ce point l'auteur introduit la notion de raison, une raison qui se développe elle-même à travers les différents choix que nous sommes amenés à faire et qui à son tour configure notre esprit comme « agent » : « [...] *because we are rational, we are agents* ». Comment les animaux peuvent-ils avoir *mens* et *animus*, comme le dit Lucrèce, et pourtant manquer de raison ? C'est qu'ils n'ont pas, selon Polystrate, les concepts de prudence comme ceux de *santé* et d'*utilité*, les concepts éthiques comme le *beau* et le *laid*, les concepts religieux comme le *sacré* et le *profane*, ni, surtout, l'usage des *sèmeia* permettant l'inférence, ou les autres méthodes d'investigation du monde (p. 66-68).

Ces travaux nous ont semblé bien en prise sur les fragments du Livre XXV, au-delà même de ceux sur lesquels ce bref article s'est concentré – nous le montrerons au cours de notre étude. Comme ceux de J. Purinton, ils ne cherchent pas à poursuivre jusqu'au bout l'explication atomistique du fonctionnement de l'esprit dans l'exercice de la raison. Mais ils ont l'avantage sur ceux de Purinton de donner des pistes intéressantes sur une autre forme de dimension matérielle, non strictement atomistique, d'origine de la raison. Cette origine matérielle, celle à laquelle pour notre part nous sommes attaché, c'est la dimension pratique. Il est vrai que Julia Annas n'éprouve pas le besoin de développer cette piste de recherche dans le sens que nous proposons et peut-être n'y met-elle pas ce que nous y mettons. Mais dès le début de son article, elle évoque la prolepse de notre responsabilité dans ce que nous faisons (p. 54) et, dans les dernières pages, s'appuyant, certes, davantage sur Lucrèce, Hermarque et Polystrate que sur Épicure lui-même, elle s'attache à cette notion de trouble propre à la constitution originaire de tous les animaux, que l'animal-homme dominerait par sa recherche de l'ataraxie et par des concepts pratiques (« *prudential* »), éthiques et religieux (p. 68). Or ces concepts sont précisément des prolepses. Et si l'on tombe d'accord, en se tournant de préférence vers Épicure, pour dire, comme nous l'avons proposé dans la partie précédente, que la prolepse « religieuse » du divin indestructible et bienheureux s'élabore elle-même dans notre capacité à construire collectivement une vie fondée sur l'accord entre les hommes pour ne commettre ni ne subir de torts, cette définition pratique de la prolepse fonde l'activité de la raison.

De son côté, Suzanne Bobzien³²⁹ considère que la problématique du libre arbitre est anachronique, et lui substitue celle de l'autonomie : nous ne sommes pas un « moi » détaché

³²⁹ S. Bobzien, « Did Epicurus Discover the Free Will Problem ? », *op. cit.* p. 287-337. Nous avons évoqué cet article au début de notre première partie (p. 24), à propos de la théorie du *clinamen*, que l'auteur articule avec celle de l'autonomie de l'agent.

de toute cause interne comme externe, mais une « personne totale », faite de « pensées, souvenirs, dispositions, désirs et émotions » (p. 291), et agissons en fonction de ce tout. Elle s'appuie notamment sur le fragment [34.28] Arr. pour affirmer que nous avons la préconception (ou « prolepse » dans notre traduction) que nous sommes « causalement responsables » des *doxai*, *hormèmata*, *hormai* et *prothumiai* (opinions, impulsions, désirs) qui nous traversent (δι' ἡμῶν αὐτῶν) : « *The preconception is not that we have an ability to act or to decide otherwise, but that we, (by means of our beliefs, impulses, and desires), and not something else, are causally responsible for what we do* » (p. 303). L'auteur bâtit alors son raisonnement sur un va-et-vient entre le Livre XXV et principalement Lucrèce pour articuler cette autonomie d'action avec la déclinaison des atomes qui n'en constitue que la condition de possibilité, sans y jouer de rôle ; du côté de l'autonomie, le rapport s'établit entre une constitution originaire qui détermine un certain nombre de comportements et des développements (*apogegenèmena*) dont nous sommes causes (*par'hèmas*) ; du côté du *clinamen*, ce mouvement infime de déviation, sans compromettre les éléments d'ordre introduits par les atomes et le vide, permet à l'action responsable de combattre des nécessités internes (p. 331). Deux hypothèses sont alors envisagées : soit la déclinaison introduit des éléments de non-nécessité et se combine avec notre rationalité, car notre caractère n'est pas totalement hérité (hypothèse « minimaliste »), soit une correspondance s'établit entre une déclinaison et un effort conscient pour changer une disposition mentale (p. 335-336). Nous suivons avec intérêt l'auteur sur la moitié du chemin qu'elle parcourt : la notion d'autonomie est précisée dans l'analyse de la prolepse (dont c'est le seul emploi attesté dans le Livre XXV, ce qui ne retire rien de son intérêt) comme renvoyant non pas à un moi abstrait, confronté à un rapport lui-même abstrait au monde, mais à notre réalité pratique d'êtres constitués de mémoire, de désirs, d'impulsions et d'émotions. Mais pourquoi faudrait-il préserver la déclinaison comme condition de possibilité de l'exercice de notre action, si du moins l'on reconnaît que le mouvement de chute des atomes dans un univers qui ne suivrait que des lois mécaniques n'a pas de sens – l'univers n'ayant ni haut ni bas –, et qu'il n'a pas davantage lieu d'être à l'intérieur des mondes constitués ou des corps vivants, qui se donnent leurs propres lois et dont la pesanteur n'est pas le seul principe ? Quant à la prolepse qui nous distingue des animaux, nous pensons que son analyse comme ensemble de mémoire, impulsions, désirs et émotions, reste une définition incomplète si nous n'allons pas jusqu'à en faire la traduction pratique de notre besoin vivant de l'appréhension rassemblée nous conduisant à penser le monde dans son unité sensible. Nous tenterons de montrer que cette prolepse, loin de se

concentrer dans un fragment du Livre XXV, le traverse dans sa totalité, notamment en référence au passage du mode pathologique au mode étiologique. La prolepse n'y fait pas office d'une aide passagère au raisonnement, et n'y est pas l'objet d'une définition en passant : elle en constitue le corps même.

La démarche de Tim O'Keefe³³⁰, conciliant réductionnisme et « compatibilisme », ouvre également des perspectives intéressantes assez proches de celles de Julia Annas et Suzanne Bobzien. Selon lui, le fait que l'esprit ait des propriétés et des pouvoirs que les atomes individuels n'ont pas n'implique pas nécessairement une option anti-réductionniste : On peut pleurer sans que les atomes individuels qui vous composent pleurent ; il n'est pas davantage réductionniste de recourir à des faits de structure dans l'explication de l'esprit : la disposition des pièces d'un moteur les unes par rapport aux autres est essentielle à son fonctionnement. T. O'Keefe caractérise le réductionnisme d'Épicure à l'aide de trois traits : 1) l'esprit est une chose réelle, mais ne se trouve ni au-dessus, ni au-delà des atomes qui le constituent ; 2) il peut comporter des propriétés que ne comporte aucun de ses composants, mais qui n'existent qu'en vertu des propriétés et des relations de ces composants atomiques eux-mêmes ; 3) on peut invoquer des relations structurelles et formelles, mais seulement si elles sont en dernière instance réductibles aux relations entre atomes (p. 160).

Quant à la polémique d'Épicure dans le Livre XXV, elle s'adresse selon l'auteur aux fatalistes, et non pas aux déterministes, le fatalisme voulant que ce qui arrive ne dépende pas de ce que nous voulons, de ce dont nous sommes nous-mêmes la cause. Ce qui distingue les hommes des animaux est que les premiers peuvent contrôler leurs développements au moyen de la raison : la « cause qui provient de nous-mêmes »³³¹ est simplement la possession de la raison, cette même raison avec laquelle Épicure combat la thèse fataliste ; à ce stade, T. O'Keefe, comme J. Annas, à laquelle il se réfère (p. 166), considère qu'un tel raisonnement n'est que l'affaire du sens commun. Si l'on va plus loin, comme il nous y invite, on constate que le philosophe combat l'éliminativisme de Démocrite, qui élimine les qualités sensibles, mais aussi la dimension éthique des corps, tout n'étant en définitive qu'atomes et vide : contre lui, Épicure défend la thèse de la réalité de l'action humaine, de sa rationalité, de son développement moral (p. 168). S'il met donc Démocrite en contradiction, c'est pour pouvoir

³³⁰ O'Keefe, « The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus' *On Nature*, Book 25 », *Phronesis XLVII/2*, 2002, p. 153-184.

³³¹ Dans l'extrait A2 de l'édition Long-Sedley (*Les philosophes hellénistiques, op. cit.*, t. I), document de référence de l'auteur.

affirmer cette thèse *a contrario*. Il ne suffit pas d'affirmer que le raisonnement nécessitariste se combat lui-même, puisqu'il rend nécessaire l'argument de l'adversaire tout en s'annulant lui-même dans la mesure où, loin d'être nécessaire, il doit faire l'objet d'une démonstration, mais, plus fondamentalement, il faut souligner que tout échange d'argument implique le fait que nous sommes susceptibles de nous corriger mutuellement. Notre préconception (ou « prolepse ») de notre propre activité résulte de l'observation de notre aptitude à dissuader quelqu'un d'une action nuisible, ce qui est un démenti pratique au nécessitarisme démocratéen. D'un point de vue compatibiliste, Épicure veut démontrer que la thèse démocratéenne selon laquelle toutes les actions humaines sont des mouvements d'atomes n'entraîne pas que toutes nos actions soient sujettes à la nécessité (p. 170) ³³².

Une fois prises ces précautions concernant la définition du réductionnisme et la mise en contradiction du fatalisme éliminativiste de Démocrite, auquel s'oppose le compatibilisme d'Épicure, T. O'Keefe aborde la question du développement psychologique et de la liberté d'action. Dans le passage où le philosophe évoque un développement en nous qui prend une certaine distinction d'avec les atomes *κατά τινα τρόπον διαληπτικόν* ([34. 22] Arr.), il conteste la traduction par Sedley de *κατά τινα τρόπον διαληπτικόν* par « *in a differential way* », que Sedley se dit tenté de gloser par « *transcendent* », et il préfère rapprocher le sens de l'adjectif de celui du nom dont il dérive, *διάληψις*, « *difference* », « *distinction* ». Pour éclairer en quoi cette « distinction » n'implique pas une remise en cause du réductionnisme matérialiste, il cite un autre extrait ([34. 11] Arr.), où Épicure recourt à différentes dénominations d'une même réalité : on peut donc distinguer plusieurs choses en pensée, qui ne sont qu'une en réalité (p. 174) ; un peu comme J. Annas, il en conclut, à propos du passage mis en avant par Sedley, que l'on peut distinguer par la pensée le « produit » (*l'apogegennèmenon*) des atomes qui le composent. « Si les produits sont de simples aspects de l'esprit (lui-même un corps), que l'esprit acquiert quand les atomes de l'âme sont disposés d'une façon particulière, Épicure pourrait soutenir de façon cohérente que ces traits de la disposition atomique constituent réellement une différence causale dans la façon dont les atomes du corps se meuvent, tout en niant qu'il existe une quelconque sorte de causalité « non-atomique » spéciale qui se produit » (p. 179). Ni notre nature atomique, ni notre environnement ne déterminent entièrement nos actions, mais c'est en fonction de

³³² L'auteur reprend cette argumentation anti-démocratéenne d'Épicure à la fin de son article « Action and Responsibility », dans *The Cambridge Companion to Epicureanism*, J Warren éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 155-156.

développements différenciés et particuliers à chacun, éduqué à la vie par l'éloge et le blâme, que nous réagissons. Comme chez J. Annas, la raison acquise par l'expérience est l'élément déterminant qui joue sur le développement de la personne et la distingue de l'animal sauvage.

L'auteur conclut son article sur une question un peu surprenante : dans la polémique du philosophe contre Démocrite, il se demande « pourquoi Épicure pense que le déterminisme causal menacerait notre capacité à user de notre raison pour façonner notre caractère et contrôler nos actions, et pourquoi il pense qu'un mouvement indéterminé des atomes nous aide à nous protéger contre cette menace » (p. 184). En note, il ajoute son avis personnel sur la question : la déclinaison ne serait qu'un mécanisme pour échapper au principe de bivalence des Mégariques et au Maître Argument de Diodore Cronos concernant le futur. La déclinaison n'aurait pas d'incidence sur la psychologie épicurienne³³³. Pourtant, à nos yeux, cela constitue bien une réintroduction artificielle de la déclinaison pour expliquer comment échapper au déterminisme causal des atomes et concevoir la capacité des atomes d'un certain développement mental à réagir sur un autre aspect de notre constitution atomique. D'autre part, comme nous l'avons éprouvé à la lecture de J. Purinton et J. Annas, nous voyons mal quelle explication est donnée à l'origine même de la raison. Certes, on peut la considérer comme une donnée de fait qu'il ne faut pas à tout prix vouloir expliquer : après tout, n'avons-nous pas nous-même avancé que la matière est irréductible à la raison ? Mais si l'on fonde la raison sur notre réalité pratique, on peut en dire davantage. Admettons que les auteurs n'en parlent pas car cela ne ferait pas l'objet du Livre XXV. Mais cela supposerait que le livre se concentre surtout sur des questions physiques, ce qui n'est manifestement pas le cas – et ce que ne pensent certainement pas les auteurs –, et qu'il n'ait pas placé en son centre le rapport entre mode pathologique et mode étiologique. Nous pensons qu'il est nécessaire d'introduire cette dimension pour l'articuler avec les remarques essentielles de J. Annas, de S. Bobzien et de T. O'Keefe sur l'analyse des *apogegennèmena*, « développements » ou « produits », et mieux prendre en compte la portée pratique de la pensée d'Épicure. Il serait également fructueux, comme nous en avons fait la remarque à propos de l'article de S. Bobzien, de mettre en relation avec les modes pathologique et étiologique cette notion de prolepse, judicieusement relevée par T. O'Keefe, qui est tirée de notre activité collective – notre vie sociale – et qui fonde notre appréciation de ce qui mérite louange ou blâme : les éléments que

³³³ Il développe ce point dans « Action and Responsibility », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, *op. cit.*, p. 146-148 : La déclinaison ne sert pas à éviter la nécessité, mais le fatalisme de l'argument paresseux ou Principe de Bivalence appliqué au futur ; elle oppose une nécessité causale à la nécessité purement logique du Principe de Bivalence et permet de concevoir une « *effective agency* » propre à tous les animaux, plutôt qu'un libre arbitre réservé aux hommes.

nous avons dégagés dans la partie précédente sur ce rapport entre ces deux modes et le développement de la prolepse permettent à notre avis d'opérer une telle jonction pour éclairer l'ensemble de la démarche du Livre XXV. Restituer à la prolepse sa place légitime dans le raisonnement, comme S. Bobzien et T. O'Keefe en amorcent l'hypothèse sans la développer, permet également de se débarrasser définitivement de la thèse de la déclinaison, même reléguée à la polémique contre le fatalisme des Mégariques, dans la mesure où la prolepse du divin indestructible et bienheureux, dont le plaisir est le principe et la fin, constitue une réponse matérialiste à la téléologie aristotélicienne sur les fins et permet de poser correctement la contingence du futur et le fait qu'il n'est ni « nôtre ni absolument non nôtre » (*Lettre à Ménécée*, § 127).

Dans une synthèse sur la question, à l'occasion de la parution de l'ouvrage collectif *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Christopher Gill³³⁴ adopte la thèse réductionniste, qu'il oppose, à la suite de T. O'Keefe, à l'éliminativisme démocritéen, sur la base d'extraits des fragments [21] à [30] (Arr.) du Livre XXV, mais aussi du Livre IV du *De rerum natura*. Il insiste dans une perspective holistique sur la nécessité de penser l'unité de la physique et de l'éthique épicurienne dans le « tout » « psycho-physique et psychologique » du vivant, en s'appuyant sur la distinction lucrétienne de l'*animus* et de l'*anima* et sur le rôle du quatrième élément de l'âme (« l'élément sans nom », *akatonomaston*) dans le mélange de l'*animus* et de l'*anima*, et plus globalement dans celui de l'âme et du corps, en des combinaisons toujours plus complexes à l'origine des nouveaux « développements » (*apogegenèmena*), conduisant à des constitutions (*sustaseis*) relativement stables. Dans cette démarche, la déclinaison ne joue visiblement aucun rôle (du moins n'est-elle pas évoquée), mais, même si la liberté psychique et la responsabilité éthique sont préservées, la conception selon laquelle le matérialisme épicurien – largement fondé sur Lucrèce – serait mécaniste³³⁵ n'est pas remise en cause, englobée en quelque sorte dans la théorie holistique.

Plus récemment, deux nouvelles études, celles de Francesca Masi en 2006 et d'Attila Németh en 2017, ont enrichi notre connaissance du Livre XXV, car les deux chercheurs ont pu s'appuyer sur les publications de ce livre par Laursen, en 1995 et 1997, qui ont élargi le

³³⁴ Ch. Gill, « Psychology », dans *The Cambridge Companion to Epicureanism*, *op. cit.*, p. 125-141.

³³⁵ Ch. Gill, *ibid.* p. 126 : « Their world-view is materialist (rather than idealist [...]) and mechanical (rather than teleological), observation reprise p. 132.

champ d'investigation ; de ce fait, ces travaux ont pu davantage se pencher sur les notions de *tropos pathologikos* et de *tropos aitiologikos* et sur l'éclairage que ces notions apportent.

Au second chapitre de son ouvrage, Francesca Masi³³⁶ dresse le bilan des analyses précédentes pour émettre l'idée que le Livre XXV ne porte pas spécifiquement sur la liberté, sur la formation de l'âme, sur son progrès moral ou sur sa responsabilité, mais aborde tous ces sujets en un tout organique. Selon elle, le philosophe part du désir de concevoir le progrès moral de l'individu grâce à un critère de jugement, procède dans ce but à une analyse plus approfondie de l'âme et de la faculté rationnelle en général, ce qui implique d'articuler les états, dispositions et activités expliquant le fonctionnement de l'âme, qui combine une causalité psychophysique et une causalité du sujet lui-même (p. 61). Elle fonde ces conclusions sur une analyse particulière du rapport entre le *tropos pathologikos* (qu'elle traduit, à la suite de D. Sedley, par « méthode d'explication des modifications de l'âme ») et le *tropos aitiologikos* : elle considère, contre D. Sedley, qu'il ne faut pas y voir deux phases successives dans la progression du livre, mais « deux aspects différents et complémentaires d'une même recherche dans laquelle, à l'observation d'une condition particulière ou d'une activité de l'âme, fait suite une analyse plus précise de sa nature et des facteurs qui l'ont déterminée » (p. 56). Pour éclairer le *tropos pathologikos*, l'auteur propose une définition des *pathè* comme ne se limitant pas au plaisir et à la douleur, mais concernant l'ensemble des modifications qui affectent le corps et l'âme, et plus particulièrement, dans le Livre XXV, « les processus psycho-physiques comme les souvenirs ou, plus généralement, les ἀπογεγεννημένα, au nombre desquels sont explicitement comptés les souvenirs » (p. 52). F. Masi est sensible aux différents temps, aoriste, présent et parfait, auxquels est employé le verbe ἀπογεγεννηῶν, ainsi qu'au nombre, singulier ou pluriel, de son participe médio-passif, pour y lire les différentes phases du processus de formation de l'âme et du développement de ses propriétés (p. 55-56). Quant au *tropos aitiologikos*, il doit être considéré selon les différentes acceptions de l'αἰτία, « cause », « explication » ou « responsabilité », chaque acception se déclinant elle-même en différentes modalités (p. 56-60).

Ayant ainsi esquissé les contours de la réflexion du philosophe dans le Livre XXV, F. Masi aborde au chapitre 3 « l'origine polémique » du livre, concernant le rapport entre le corps et l'esprit, car c'est sur cette question qu'Épicure est amené à affronter les thèses déterministes. Elle rappelle d'abord, en s'appuyant surtout sur Lucrèce, la conception

³³⁶ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit..

épicurienne habituellement retenue de ce rapport : les quatre éléments, la circulation des atomes de l'âme dans tout le corps, le mélange de l'ἄλογον (« *anima* ») et du λογικόν (« *mente* »), la sensation, produites grâce à la nature spécifique des atomes de l'âme et à ses mouvements, ordre et position dans le corps, dont les mouvements sont transmis par les atomes du quatrième élément, le plus subtil, aux trois autres, plus compacts. L'auteur y voit un « mécanisme » sensible à la base de toutes les autres fonctions de l'esprit (p. 70) : la réception des simulacres fixe des τύποι, dont dérivent les souvenirs (μνήμαι), les notions générales (προλήψεις) et les opinions (δόξαι) (p. 72). Nous ne partageons pas cette récapitulation des analyses habituelles du rapport entre le corps et l'âme chez Épicure ainsi que du processus sensible. En effet, comme nous avons tenté de le montrer dans nos travaux de la première partie³³⁷ de ce travail, il convient de substituer au « mécanisme » sensible le fait que la sensation qui se produit simultanément avec l'acte de penser (ἄμα νοήματι) est la saisie active par une appréhension de l'esprit du flux des simulacres, d'abord défini dans sa seule réalité physique, abordée dans la *Lettre à Hérodote* avant la théorie de l'âme ; ce qui compte, selon nous, pour Épicure est ce qui découle de cette théorie de l'âme : le fait que l'échange mutuel entre l'âme et « le reste du corps » a créé l'accident sensible, cet accident étant lui-même distingué dans le corps perçu par une opération mentale. D'autre part, sensible aux arguments de Francesco Verde, nous ne sommes pas sûr que le philosophe lui-même ait conçu la notion de quatrième (ou troisième ?) élément, l'élément « sans nom » (ἄκατονόμαστον)³³⁸ : au paragraphe 63 de la *Lettre*, ἐστι δέ τι μέρος, que beaucoup d'éditeurs, prenant le verbe εἶναι dans son sens existentiel, traduisent par « et il y a une partie... » (qui serait cet élément sans nom), peut aussi se traduire par « et cette partie est... », d'autant que sa λεπτομέρεια (« finesse des parties ») a déjà été mentionnée au début du paragraphe, à propos de l'âme dans sa totalité (ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές ...), et que rien ne donne à penser que l'âme soit également composée d'atomes de vent ou de feu, puisque le texte dit que l'âme leur est simplement comparable (προσεμφερές). Nous ne pouvons donc pas suivre les conséquences que F. Masi compte en tirer pour l'étude des

³³⁷ Voir *supra*, p. 51-53.

³³⁸ Plutarque, *Adv. Col.*, 118d (Us. 314). Selon F. Verde (*Epicuro. Epistola a Erodoto, op. cit.* p. 189), « Attribuire a Epicuro una partizione dell'anima significa in buona sostanza leggere il testo del paragrafo 63 dell'Epistola a Erodoto sulla scorta della distinzione lucreziana fra animus e anima[...]. La nostra analisi si concentrerà sulle righe epicuree piuttosto che sui versi lucreziani che meriterebbero una trattazione a parte ». Après cette prudente réserve, l'auteur se réfère à un passage de Diogène d'Oenoanda (fr. 37 III 9-10), « in cui si parla di 'parte psichica' (to psychikon [...] meros) », et en déduit : « sembrerebbe che qui Epicuro non stia dividendo l'anima in parti ma accetti quel monismo psicologico tipico dell'età ellenistica » (p. 189-190).

extraits les plus connus du Livre XXV. Passant alors, en effet, à toute une série de fragments du Livre, parmi les principaux, l'auteur veut démontrer que les atomes pris individuellement, « distributivement », n'ont aucun pouvoir sur l'âme, mais que c'est leur ensemble qui agit sur les états, dispositions et activités de l'âme (p.82). Puis elle reprend la discussion menée par les précédents chercheurs sur le sens de « nature », « constitution atomique originaire » et « nature des atomes ». L'auteur se rallie à la thèse de J. Annas qui y voit un complexe psychophysique, mais précise que ce complexe hérité limite les interactions avec l'environnement et définit les contours du développement de l'individu dans un cadre préordonné (p. 90). Dans la discussion sur le rapport à Démocrite, F. Masi considère que les termes de « déterminisme », « fatalisme », « réductionnisme » et « éliminativisme » utilisés par les critiques antérieurs ne le sont pas toujours de façon rigoureuse et ne sont pas forcément opportuns, et préfère distinguer trois causalités : l'une, interne et héritée de la constitution originaire, est faite d'une succession de phases évolutives ; une seconde est constituée par une série d'événements externes à l'origine du stimulus sensoriel ; la troisième est mise en lumière par le sens commun et reconnaît à la capacité rationnelle humaine un pouvoir causal spécifique (p. 104). Tel serait donc le cadre dans lequel Épicure circonscrirait les états, dispositions et activités du complexe de l'âme et du corps.

Le chapitre 4 est consacré à la critique et à l'identification des adversaires que vise Épicure. F. Masi réfute d'abord la thèse de Burnyeat selon laquelle le philosophe dénoncerait, avec l'expression *περικότω τρέποντες τὸν λόγον* (T3 dans son classement, soit [35.11] Arr.), une auto-contradiction des nécessitaristes, alors que le philosophe ne conclut pas à une annulation du discours mais aux sottises qu'il entraînerait, à savoir l'idée que si tout était prédéterminé, cela concernerait également les *apogegenèmena*, assimilés aux souvenirs et aux affections qui leur sont analogues (p. 112). Épicure condamne aussi différentes pratiques linguistiques : d'abord celle de l'univocité des termes polysémiques, qui a pour conséquence, par exemple, d'attribuer aux atomes considérés distributivement le pouvoir d'agir sur le plan mental alors qu'ils ne le font que s'ils sont pris au sens collectif ; il dénonce également l'assimilation de l'*apogegenèmenon* à la *phusis*, dont les déterministes lui font endosser la responsabilité (p. 117). Autre objet de sa critique : le détournement de termes, par « modification », consistant par exemple à confondre le « produit développé » (*apogegenèmenon*) avec la constitution première (p. 119) ; concernant la possibilité de louer, blâmer ou corriger l'adversaire, Épicure y voit la réfutation du fatalisme qui confond la constitution première, qui nous détermine, avec les influx qui nous viennent de l'extérieur de

façon mécanique, qu'il qualifie d'*ananakè kat'automaton* et que, par notre aptitude à la délibération, nous pouvons combattre (p. 124). L'auteur aborde alors la question plus centrale de « l'anticipation de la cause » (T8c, [34.22-23] Arr. : τῆς αἰτίας πρόληψις) que l'adversaire d'Épicure devrait redéfinir en termes de nécessité, et revient, pour éclairer la question, sur la notion de prolepse, dont elle restitue la définition fondée, comme nous l'avons vu plus haut, sur les témoignages de Cicéron, Diogène Laërce, Sextus Empiricus et Clément d'Alexandrie : la prolepse serait un concept et un critère de vérité. Dès lors, la τῆς αἰτίας πρόληψις serait la « *nozione di responsabilità* » ; Que faut-il entendre par là ? L'auteur conteste l'analyse de Tim O'Keefe pour qui cette préconception serait issue de notre pratique du blâme et de l'éloge, car, dit-elle, en imputant à celui qu'on blâme ou loue la responsabilité de ses actes, on remet en cause sa propre conception du blâme ou de l'éloge, en fonction de laquelle il a agi : le raisonnement tournerait alors au cercle vicieux, et F. Masi lui préfère une définition de l'anticipation comme « conscience du sujet agissant d'être le principe de ses propres actions » (p. 129). Nous trouvons pour notre part que cette définition donnerait un fondement transcendant à la conscience, et en revenons à notre définition de la prolepse qui ne se réduit pas à un simple concept mais se tire de notre expérience vivante, de notre besoin dense d'indestructibilité, objectivé sur le plan le plus abstrait dans l'indestructibilité des atomes, pour finir par embrasser toute notre vie concrète dans la finalité, que nous nous donnons nous-mêmes, du vivant indestructible et bienheureux. Dans ce déploiement de la prolepse, la τῆς αἰτίας πρόληψις peut très bien se comprendre comme fondant nos pratiques d'éloge, de blâme, de correction, etc., non pas sur une morale empirique, consensuelle, mais plus précisément sur la nécessité de ne pas se nuire mutuellement, comme condition de l'absence de trouble.

Le chapitre se conclut par l'identification des adversaires du philosophe. F. Masi souligne que Démocrite, envers qui Épicure manifeste une certaine déférence, n'est pas le seul visé, mais que, partant de la nécessité de corriger les thèses de disciples inexpérimentés sur la nécessité universelle, Épicure est amené à se démarquer des premiers atomistes, de Démocrite, et à condamner les sophismes des Mégariques (p. 152-157).

Le chapitre 5 reprend la question de fond de la genèse et de la formation des états mentaux. Les approches émergentiste et réductionniste sont renvoyées dos à dos, du fait de ne pas prendre en compte l'horizon philosophique d'Épicure (p. 161). Le débat s'étant focalisé sur un petit nombre d'extraits, F. Masi propose de le reprendre sur la base d'une analyse plus complète et plus approfondie, et aborde pour cela, dans un premier temps, les fragments

[34.19] et [34.20] Arr., portant sur la mémoire. Elle pense retrouver dans ces fragments les trois plans, éthique, gnoséologique et psychophysiques qui sont à l'œuvre d'après elle dans l'ensemble du Livre XXV (p. 166-174) : la nécessité éthique de repousser les craintes en vue de l'ataraxie nous amène, sur le plan gnoséologique, à nous référer au critère de « ce qui est défini et qui vérifie tout » et, pour cela, à rechercher dans nos souvenirs « ce que nous avons le plus besoin d'avoir en mémoire » : par exemple la représentation du dieu comme indestructible et bienheureux, incompatible avec la peur qu'il nous inspire et qui nous tourne vers l'indéfini ; nous puisons alors, sur le plan psychophysique, à la fois dans notre mémoire congénitale, issue de notre constitution première, et dans notre mémoire accrue, issue de notre conscience accrue, le problème étant de savoir comment concevoir entre ces deux formes de mémoire un rapport qui ne soit pas de réductibilité causale du second au premier. Cette approche va à l'encontre des conclusions que nous avons voulu tirer des *Lettres*. En effet, sur un plan général, on y retrouve l'idée selon laquelle tout l'édifice psychophysique et gnoséologique n'est là que pour justifier un besoin éthique. A vrai dire, nous n'aurions qu'une petite modification à y introduire pour rendre la thèse plus compatible avec nos conclusions, mais ses conséquences sont grandes : plutôt que de compléter le texte grec du fragment [34.20], τὸ τῆι πάθος ἀνάλογον ὧν ἔδει μᾶλλον (« *l'affezione analoga al ricordo, delle cose di cui più bisognava [aver memoria]* », par « les choses que nous avons le plus besoin [d'avoir en mémoire] », nous proposons de lire simplement « les choses dont nous avons le plus besoin ». En effet, « ce dont nous avons le plus besoin », l'indestructibilité du tout sur le plan physique associée à la finalité d'indestructibilité humaine – qui n'est pas l'immortalité – n'est pas un besoin conjoncturel, accidentel, que nous éprouverions, par exemple quand nous concevons les dieux, mais le besoin fondamental et permanent du vivant conscient que nous sommes ; quant au divin associé à l'indestructibilité bienheureuse, objectivée dans l'image des dieux, il est la virtualité divine de notre propre existence dans une ataraxie actualisée dans le plaisir. La mémoire n'est pas ce stock de τύποι dans lequel nous serions invités à fouiller pour y trouver l'opportunité d'images rassurantes des dieux, images qu'il faudrait supposer issues des intermondes, mais elle est plus fondamentalement la prolepse au cœur de notre existence, constituée par le lien entre le « *pathos* analogue à la mémoire » et, nous le verrons plus loin, le « mouvement analogue à la mémoire », dans ce mouvement d'ensemble qui mène du *pathos* à l'*aitia*. La question de la réductibilité ou non réductibilité d'une mémoire accrue à une mémoire originare ne se pose donc plus. La distinction des trois plans, éthique, gnoséologique et psychophysique, à l'échelle de ce passage

sur la mémoire comme à l'échelle de tout le Livre XXV, ne nous paraît pas davantage opportune car elle instrumentalise le dernier plan, considéré comme relevant de la « science » épicurienne au service du second, lui-même chargé de satisfaire des besoins éthiques subjectifs.

F. Masi aborde ensuite une autre série de fragments (principalement T7 : [34.4] puis [34.21-25] Arr.) pour en dégager l'idée qu'il existe deux types de « prodotti » (*apogegenèmena*), les uns issus de la constitution première, à l'origine des éléments stables de nos caractéristiques, dispositions et mouvements, tandis que les autres, provenant de l'accroissement de l'organisme biologique, se développent jusqu'à un certain point où, au contact de stimulants externes avec lesquels ils interagissent, ils déterminent dans une certaine mesure le développement de l'esprit et de ses propriétés (p. 192). Un schéma résume, p. 213, comment se créent ces différents rapports : La CO (constitution originaire) engendre verticalement le PO (produit originaire) et horizontalement la CC (*costituzione cresciuta* : constitution accrue -). Le PS (*prodotto sviluppato* : produit développé) est produit verticalement par la CC et horizontalement par le PO. Ce schéma préserverait à la fois le déterminisme et l'autodétermination du produit développé. Mais il faudrait que la CC soit le résultat non seulement de l'action de la CO, mais aussi de celle du produit sur l'organisme. Il faudrait un nouveau schéma, donné p. 214 : Le PO agirait horizontalement sur le PS et en oblique sur la CC : selon un processus de causation non déterministe. Mais comment expliquer cette cause non déterminée ? Ni la perspective émergentiste, ni la réductiviste ne donnent la possibilité de résoudre ce problème : l'émergentiste ne permet pas d'expliquer le lien de dépendance causale du développement de l'esprit avec le développement biologique de l'organisme. La réductiviste souligne bien ce lien, mais ne parvient pas à expliquer l'origine du pouvoir causal du « produit » (p. 216).

Pour résoudre cette aporie, dans le chapitre 6 le *clinamen* est à nouveau sollicité. L'auteur rejette l'hypothèse selon laquelle son exposé figurerait dans le Livre XXV, et préfère supposer que le philosophe ne l'ait pas encore conçu à l'époque de la rédaction du Livre : son but aurait été avant tout didactique, car il s'agissait de combattre chez de jeunes disciples des tentations hétérodoxes niant toute autonomie de l'esprit et portant préjudice à la possibilité pour l'esprit de changer ses dispositions en fonction de l'idéal éthique (p. 225 et conclusion p. 258). Nous ne pouvons pas suivre ces conclusions : l'aporie énoncée par l'auteur, si le problème s'était posé pour Épicure dans les termes où il est posé depuis Lucrèce, ne pouvait pas échapper au philosophe tellement elle est dès le départ intrinsèque à l'ensemble de la

démonstration telle que la présente l'auteur ; si la déclinaison est absente de ce Livre – et sans doute, à nos yeux, de toute l'œuvre –, elle n'est pas une attente à combler. D'autre part, le Livre ne peut pas se réduire à une démarche didactique permettant de légitimer des « fins éthiques », non seulement, nous l'avons dit, parce que cela découlerait d'une préoccupation opportuniste n'ayant pas sa place dans la réflexion philosophique, mais aussi parce que l'ataraxie n'est pas une fin éthique posée par une opération de l'esprit, mais constitue le fondement vital de notre besoin de l'appréhension rassemblée. Lire le Livre XXV sous cet angle permet d'échapper au dilemme entre réductionnisme et anti-réductionnisme, à l'aporie à laquelle conduit ce dilemme, et par conséquent à l'introduction du *clinamen* comme clé de la solution³³⁹.

Par la richesse et la précision de ses analyses, l'ouvrage de Francesca Masi sera pour nous un instrument de travail précieux et incontournable et une critique pertinente des travaux antérieurs, qu'elle nuance de façon constructive. Mais notre choix de concevoir la philosophie d'Épicure comme une pensée de la pratique, choix que nous pensons avoir suffisamment étayé nous-mêmes sur l'étude des seuls écrits du philosophe, nous place inévitablement en porte-à-faux, malgré tout le respect qu'elles nous inspirent, avec les réflexions qui postulent aussi bien l'opportuniste des préoccupations éthiques que la volonté de lire dans la pensée d'Épicure la recherche d'une scientificité empirique, et qui constatent l'impossibilité de concilier les deux.

Plus récemment, en 2017, Attila Németh a publié *Epicurus on the Self*³⁴⁰. L'auteur a pris en compte un grand nombre de fragments, dont certains tirés du début du Livre, pour les mettre en relation avec d'autres, situés plus loin, afin d'y trouver, non pas une progression de la pensée, mais une unité profonde de la problématique. Et cette unité, il la situe dans le rapport entre *tropos aitiologikos* et *tropos pathologikos*. Cette unité se manifesterait dès les premiers fragments. Suivons sa démonstration.

³³⁹ F. Masi donne un exposé succinct, mais précis, de l'ensemble de sa démonstration dans un article publié la même année dans les *Cronache ercolanesi* (36, 2006, p 9-46) : « Libertà senza *clinamen* : il XXV libro del ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ di Epicuro. » Elle y suit le même plan d'ensemble que l'ouvrage et traite les aspects capitaux de son argumentation. Elle y met nettement en évidence, p. 19- 30, ce qu'elle considère comme les quatre points de réfutation auxquels, selon elle, se livrerait le philosophe, et les récapitule ainsi p. 44 : « L'autore si dimostra interessato a respingere l'idea che lo stato complessivo che la mente sviluppa nel tempo (ἀπογεγεννημένον)

1. sia il risultato di una concatenazione causale che risale e si estende all'infinito ;
 2. sia riducibile alla natura immutabile e all'azione necessaria dei singoli atomi che la compongono ;
 3. sia l'esito di una crescita psico-fisica preordinata sin dalla nascita ;
 4. sia l'effetto dell'interazione meccanica tra costituzione originaria e ambiente. »

³⁴⁰ A. Németh, *Epicurus on the Self*, London and New-York, Routledge, 2017.

Refusant de distinguer les affections (*pathè*) des sensations (*aisthêseis*), l'auteur s'appuie sur la distinction lucrétienne entre *animus* et *anima*³⁴¹, fait de la sensation-affection un processus relevant de l'*anima*, partie irrationnelle de l'âme, définit l'*epaisthêsis* comme l'identification, toujours irrationnelle, de ce qui a fait l'objet d'une sensation, et voit dans l'identification immédiate et inconsciente de ce qui nous procure plaisir ou peine la prise de conscience de soi, ceci, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans le développement personnel depuis la petite enfance : nous avons conscience de nous à travers nos propres *pathè*, ce qui caractériserait le *tropos pathologikos*. Sur ce socle irrationnel se formerait progressivement la rationalité humaine, à travers l'usage de l'*epilogismos*. L'auteur met notamment en rapport les fragments 1056. 3. 3 ([34.14] Arr.) et 419.7 pour démontrer que, quand Épicure affirme que « l'esprit se pense lui-même dans son unité selon le même et le différent », cela signifie que l'esprit fonde cette expérience du même et du différent sur le souvenir d'une analogie avec l'expérience vécue par autrui³⁴². En cela consiste l'*aitiologikos tropos*, qui fonde notre aptitude à l'action responsable³⁴³. La prolepse est un critère de vérité sur le même plan que les autres critères, sensation et affection, qui « unifie notre expérience perceptive du monde et [qui], pour autant qu'elle est fondée sur les processus physiques de l'âme irrationnelle, est aussi en connexion immédiate avec nos affections internes. »³⁴⁴ Dans la réflexion sur les causes, où Épicure, dans le Livre XXV, doit affronter les thèses déterministes, la réfutation du déterministe se fait par la démonstration qu'il ne peut pas, au contraire de l'épicurien, s'appuyer sur l'arrière-plan proleptique de l'expérience des causes, qui consiste à appliquer à nous-mêmes, par similitude, l'observation des causes à l'œuvre autour de nous dans les actions humaines. De même, puisque la prolepse passe par le phénomène naturel consistant à nommer les réalités que nous livre l'expérience commune, « il ne peut pas se faire que tout le monde soit dans l'erreur, sauf le déterministe »³⁴⁵. » Ces conclusions amènent l'auteur à affirmer que le *tropos pathologikos* occupe bien principalement la première partie du Livre, qu'il trouve son expression la plus élaborée dans la prolepse, qu'il définit comme le moyen de rapporter notre expérience par les *pathè* à

³⁴¹ A. Németh, *ibid.* p. 11. Tout en reconnaissant dans une note (n. 48, p. 56) que la distinction entre τὸ λογικόν et τὸ ἄλογον ne se trouve pas dans la *Lettre à Hérodote*, l'auteur s'appuie sur une scholie à *Hdt* 66, sur Diogène d'Énoanda (Frag. 37, col. 1), et sur un extrait du Livre XXV (frag. b dans son étude, soit le *PHerc.* 1420.2.2, [35. 10] Arr.), où ne figure aucune de ces notions, ni aucun indice de leur implication.

³⁴² Plutôt que d'adopter la traduction fréquente de δῖάνοια par « esprit », *mind*, *mente*, nous préférons choisir celle de « pensée », « pensée réflexive », mais garderons parfois celle d'« esprit », par souci de clarté, quand il s'agit du processus atomique constitutif de la pensée : les « atomes de l'esprit » sont plus faciles à concevoir.

³⁴³ A. Németh, *ibid.*, p. 11 à 26.

³⁴⁴ A. Németh, *ibid.*, p. 43.

³⁴⁵ A. Németh., *ibid.*, p. 47.

l'expérience commune, et qu'il sert de fondement au *tropos aitiologikos* à l'œuvre dans nos actions (p. 70), même s'il rappelle un peu plus loin que les deux modes ont tendance à interagir tout au long du livre (p. 75). La prolepse ainsi définie est donc au cœur de la réfutation du déterminisme. Cette thèse, qui concilie le fondement réductionniste de la démarche avec un élargissement du cercle allant, dans le dernier chapitre, jusqu'à la théorie de l'amitié, impliquant une pleine activité responsable du sujet dans son rapport à l'autre, pourrait répondre à certaines de nos préoccupations en ce qui concerne la dimension pratique et collective du rapport du sujet au monde. Pourtant, notre propre démarche ne peut pas s'en inspirer, comme nous le montrerons par l'exemple de la prolepse. Pour définir celle-ci, l'auteur rappelle brièvement que trop peu de passages explicites du philosophe sont exploitables, et s'en remet principalement à la définition multiple proposée par Diogène Laërce (X 33). Or, dans les vingt et une pages qu'il consacre à l'étude de la prolepse, il ne consacre que huit lignes, presque à la fin de son enquête, à la prolepse du divin dans la *Lettre à Ménécée* (§ 123-124), passage dans lequel, pourtant, le philosophe donne suffisamment d'indices de ce qu'il appelle prolepse. Faisant seulement état de la nécessité de préserver la « notion commune » du dieu, il ne précise pas pour autant que cette *koinè noësis* consiste à le définir comme indestructible et bienheureux et conclut que la prolepse du dieu nous apporte peu d'éclairage sur la conception de la prolepse selon Épicure³⁴⁶. Nous rappellerons que, selon nous, au contraire, la prolepse du vivant bienheureux et indestructible, loin de se limiter à être une émanation d'une réalité divine extérieure à nous, n'est que l'objectivation de notre pratique humaine pour autant qu'elle s'inscrit dans le contrat social consistant à s'entendre pour ne pas se nuire mutuellement, en réponse à notre tendance, comme tout agrégat vivant, à notre propre indestructibilité. Selon nous, la prolepse du vivant indestructible et bienheureux n'est pas, comme la plupart des études l'affirment, une prolepse à part, difficile à intégrer dans l'ensemble des prolepses, mais gît au cœur de toute l'activité pratique humaine. A. Németh ne relève à aucun moment la notion d'indestructibilité, et ne s'intéresse qu'à la fin de son étude à la notion de félicité (*makariôtès* – le fait d'être bienheureux), à propos de la dimension sociale de l'amitié, mais même dans ce cadre, qui n'est plus à proprement parler celui de la prolepse, la félicité n'est pas accessible à l'homme et reste l'apanage des dieux, auxquels nous devrions simplement tendre à ressembler, dans une perspective plus platonicienne qu'authentiquement épicurienne : il ne s'agirait pas de douter de l'existence réelle des dieux

³⁴⁶ A. Németh, *ibid.*, p. 27 à 47, notamment p. 44-45 (la prolepse du divin) : « *We have to see that this much in and of itself does not clarify in the least how Epicurus conceived of prolepsis.* » (p. 44).

platoniciens, et le fait de tendre à leur ressembler, loin d'être une oeuvre collective, ne serait qu'un effort individuel de contemplation. Aussi l'auteur insiste-t-il plutôt sur la simple notion de bonheur (*eudaimonia*), énoncée dès les premières lignes et souvent évoquée au cours de l'ouvrage³⁴⁷ – un bonheur défini par des limites humaines, par opposition à la félicité divine promise à Ménécée de son vivant. La dimension pratique de la philosophie est donc confinée dans l'activité du sujet à la recherche instinctive du plaisir, comme chez l'animal et l'enfant, et c'est ce qui fonde, selon A. Németh, l'unité inconsciente, évoquée plus haut, du *pathos* et de l'*aisthêsis* au sein du moi en formation, dans un cadre d'abord irrationnel, celui de l'*anima*, pour aboutir à sa dimension rationnelle, celle de l'*animus*, débouchant sur la quête collective du bonheur. Nous reconnaissons volontiers la cohérence de la démarche, mais c'est à partir d'une analyse totalement différente des notions de prolepse et plus globalement de pratique que nous la récusons. Nous aurons l'occasion de préciser comment notre propre définition de ces notions, qui refuse de s'appuyer sur d'autres sources qu'Épicure lui-même, propose une lecture différente des fragments. Observons, pour conclure, que la notion de pratique est réduite dès les premières lignes de l'ouvrage à une « pragmatique » au nom de laquelle « toute spéculation ne vaut que pour autant qu'elle aide à transformer la souffrance humaine en plaisir, et, en fait, en une sorte de plaisir très spéciale : l'absence de peine ³⁴⁸. » Nous rappelons qu'à nos yeux il n'est pas possible de postuler comme allant de soi pour Épicure que la donnée première de la vie humaine soit la souffrance³⁴⁹, tout en notant que l'état originaire de notre constitution n'est pas un état d'emblée stable, et que le trouble – mais pas la souffrance – est la donnée de base, que la stabilité est toujours à rechercher. Nous ferions également remarquer qu'il est curieux de définir le plaisir selon Épicure comme une transformation de cette supposée souffrance. C'est sur ces présupposés théoriques hâtifs qu'est bâtie toute une réflexion qui, tournant le dos à ce qu'est, selon nous, la notion épicurienne de pratique, confère à l'activité sensible un fondement mécanique.

Une fois posé le rôle de la prolepse, l'auteur se tourne vers la causalité des agents. Il rejette l'hypothèse de T. O'Keefe selon laquelle la *prôtè phusis* et la *phusis ex archès* seraient

³⁴⁷ L'auteur en donne les références dans son index (p. 204) : p. 1, 8, 23, 126, 148, 166, 177, 183 et 192 ; nous avons également rencontré l'adjectif *eudaimôn* p. 51 et 70 : la notion jalonne la démonstration, pour la raison que donne l'auteur p. 50-51 : « *Thus, self-reflective thinking has turned out to be an element in the scrutinizing of what it takes to have a proper idea of oneself in the world, what is a necessary condition for one to live a eudaimôn life.* »

³⁴⁸ A. Németh, *ibid.*, Introduction, p. XI : « *All speculation is worthwhile in as much as it helps to turn human suffering into pleasure, and, in fact, into a very special sort of pleasure : the absence of pain.* »

³⁴⁹ Voir *supra*, p. 27-31.

synonymes : T. O’Keefe en tirait la conclusion que la cause indépendante était simplement la raison, agissant en retour sur la constitution atomique originaire. A. Németh considère qu’il faut concevoir une action des atomes de l’esprit en retour sur une *prôtè phusis*, sans y voir, ni une propriété émergente, ni une action de la raison : il s’agit bien d’une action physique atomique. Il propose de considérer que la structure atomique n’est pas la seule cause à agir, et qu’il se produit dans un second temps (T2) une autre action atomique, produite par d’autres éléments tels que les circonstances, consistant en l’apport d’*eidôla* (p. 85). Cela le conduit à aborder la question des *apogegenèmena*, en lesquels consiste ce nouvel état de l’esprit, qu’il nomme « occurrent mental states », et qui ne sont pas des dispositions constantes, mais une capacité causale à l’action. Derrière ce terme général, il faut voir tout ce qui met en œuvre l’*apogegenèmenon* : le caractère, les circonstances (p. 88). Les différents temps grammaticaux du verbe s’expliqueraient ainsi par la façon dont un état d’esprit est d’abord engendré dans une constitution première avant d’entrer en action dans des combinaisons particulières à l’origine de notre constitution accrue (ἐπαυξομένη [σύστασις]). Il serait de ma responsabilité de faire le tri, en fonction du « stock de pensées » dont je dispose, parmi les différents apports extérieurs qui contribuent à mon *apogegenèmenon*, afin de décider de mes actions (p. 92). Il reste à expliquer comment concilier le monisme de la nature physique des actions mentales avec le dualisme qui veut qu’elles ne soient pas exhaustivement expliquées par les atomes : c’est vers la déclinaison qu’il faut se tourner. Si une personne est dans un état d’esprit A et qu’intervienne une déclinaison S (*swerve*), elle sera sur un plan atomique A+S, ce qui la placera dans une position de « *multiple realizability* » (MR), un principe qui, à vrai dire, concerne toute chose dans le monde en vertu du fait que, selon Lucrèce, la déclinaison se produit à un moment et en un lieu indéterminés (p. 95). Németh combine alors la déclinaison avec une théorie de l’âme déjà esquissée au début de son ouvrage, selon laquelle ses quatre éléments formeraient un « mélange » (κρᾶσις) homogène doté d’une *dunamis* propre qui ne résulterait pas d’une fusion au sein de laquelle, comme chez les stoïciens, chaque élément perdrait son identité, mais qui infléchirait le mouvement de chute des atomes de l’esprit. La déclinaison, chez A. Németh, permet de concevoir une théorie purement physicaliste de l’esprit qui ne soit pas déterministe. Nous observons d’autre part que le terme de κρᾶσις dans la *Lettre à Hérodote* ne désigne pas à proprement parler le mélange d’atomes de l’âme, mais désigne ce qui serait un mélange à quoi sont simplement comparés les atomes de l’âme. Le reste est une construction lucrétienne.

La comparaison avec les animaux amènerait ensuite Épicure à la conclusion que, si nous ne blâmons pas les animaux de leur comportement sauvage, mais que nous le faisons des hommes ayant un tel comportement, c'est que les *apogegenèmena* des animaux ne se sont pas développés comme ceux des hommes, et que les animaux en sont restés à ceux d'une vie instinctive, tandis que dans le cas d'hommes brutaux il y a eu régression des *apogegenèmena* vers un stade antérieur de leur constitution ; les hommes, comme l'auteur l'a exposé au début de son ouvrage, sont capables de réflexivité relative au même et au différent grâce à la prolepse de la cause ; le *tropos pathologikos* et l'*aitiologikos* nous permettent d'être conscients non seulement de nous-mêmes, mais aussi de nous-mêmes comme agents responsables (p. 113) ; c'est cette capacité à se tourner vers la « cause qui est en nous » et vers nos propres impulsions que le déterministe néglige. Cela conduit A. Németh à présenter l'éthique épicurienne comme un « moi narratif » (*self narrative*) capable de « tisser » (συμπλέκω, *to weave*) le présent de sa vie avec son passé et son futur : c'est du moins la théorie narrative que l'homme se donne quand il se pense dans le souvenir qu'il a de sa relation à l'animal, et cette narrativité aide l'homme à construire son identité. Cette conscience de soi par la narration de ses observations s'élargit dans le cercle de l'amitié et les dialogues qu'elle noue (p. 119). Cette démarche nous intéresse, et notre propre réflexion sur les *Lettres*, dans la partie précédente, nous a amené à des conclusions voisines, avec des réserves sur le sens attribué à συμπλέκω : nous y avons lu, dans la *Lettre à Hérodote* (§ 72- 73), une notion d'« enveloppement ». Quant à la différence entre l'homme et les animaux, nous l'avons plutôt bâtie sur une approche tirée de la prolepse du divin : si le plaisir est « le principe et la fin de la vie bienheureuse » (*Lettre à Ménécée*, § 128), c'est, avons-nous proposé, que notre vie pratique se donne cette fin de plaisir en tant que la représentation proleptique de la vie bienheureuse la motive, c'est-à-dire pour autant que nous menons une vie d'amitié dans l'accord entre humains pour ne pas se nuire mutuellement. Ce que l'animal ou le petit enfant suit par instinct, nous en faisons une fin, une fin non transcendante que nous nous fixons nous-mêmes par la vie bonne. Notre expérience de la vie n'est pas strictement, gratuitement et, de ce fait, de façon abstraite, empiriquement fondée sur l'observation de ce qui nous ressemble ou diffère de nous, mais est elle-même déterminée par notre besoin d'absence de trouble. La vie dans l'amitié n'est pas le contexte dans lequel se forge et se confirme l'expérience réflexive du moi, mais la condition même de la constitution de ce moi, ou plus exactement d'une identité heureuse, car la fréquentation d'amis nuisibles détruit aussi bien l'amitié que la représentation sereine des dieux, de sa propre vie, mais aussi la possibilité de constitution d'une authentique identité, différente de notre

notion moderne de « moi ». La prolepse n'est pas à nos yeux issue d'un empirisme gratuit, mais se constitue dans la représentation finalisée que nous nous donnons de l'existence pour autant que nous vivons conformément aux exigences de l'absence de trouble par l'entente mutuelle pour ne pas se nuire. La narrativité fait perdre de vue cette représentation finalisée. C'est sans doute pourquoi, dans son commentaire du fragment 18 de son classement (*PHerc.* 1191.9.9, ou 697.4, ou 1056.8, [34.31] Arr.), où Épicure évoque aussi bien le principe et la fin que le canon et l'*epaisthèsis*, l'auteur néglige la notion de « fin » pour ne s'intéresser qu'à la mise en rapport des *pathè* et des sensations avec la prolepse que, comme la plupart des commentateurs, il rattache aux critères. Il en dégage l'idée que les sensations nous transmettent des informations que nous sommes tenus d'intégrer dans notre expérience pour nourrir notre responsabilité causale, fonder notre rationalité sur l'expérience sensible et mettre en ordre notre moi, et que c'est la façon pour le *tropos pathologikos* d'apporter sa contribution à la construction de notre moi comme agent responsable (p. 122). Dans la fin du même fragment, à laquelle il attribue le numéro F 19, l'auteur ne commente pas des mots aussi essentiels que ὀχλη[σ]εως, εὐδαιμονίας et χρεῖαν, qui subordonnent selon nous la recherche « du canon et du critère » aux besoins de la vie heureuse, finalisée par la félicité divine, et préfère attribuer cette recherche au besoin qu'éprouve le moi de « donner sens à nous-mêmes », d' « assembler une image de nous-mêmes » afin de « démêler nos pensées et opinions »³⁵⁰.

L'auteur revient alors sur la question du *clinamen*, auquel il consacre un chapitre entier. Il y établit à partir de Lucrèce une analogie entre les trois mouvements du monde phénoménal et les trois formes du mouvement des atomes : le mouvement instinctif du cheval au départ de la course correspond au mouvement de chute des atomes ; le mouvement contraint de l'homme entraîné par la foule est analogue aux rebonds atomiques ; le mouvement de sa volonté d'aller à contre-courant est l'équivalent du *clinamen*. Celui-ci, établi sur la base de l'analogie, ne serait pas la cause de chaque acte de volition, mais serait l'explication générale de la possibilité d'agir volontairement, comme point de départ, ἀρχή, d'un nouveau mouvement (p. 150). Nos prémisses, à l'opposé, dans la première partie, chapitre 2, s'appuient sur la démonstration qu'il n'y a pas de mouvement de chute des atomes dans l'*aiôn* postulé par la prolepse du tout, donc pas de nécessité de contre-balancer ce

³⁵⁰ A. Németh, *ibid.*, p. 126 : « *What reason is there to search for the beginning, the canon and the criterion ? Most likely it is simply that without them we could not patch together a picture of ourselves because without these criteria we could not sort out our thoughts and beliefs.* »

déterminisme. La question de la liberté ne se pose que dans la mesure où l'on veut voir dans l'épicurisme une intention scientifique formulant des lois physiques : A. Németh, comme la plupart des chercheurs, part de l'idée lucrétienne que c'est le rôle de la connaissance des lois de la nature de dissiper nos craintes, et que dans ce cadre le *clinamen* nous rassure sur la possibilité de concevoir une *libera voluntas* : il s'agit d'expliquer l'évident par le non-évident, et vice versa, « *all in the service of the therapy of the animus* » (p. 157). La prolepse, dans cette approche, n'est qu'un critère dérivé des autres, un outil épistémologique, alors que nous voyons en elle le point d'articulation pratique entre le monde matériel et la place que nous y occupons, appréhendée de la façon la plus générale selon le mode pathologique ou, dans la vie concrète, selon le mode étiologique : c'est en elle, en tant qu'elle pose les fins de notre existence, que se résout le problème de la liberté.

La démonstration s'achève (p. 166-189) sur un élargissement au thème des plaisirs de l'amitié. Németh en vient à cette question à travers une interrogation sur les rapports entre plaisir et vertu puis entre plaisir et amitié, tels qu'il les dégage du *De finibus* de Cicéron. À ses yeux la connexion entre plaisir et vertu ne pose pas problème, la vertu étant visiblement assimilée aux « *virtuous cognitive dispositions* », dissipant par exemple les craintes des dieux, comme condition d'obtention du plaisir catastématique, fait d'*aponia* et d'*ataraxia*. Les choses ne sont pas aussi simples, nous dit l'auteur, dans le cas du rapport entre plaisir et amitié. En effet, partant de la définition placée par Cicéron dans la bouche de Torquatus, qui voit dans l'ami un autre soi-même, A. Németh veut surmonter la contradiction soulevée par Cicéron entre la recherche égoïste du plaisir personnel et le fait de voir en l'ami un autre soi-même. Il considère y parvenir en montrant que c'est le calcul rationnel qui nous montre notre intérêt personnel, pour notre plaisir, à faire de l'ami un autre nous-même. En effet, c'est au sein de l'amitié que nous sommes amenés à nous réformer nous-mêmes en prenant conscience que notre sécurité, donc notre plaisir catastématique, ne peut pas être assurée sans les liens de l'amitié. Au calcul s'ajoute alors une dimension émotionnelle qui nous fait aimer l'ami pour lui-même, dans ses propres caractéristiques personnelles. Philodème, dans le *Peri Parrhêsias* (que Németh traduit par « *On Frank Criticism* ») poursuit cette réflexion sur la capacité, grâce à l'amitié au sein de l'école, à se corriger par la pratique de l'éloge et du blâme – notions que nous verrons très présentes dans le Livre XXV – : le maître, par sa sagesse, corrige ses disciples, et procède au besoin à son auto-critique, corrigeant ses propres erreurs de jeunesse. Il s'agit de faire des disciples, à leur tour, des sages. Ainsi donc, la pratique de l'amitié au sein

de l'école serait la plus grande extension du calcul rationnel à l'œuvre dans la connaissance de soi.

Le Livre XXV confirmera-t-il cette approche de l'éloge et du blâme ? Si tel est le cas, nous devons renoncer à nos analyses de l'amitié et du plaisir dans les deux derniers chapitres de la partie précédente. En effet, pour résumer brièvement nos analyses, nous avons voulu montrer que la prolepse du divin, dont la représentation, issue de la vie pratique selon l'amitié, par opposition à sa fausse représentation, l'*hupolèpsis*, en dégage la notion d'absence de dommages réciproques. C'est cette notion selon nous, et non pas celle, issue d'Aristote, de l'ami égal à soi, autre soi-même, qui fonde la conception épicurienne de l'amitié. Cette amitié a vocation à s'exercer à l'échelle de l'*oikoumenè*, et non dans les limites du jardin ; elle ne consiste pas en un enseignement du sage visant à faire de ses disciples d'autres sages, coupés de la foule, mais à transformer une foule inorganique gouvernée par les formes les plus fausses de *doxa*, en une société fondée sur l'amitié ; le fait de vivre ensemble selon l'amitié constitue à lui seul le *sumphilosophèin*. Le rapport de l'amitié au plaisir n'a pas pour but de concilier par un savant calcul l'égoïsme du plaisir et l'altruisme de l'amitié, mais relève du paradoxe selon lequel le plaisir le plus « égoïste » ne peut se réaliser que dans l'amitié la plus universelle. De ce point de vue, notre démarche semble n'être pas si éloignée de celle d'A. Németh. Celui-ci fait effectivement état du gain de l'amitié pour le soi. Mais il en fait l'objet d'un calcul, dans lequel intervient la qualité morale de celui dont on fait son ami, en tant qu'*alter ego*, afin que son amitié enrichisse le soi en l'aidant à se réformer³⁵¹. Or la notion de « calcul », dont il fait le fondement de la construction du soi, ne nous paraît pas devoir intervenir à ce niveau : le fondement de la vie selon l'amitié se passe de tout calcul, et traduit simplement notre besoin dense d'absence de trouble, dans la matière comme dans l'esprit ; le calcul intervient sur cette base, dans la traduction au quotidien de la vie selon l'amitié, pour conduire à la *phronèsis* dont parle la *Lettre à Ménécée*. Plaçant le calcul à l'origine de la construction du soi, lui attribuant une valeur cognitive, l'auteur lui donne un objet rationnel, le plaisir catastématique, et subordonne le plaisir à la vertu dans cette recherche de stabilité,

³⁵¹ A. Németh, *ibid.*, p. 171 : « *it is within friendship that we recognize that without reforming ourselves we cannot maintain a lasting enjoyment of our life either. This point of recognition can be understood as the time when the normative part of ethical theory comes into force to overturn one's selfish, hedonic inclinations by rational calculation. This calculation implies the comprehension that by loving our friends as ourselves we foster the trust and confidence that are necessary for our own tranquillity, and we realize that such trust and confidence can be fostered only if we love our friends' characters as much as ourselves* ».

fuyant le plaisir cinétique, sans doute impropre à assurer l'ataraxie³⁵². Si, au contraire, comme nous le proposons, nous voyons dans le plaisir catastématique la forme générale, proleptique, du plaisir, actualisé dans la réalité pratique de l'existence par les plaisirs cinétiques, nous ne l'enfermons plus dans la vie cloîtrée du sage et lui donnons toute l'extension sociale qu'il nécessite pour se réaliser pleinement. Dès lors, la vertu n'est pas ce qui fonde le plaisir, mais c'est l'inverse qui se produit : la vertu ne réside que dans la gestion de la vie heureuse. Les considérations de l'auteur sur l'amitié, le plaisir et la vertu prolongent à ses yeux son analyse de la construction du soi telle qu'il l'a dégagée de l'étude des fragments du Livre XXV, en exploitant pleinement les nombreuses lignes consacrées à l'éloge et au blâme, dont il fait une pratique interne à l'école, n'offrant tout au plus d'ouverture que dans l'initiation. Nous tenterons de démontrer que ces lignes gagnent au contraire à être analysées comme décrivant une pratique, l'éloge et le blâme, universellement répandue dans la vie sociale, expression d'un bon sens qu'il suffit de redécouvrir contre toutes les spéculations creuses, sources de trouble, et ne font donc pas l'objet d'un enseignement de sagesse. Les remparts derrière lesquels s'abrite la vie du sage (Lucrèce, II, 7-9) pourraient bien n'être qu'une invention romaine.

L'épilogue de l'ouvrage est consacré à la divinisation d'Épicure chez Lucrèce et aux paradoxes qu'elle implique. Nous y reviendrons dans la troisième partie. Contentons-nous ici de relever ce qui concerne plus directement le Livre XXV. Résumant sa démarche, p. 197, l'auteur reprend une dernière fois sa définition de l'*aitiologikos tropos* et du *pathologikos tropos* : il la fait coïncider avec la traditionnelle canonique des trois critères (sensations, affections et prolepse), en assimilant les prolepses à l'*aitiologikos tropos*, « or causal manner of investigation », et les affections au *pathologikos tropos*. Il peut sembler évident que ce

³⁵² A. Németh, *ibid.*, p. 173 : Németh semble considérer que la réciprocité entre le fait de ne pas pouvoir éprouver de plaisir sans vertu et de ne pas pouvoir vivre vertueusement sans plaisir ne va pas de soi, du moins dans le cas de l'amitié : « *it is true that there is no pleasurable life without virtues just as there is no virtuous life without pleasure, but the causality implied in the relation is only one-way. Virtues are productive of pleasures, but pleasures are not productive of virtues* ». C'est pourquoi, selon l'auteur, même quand nous envisageons le plaisir de l'ami, nous devons y ajouter la dimension vertueuse qui fera rechercher son plaisir catastématique plutôt que son plaisir cinétique, visiblement entaché de limites : « *That is to say, if one only cared about the pleasures of one's friends and not about their characters then there is no guarantee that the way one values the other's pleasure will be choice-worthy, since one can try to please a friend with things constitutive merely of kinetic and not katastematic pleasures* ». L'amitié, au lieu d'être définie dans sa nature politique de contrat, passe par une dimension émotionnelle d'amour, qui fait aimer l'autre pour lui-même en tant qu'autre soi-même. Même si nous ne nions pas la qualité humaine de l'amitié épicurienne, nous n'y voyons pour notre part qu'une conséquence du contrat, et non pas l'exigence d'une relation inter-subjective. Le « semblable à soi » qui nous accompagne dans le sommeil comme dans la veille (*Lettre à Ménécée*, § 135) traduit le dédoublement de l'unité du divin en la pluralité que postule l'accord pour ne pas se nuire, la mutualité, plutôt que l'altérité du soi.

dernier mode concerne les affections, *pathè*. Mais, sans reprendre ici notre démonstration de la première partie, nous rappellerons simplement que la prolepse n'a été placée au rang de critère, sur le même plan que les affections et les sensations, que par les disciples. Nous la rangeons à part, avant le jeu des critères de vérité qu'elle conditionne, n'étant elle-même pas un critère de vérité, mais la référence vivante, fondée sur le besoin dense de l'appréhension rassemblée, à la réalité pratique dont nous sommes partie prenante. La prolepse selon nous, fil conducteur de notre existence tiré de cette expérience pratique (par opposition au principe directeur des stoïciens) et lui donnant une finalité non téléologique, permet de passer d'un *tropos* à l'autre, se manifestant d'abord dans notre appréhension globale, de l'ordre des *pathè*, pour la particulariser dans notre appréhension des relations causales. Ce « d'abord » et cet « ensuite » ne sont pas d'ordre temporel, mais méthodologique quand il s'agit pour le philosophe de rendre compte de notre aptitude à penser le réel en y inscrivant notre action. Nous aborderons donc le Livre XXV en cherchant à savoir s'il vérifie cette hypothèse, alternative à celle d'A. Németh.

Si nous tentons de dresser un bilan global des approches que nous venons de parcourir, et de dégager nos points de désaccord avec celles-ci, quelle que soit leur pertinence, nous sommes frappé de voir qu'elles ont presque toutes – nous excepterions en partie A. Németh – la préoccupation de rapporter les *apogegennèmena* à la nécessité de rendre compte de l'autonomie de l'esprit vis-à-vis de notre constitution atomique. Que cette question se pose, nous n'en doutons pas. Mais la richesse des travaux de Laursen a permis, tout en restant prudent, de concevoir la possibilité de situer les *apogegennèmena* dans la cohérence d'ensemble du Livre XXV, et cette cohérence ne se réduit pas à la question de l'autonomie de l'esprit. Les fragments utilisés sont, dans les études que nous avons lues, regroupés en fonction de la cohérence de la démarche des chercheurs, et non pas de celle du Livre, sans doute jugée trop problématique. Quand, à notre tour, nous serons amené à aborder les *apogegennèmena* – qui tiennent une place centrale que nous ne contestons pas – nous observerons qu'ils sont évoqués après l'étude des propriétés, des accidents et du temps, et nous nous pencherons sur cette cohérence pour proposer notre analyse. Cela nous conduira vers une conception plus large, ne réservant pas ces « réalités engendrées » au domaine psychique ou à la constitution humaine, mais embrassant toute réalité vivante.

l'assemblage des fragments

Ainsi donc, au cours du XVIIIème siècle, fouillant la bibliothèque de la villa des Pison à Herculaneum, les archéologues ont découvert environ mille huit cents rouleaux de papyrus carbonisés par l'éruption du Vésuve, mais de ce fait préservés³⁵³. La plupart de ceux qui ont été déroulés contenaient des écrits épicuriens, certains d'Épicure lui-même, dont un assez grand nombre de livres de son grand traité *De la nature*, qui devait constituer la somme de sa philosophie. Outre les papyrus déroulés et déchiffrés, nous disposons des apoglyphes (*disegni*) que des dessinateurs napolitains en ont tirés. Lors de la fuite du roi de Naples devant les troupes de Murat, en 1807, John Hayter, le chapelain du prince de Galles envoyé en Italie par le roi d'Angleterre pour superviser les travaux de déroulement et de déchiffrement, obtint du roi de Naples réfugié en Sicile l'autorisation d'emporter en Angleterre les *disegni* déjà réalisés. Mais à Naples même, le Surintendant Mgr Rossini fit refaire à nouveaux frais l'ensemble des copies désormais conservées à Oxford – ce sont les apoglyphes d'Oxford (*O*) – et compléter la collection : ce sont les dessins de Naples (*N*)³⁵⁴.

Parmi les 37 livres de l'ouvrage d'Épicure – si nous en connaissons le nombre par Diogène Laërce (X, 27), nous n'avons à ce jour aucune trace de pas mal d'entre eux –, le Livre XXV est l'un des moins mal conservés. Encore faut-il ne pas surestimer son état actuel : d'après Simon Laursen, auquel on doit les plus récents travaux papyrologiques sur la totalité de ce livre, nous ne pouvons guère compter que sur une petite partie de ce qui devait constituer l'ouvrage³⁵⁵. Cependant, un atout exceptionnel garantit la fiabilité de la restitution du texte : du fait d'un triple travail de copie (sur les raisons et les modalités duquel les chercheurs en sont réduits aux hypothèses), trois papyrus se recoupent, les uns comblant les lacunes des autres : il s'agit des *PHerc.* 1056, 697 et 1191. Le matériau dont nous disposons est en outre

³⁵³ Ce nombre de rouleaux ne doit cependant pas faire illusion : il s'agit souvent de fragments épars d'un seul et même rouleau. Daniel Delattre (*La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculaneum. La bibliothèque de Philodème*, Liège, Les Éditions de l'Université de Liège, *Les cahiers du CEDOPAL* n°4, 2006., p. 22) estime de 650 à 700 environ le nombre de papyrus complets ainsi démembrés.

³⁵⁴ D. Delattre, *ibid.*, p. 34-35.

³⁵⁵ S. Laursen, « The early parts of Epicurus, *On nature*, 25th book », *Cronache ercolanesi*, 25, 1995, p. 5-109, et « The later parts of Epicurus, *On nature*, 25th book, *Cronache ercolanesi* 27, 1997, p. 5-81. Le savant a divisé son travail en « early parts » et « later parts » pour l'essentiel sur la base des papyrus : la première partie étudie essentiellement les papyrus 419, 1634 et 1420, ainsi que le début des papyrus 697, 1191 et 1056 ; la seconde partie est consacrée au reste de ces trois derniers papyrus, de loin les mieux conservés. L'auteur estime que les fragments conservés et analysés dans sa deuxième partie représentent entre la moitié et le tiers des textes correspondants, mais renonce à estimer le volume total de ce qui a disparu, comparé aux quelques fragments traités dans la première partie.

considérablement amélioré depuis la deuxième édition des œuvres du philosophe par Graziano Arrighetti des œuvres du philosophe³⁵⁶ : d'une part, S. Laursen a prouvé que les fragments qu'Arrighetti avait rassemblés sous le numéro [35] des *Deperditorum librorum reliquiae* (*PHerc.* 1420) appartiennent en fait au Livre XXV ; en outre, le savant a suivi E. Puglia qui a démontré que ce papyrus 1420 est de la même main que le *PHerc.* 1056, qu'il offre exactement la même hauteur et qu'il convient donc le replacer avant lui, puisque le *PHerc.* 1056 conserve en commun avec les *PHerc.* 697 et *PHerc.* 1191 la partie finale du livre. Il s'agit d'un seul et même rouleau³⁵⁷. D'autre part, S. Laursen s'est rallié à une hypothèse de Tiziano Dorandi, selon laquelle les dessins³⁵⁸ d'Oxford et de Naples portant les numéros de *PHerc.* ;419 et 1634, réalisés par des dessinateurs expérimentés, sont de la même main que le *PHerc.* 697 dont ils sont des écorces, i.e des restes de la partie externe du rouleau : les premières spires, trop collées entre elles, ont été « écorcées » en raison de l'impossibilité de les dérouler avec la machine de Piaggio, et enregistrées plus tard sous deux numéros différents³⁵⁹. Puisque les écorces se trouvaient nécessairement vers le début du rouleau, et que la mention du numéro du livre, *subscriptio* ou titre final, figure à la suite de la phrase qui récapitule les deux modes « pathologique » et « étiologique » évoqués plus haut, nous avons la certitude que cette phrase concluait le livre, et connaissons donc le début et la fin du document³⁶⁰. Nous disposons donc de restes tant du début que de la fin du rouleau. Disposer de la conclusion d'un livre et de ne serait-ce que quelques mots du début à partir desquels bâtir une hypothèse sur les plans lexical et thématique, nous paraît un atout essentiel pour tenter une reconstruction, au moins hypothétique, de son plan d'ensemble tout en se gardant autant que possible des tentatives hasardeuses et arbitraires. Il convient encore d'ajouter à cet ensemble une autre écorce, le

³⁵⁶ G. Arrighetti, *Epicuro, opere*, Turin, Einaudi, 1973.

³⁵⁷ S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 27.

³⁵⁸ Nous reprenons les termes italiens employés, entre autres, par S. Laursen, notamment dans l'identification des fragments : ceux-ci ont été rassemblés dans des cadres (*cornici*), chaque fragment constituant un *pezzo* ; à l'intérieur de ces *pezzi*, l'éditeur distingue, le cas échéant, des zones, l'unité ultime étant la colonne, quand il est possible d'en identifier une.

³⁵⁹ Laursen, « The early parts... », *op. cit.*, p. 31. Il reste à déplorer que les parties centrales et inférieures correspondant à ces demi-écorces soient égarées, ou non identifiées, ou détruites : en effet, les écorces restantes comportent entre 9 et 12 lignes, alors que la longueur moyenne des papyrus d'Herculanum contenant les œuvres de Philodème oscille entre 35 et 47 lignes, selon D. Delattre (2006, p. 55), et que, par exemple, le *PHerc.* 1056 B comporte entre 35 et 40 lignes, dont les deux tiers sont préservés, selon S. Laursen (1995, p. 21). Au total, ce qui nous reste de ces deux écorces représente donc moins du quart de l'écorçage total. Ajoutons, surtout dans le cas du *PHerc.* 1634, que le peu de lettres qui subsistent sur un même fragment n'appartiennent pas toutes à la même spire, du fait de fragments inférieurs (*sottoposti*) ou supérieurs (*sovrapposti*) collés sur la ligne, et pas toujours identifiés comme tels par les dessinateurs qui les recopiaient avant la destruction d'une couche permettant d'accéder à la couche suivante.

³⁶⁰ Il est impossible cependant d'estimer combien de spires initiales ont été perdues lors de l'écorçage, les premières spires, très détériorées, étant souvent collées ensemble et se détachant en bloc ; mais cela ne peut pas représenter une perte considérable.

PHerc. 459 (= apographe d'Oxford n°1116), identifié par Richard Janko, après les travaux de Laursen, comme faisant partie de l'ensemble *PHerc.*419-1634-697³⁶¹. Cet unique fragment, dont le chercheur pense qu'il fut en fait obtenu par *sollevamento*, ne se trouvait pas nécessairement au tout début du rouleau et est donc bien difficile à localiser. Il comporte cependant un verbe, employé deux fois, dont on ne retrouve que rarement le substantif correspondant chez Épicure, dont une fois dans le *PHerc.* 1191. C'est ce qui nous a conduit à proposer de le placer dans son voisinage immédiat, et donc à l'insérer parmi les écorces 419-1634.

Tout récemment, Aurora Corti a mis en évidence que le *PHerc.* 454, dont il ne reste malheureusement que trois dessins de Naples, ainsi qu'un seul fragment original, est une écorce qui précédait le dessin des deux premières demi-spires, du *PHerc.*1420³⁶². Enfin, la lecture des images multi-spectrales (Multi Spectral Images, ou MSI), réalisée à Naples dans les années qui ont suivi les travaux de Laursen, peut nous laisser espérer découvrir des éléments nouveaux ou du moins devrait permettre de vérifier ou infirmer certaines hypothèses antérieures. A la différence des travaux précédents, qui prenaient appui sur les fragments assez bien conservés de la fin du livre qu'ils analysaient comme tels, ou se cantonnaient strictement dans la fin du livre – méthode qui a l'avantage de la fiabilité textuelle – nous tenterons donc de développer notre analyse à l'échelle de tout ce qui subsiste du livre, en utilisant comme guide la mise en rapport de *La nature* d'Épicure avec sa *Lettre à Hérodote*, dont nous avons essayé de démontrer qu'elle suivait elle aussi le plan qui conduit, au fil de la prolepse, du « mode pathologique » au « mode étiologique ».

La succession des numéros de papyrus, compte tenu de leurs éventuels chevauchements, est donc la suivante, si l'on s'en rapporte aux travaux de Laursen :

- les écorces 419 et 1634, dont il est impossible, d'après l'éditeur, de reconstituer plus précisément la disposition, et qui se rattachent au *PHerc.*697, ainsi que le fragment d'écorce unique 459 (= *O* 1116) ;

³⁶¹ Richard Janko, « New fragments of Epicurus, Metrodorus, Demetrius Laco, Philodemus, the *Carmen de bello Actiaco* and others texts in Oxonian *disegni* of 1788-1792 », (*Cronache Ercolanesi*, 38, 2008, p. 5-95, voir notamment p. 67-69).

³⁶² A. Corti, « *PHec.* 454 (Epicuro, *Sulla natura* XXV), ed., trad., commento », *Rheinisches Museum für philologie*, 159, 1. (2016), p. 28-59. T. Dorandi fait état de cette découverte, dès avant sa publication, dans son article « Modi e modelli di trasmissione dell'opera *Sulla Natura* di Epicuro » (*Questioni epicuree*, op. cit, p. 24 et 26), et retient, à la suite de R. Janko et A. Corti, l'hypothèse que le *PHerc.* 459 fait partie du même Livre.

- les papyrus 697, 1191 et 454-1420-1056, sans qu'on sache quelle lacune les sépare des dessins des écorces 419 et 1634.

Nous avons toutefois, pour notre part, tenté d'aller plus loin.

D'abord, nous avons reconsidéré la question des écorces 1634 et 419. S. Laursen regrettait qu'il ne fût pas possible, au contraire de ce qui se passe souvent, de mettre en rapport ces deux séries de demi-écorces, en assemblant les fragments deux par deux, parce qu'aucune continuité ne peut être constatée. Son édition de 1995 se contente de modifier partiellement l'ordre de présentation des fragments, d'abord le *PHerc.* 1634, puis le *PHerc.* 419, en fondant le rapprochement des derniers fragments sur leur seule proximité thématique – peu convaincante au demeurant. Il prend d'ailleurs la précaution de n'y voir qu'une hypothèse. Nous proposerons le point de vue selon lequel, ces fragments n'étant que des demi-écorces supérieures, il faudrait retrouver leurs moitiés inférieures pour rétablir une continuité fiable. Il n'est donc pas prouvé que l'assortiment de ces fragments deux par deux ne soit pas envisageable. Le principe de la continuité thématique peut alors être étendu à la totalité de ces demi-écorces, au nombre de douze pour le *PHerc.* 1634 et de neuf pour le *PHerc.* 419 – ce qui implique des lacunes dans la mise en correspondance. Or, le résultat que nous avons obtenu ne nous paraît pas absurde. En y ajoutant le fragment unique du *PHerc.* 459, on peut y découvrir, comme nous cherchons à le démontrer une progression cohérente, proche de celle de la *Lettre à Hérodote*, même si, comme souvent en la matière, il est très rare de parvenir à une certitude absolue.

Concernant le *PHerc.* 454, le fait qu'il soit une écorce du *PHerc.* 1420 n'implique pas qu'il faille le situer juste avant le premier fragment de celui-ci. Nous en voulons pour preuve le fait que Laursen – dont le travail d'édition précède la découverte de l'appartenance du *PHerc.* 454 au *PHerc.* 1420 – a mis en parallèle les premiers fragments du *PHerc.* 1420 avec la série déjà commencée de ceux des *PHerc.* 697 (cr. 1 et 2) et *PHerc.* 1191 (cr. 3). Cela nous a amené à proposer une localisation de ces trois fragments d'écorce en fonction d'une proximité lexicale assez nette avec le fragment 419/1.

En outre, nous nous sommes interrogé sur le fait que S. Laursen, au lieu de faire suivre l'édition des écorces 1634 et 419 du *PHerc.* 697, qu'elles précèdent dans l'ordre du *volumen*, intercale des *pezzi* des deux premières *cornici* du *PHerc.* 1191. L'éditeur ne justifie pas son choix, mais il semble exclu d'y lire le déroulement linéaire du livre, ce qui supposerait une

lacune importante entre les écorces et le reste du *PHerc.* 697. En effet, un fragment de la première *cornice* du *PHerc.*697, que S. Laursen n'a pas publié, utilise un lexique proche de celui du dernier fragment de l'écorce du *PHerc.*1634 (= fr. 1), ce qui donne à penser que la continuité entre l'écorce et le papyrus n'a pas été interrompue. Dès lors, il semble logique de supposer que les fragments des deux premières *cornici* du *PHerc.*1191 (et en partie de la troisième) constituent le début de ce papyrus et coïncident donc, au moins partiellement, avec les *PHerc.* 1634 et 419, écorces du *PHerc.* 697. Certes, l'état très lacunaire de ces fragments, dont on peut à peine extraire quelques mots, ne permet pas d'établir ce rapprochement avec certitude, ni de localiser exactement ces fragments par rapport aux écorces, sinon par la proximité lexicale. Mais, outre que ce mauvais état caractérise bien les premières spires d'un rouleau, les plus carbonisées, il ne paraît pas y avoir d'incompatibilité lexicale entre les écorces et ces fragments du *PHerc.*1191.

D'autre part, puisque les écorces 419 et 1634, aussi bien que le *PHerc.* 697 et l'écorce 459, ne sont que des moitiés supérieures du papyrus d'origine, sans doute sectionné sur un plan horizontal pour en faciliter le déroulement, on doit supposer que, sauf en cas de perte, il resterait quelque part la ou les moitiés inférieures, ouvertes ou non. Concernant la fin du *PHerc.* 697, le chevauchement avec les *PHerc.*1191 et 1420-1056 permet de combler partiellement la lacune de sa moitié inférieure. Mais si l'on pouvait retrouver les fragments déroulés (et déchiffrés) de tout ou partie de la moitié inférieure du rouleau d'origine, ou si, ultérieurement, le déroulement des papyrus encore non déroulés permettait cette découverte, notre connaissance du Livre XXV en serait considérablement améliorée. En tout cas, si l'on n'est pas certain que tous les livres du traité *De la nature* se trouvaient dans la bibliothèque de Philodème, on sait du moins que ce livre s'y trouvait en entier, et en trois exemplaires.

Notre recherche ne pouvait cependant pas se prétendre exhaustive dans le cadre d'une thèse. Ne pouvant pas consulter sur place les fragments conservés à Naples, nous avons dû en rester aux publications existantes. Nous nous sommes donc borné à parcourir les recueils des dessins d'Oxford et de Naples en portant notre attention sur les fragments de parties inférieures et en prenant pour critères le nombre de caractères par ligne, les particularités de la graphie et la proximité lexicale avec nos papyrus du Livre XXV. Plusieurs fragments du *PHerc.* 391 ont retenu notre attention du fait de leur proximité lexicale et thématique avec notre corpus. Mais nous avons renoncé à les y intégrer du fait d'une graphie trop différente.

Les considérations qui précèdent sur l'assemblage des fragments justifient notre choix de présentation : Nous ferons apparaître les demi-écorces 1634 et 419 en alternance en les complétant, quand la vraisemblance le permet, par des fragments de la seconde *cornice* du *PHerc.* 1191, de même que nous intégrerons, à l'échelle de tout le Livre XXV, les fragments des *PHerc.* 454 selon l'assemblage ci-dessus ; le tout s'insère dans l'ordre d'ensemble retenu par Laursen pour les *PHerc.* 697, 1191 et 1420-1056.

Comme nous cherchons à restituer le mieux possible l'unité du Livre et sa progression, sans pour autant prétendre faire œuvre d'érudition en matière de papyrologie, nous ne retenons les mots lacunaires que s'ils permettent une restitution plausible et une amorce d'interprétation³⁶³. Après quoi nous ne proposerons plus qu'un texte unifié à partir de l'amalgame des trois *PHerc.* 697, 1191 et 1420-1056, à la façon de l'édition d'Arrighetti, enrichie par les travaux de Laursen. Or l'amalgame impose de choisir pour chaque passage celui des trois textes qui est le mieux conservé, en le complétant par les deux autres, mais souvent, dans le détail, tel mot est mieux conservé dans l'un des deux papyrus non retenus, voire dans les deux ; il aurait alors fallu, si notre intention avait été de présenter une véritable édition critique du livre XXV, aller jusqu'au bout, en supprimant les points en-dessous des lettres douteuses et les crochets pour les lacunes partout où les autres papyrus présentent un texte plus complet. Le texte y aurait gagné en clarté, mais cela aurait dépassé les limites de notre travail.

Nous découperons le Livre en différents chapitres, faisant suivre l'établissement du texte et la traduction de chacun de son commentaire, afin de ne pas séparer chaque commentaire d'un texte qui resterait trop longtemps opaque. Enfin, plutôt que de proposer un appareil critique qui ne pourrait que reprendre ceux de Laursen pour les hypothèses de déchiffrement et d'Arrighetti pour les divergences de lecture, nous préférons des annotations de bas de page, où il nous sera plus commode de justifier nos choix quand ils diffèrent de ceux des éditeurs. Suivant Laursen, nous ne proposons pas d'accent, d'esprit ni d'iota souscrit au datif ou au subjonctif sur des mots non restitués dans leur intégralité. Les références des fragments sont celles de Laursen pour les passages qu'il a ajoutés à l'édition d'Arrighetti ; puis nous donnerons les deux références, de Laursen et Arrighetti. Celles d'Arrighetti sont données entre crochets, faisant figurer le numéro de l'assemblage de papyrus ([34] pour les

³⁶³ Nous pouvons alors proposer plusieurs mots sur un même radical, en donnant le nom ou l'adjectif au nominatif, le verbe à l'indicatif. Nous séparons alors ces possibilités, données en italiques, d'un trait oblique et les faisons suivre de points de suspension si plusieurs mots du même radical sont envisageables.

PHerc. 697, 1056 et 1191, [35] pour le *PHerc.* 1420), suivi du numéro du fragment (ex. : [34. 1]). Pour les autres fragments (*PHerc.* 454), nous suivons les indications de rigueur : numéro du cadre ou de la colonne. Ces références précises, qui sont nécessaires, encombreraient inutilement le commentaire. C'est pourquoi nous ferons précéder chacun des cent extraits retenus d'un numéro qui servira de référence pour le commentaire. Enfin, puisque deux ou trois fragments d'un même passage, issus des trois éditions différentes, seront amalgamés pour n'en faire qu'un, la notion de « fragment » n'est plus exacte ; nous avons donc choisi d'employer le terme d'« extrait », et, pour plus de clarté, généralisé ce terme à tous les passages, même restitués à partir d'un seul fragment. Un tableau de concordance, à la fin de l'ouvrage, permettra au lecteur de faire correspondre chaque extrait avec les fragments des éditions d'Arrighetti et de Laursen, ainsi qu'avec les classements proposés par Long-Sedley, Masi et Németh, et de repérer à quelles pages se trouvent l'extrait et son commentaire.

Abréviations :

Nous reprenons les abréviations de Laursen, dont les éditions de 1995 et 1997 constituent la base de notre recherche, afin de faciliter les renvois.

corn. : *cornice*, cadre dans lequel est conservé le fragment

MSI : Multi Spectral Imagery (les photographies MSI se présentent ainsi : n° du papyrus, CR (*cornice*), n° de la *cornice*, puis de celui de la photo), de la focale et du filtre utilisé). Seuls seront indiqués les deux premiers.

N : dessins de Naples

O : apographe d'Oxford

pz. : *pezzo*, fragment isolé à l'intérieur d'une *cornice*

P : le papyrus (par opposition aux dessins)

PHerc. : *Papyrus d'Herculanum*

z. : zone

Symboles :

_ : *paragraphos* : ponctuation secondaire du texte, en marge gauche

>- : *diplè paragraphos* : (« *paragraphos* double ») ponctuation plus importante, en marge gauche

< : *diplè inversée* : « signe de remplissage »³⁶⁴, pour compléter les fins de ligne

α : lettre incomplète et restituée par hypothèse

[α] : lettre perdue

-]α : espace en lacune entre la marge et la première lettre conservée de la ligne

α[: espace en lacune après la dernière lettre de la ligne

« « α » » : lettre omise par le scribe et ajoutée par l'éditeur

<α> : lettre altérée par l'éditeur

[[α]] : lettre supprimée par le scribe

{α} : lettre supprimée par l'éditeur

ˆα : lettre ajoutée en correction au-dessus de la ligne par le scribe ou l'*orthôtès*

Dans la traduction :

[] : hypothèse de traduction quand plusieurs possibilités se présentent

/ : séparation entre plusieurs possibilités

³⁶⁴ Voir D. Delattre, *La Villa des Papyrus...*, *op. cit.*, p. 52-53 et 62-64.

2.2. – La théorie de l'âme

Rappel des références : les *PHerc.* 1634 et 419 (écorces) ont été édités par S. Laursen dans le numéro 25 /1995 des *Cronache Ercolanesi*, p. 66-78. Les autres papyrus, *PHerc.* 697, 1191, 1420 et 1056 figurent dans la suite du numéro, à l'exception du *PHerc.* 697 corn. 1 ([34. 1] Arr.)³⁶⁵. La dernière publication du *PHerc.* 459 est due à R. Janko (*Cronache Ercolanesi* 38 / 2008, p. 67-69), et le *PHerc.* 454 a été édité de façon intégrale pour la première fois par A. Corti dans la revue *Rheinisches Museum* 159 (2016), p. 28-59. Rappelons que les *PHerc.* 1634 et 419, à l'exception des *scorze* ultimes, ne nous sont conservés que sous forme de dessins ; en outre seule la bibliothèque de Naples possède ces copies, ce qui interdit toute comparaison, non seulement avec l'original, mais aussi avec les dessins emportés par Hayter à Oxford. Le caractère détérioré des écorces, ajouté au fait que les dessinateurs ne distinguaient pas, la plupart du temps, les différentes couches présentes sur un même fragment, rendent très aléatoire une analyse précise des fragments. Toutefois, une certaine unité est sensible qui, à travers la comparaison avec des passages de la *Lettre à Hérodote*, permet une lecture cohérente de l'ensemble.

Le *PHerc.* 1634 comporte 12 fragments, auxquels s'ajoute la *scorza* non numérotée, nécessairement le dernier fragment, et qui n'a pas fait l'objet d'un dessin ; le *PHerc.* 419, lui, n'en comporte que 9. Comment les faire se correspondre deux par deux, comme nous l'avons proposé, si leur nombre est inégal ? Nous supposons que le dernier fragment écorcé du *PHerc.* 419 se révélait trop fragile pour que l'écorçage puisse continuer. Il serait donc resté trois feuillets non écorcés, comme l'examen photographique du fragment (MSI CR 01 11252) nous autorise à l'envisager : les éléments des deux colonnes qui y figurent ne sont pas dans un alignement parfait, et celle de droite ne commence pas avec la marge de gauche, ce qui donne à penser qu'il existe au moins un chevauchement. A vrai dire, ce cas ne concerne pas la seule écorce du *PHerc.* 419 : S. Laursen est souvent amené à distinguer, au moyen des lettres a, b, c, etc., différentes couches dès lors qu'une succession de lettres sur une ligne lui apparaît incompatible avec la langue grecque ; mais le problème se pose, au-delà des dessins, pour le travail sur les photos des manuscrits eux-mêmes, sans que cela remette en cause globalement

³⁶⁵ S. Laursen en justifie le choix (*The early parts...op. cit.* p. 33) : « *There are many layers ; and as the pezzo presents itself today it is of no great use. The two multilayered pieces are the one now operated on by Fosse. Since the prospects of a meaningful text are much better once Fosse has finished his work, I do not publish the fragments contained in cornice 1 this year.* » A notre connaissance, Fosse n'a pas publié de travaux sur cette *cornice* 1, mais, y trouvant plus d'intérêt que S. Laursen, nous la faisons figurer dans notre étude.

le déroulement et la lecture linéaire du texte. Nous en resterons donc à une appréhension globale de la progression de la pensée d'Épicure à travers la reconstruction que nous proposons du livre, sans pouvoir en affirmer la fiabilité absolue. Rappelons également que nous serons amené à insérer des fragments du *PHerc.* 1191, ainsi que le fragment unique du *PHerc.* 459, ce dernier devant plus précisément se placer entre les *PHerc.* 419, fr.6 et 1634, fr. 6, autres fragments du même rouleau. Les raisons du choix de ces insertions, quand elles n'ont pas été justifiées plus haut, le seront au fur et à mesure de la restitution du texte.

Pour cette première série d'extraits, sur lesquels les hypothèses sont d'autant plus larges que les extraits sont fragmentaires, nous avons fait le choix de réserver ces hypothèses aux notes de bas de page de façon à ne pas en faire dépendre la cohérence du commentaire : elles n'apparaissent que comme des prolongations possibles, dont les développements peuvent être longs.

Extraits 1 à 30

| | |
|--|--|
| <p>1- 1634 scorza -]δοξα[</p> | <p>[opinion/opiner]</p> |
| <p>2- 1634 fr. 12³⁶⁶ 1 ἵνα...χά]ριν συνέχητ[ε τῆι μνη]- 2 μηι καὶ μηθέν</p> | <p>afin que, grâce à...., vous concentriez dans votre mémoire....et que...ne...rien...</p> |
| <p>419 ? 3- 1191 corn. 2 pz. 1 z. 2 col. 4³⁶⁷ 1]αν.[.]φ[θ]αρη[5]ἀθρ[οίσματα[ς]</p> | <p>...[être/a été/soit] détruit... de l'agrégat</p> |

³⁶⁶ **1634 fr. 12** : L. Restitution considérée comme hasardeuse par Laursen (1995, p. 66), et présentée dans l'apparat critique. Mis à part les deux premiers mots, l'hypothèse reste fiable.

³⁶⁷ **1191 corn. 2 pz. 1 z. 2 col. 4** : L. La forme verbale (φ[θ]αρη) peut être issue d'un indicatif ou d'un subjonctif aoriste passif ; Nous proposons de placer ce fragment au début du manuscrit par déduction : en effet, nous avons de bonnes raisons, qui seront énoncées dans le commentaire, de placer les fragments 2, 1, 4, 2 et 2, 1, 4, 3 au niveau du fragment 1634, 10, les fragments intermédiaires, inexploitable, pouvant prendre place dans l'espace laissé libre. Laursen les relègue à défaut juste avant le papyrus 697 ; nous faisons l'hypothèse qu'il faille situer ces fragments ici. Mais ce choix n'a rien de catégorique et ne nous engage pas. Quant aux fragments du premier cadre du papyrus 1191, ils sont présentés par Laursen comme « *incertae sedis* » ; d'autre part, à l'exception de deux mots (ἐγλιποῦσαν et φημι : 1191 corn. 1 pz 3 col. 3), aucun mot complet n'a pu y être restitué ; ces fragments ne sont donc pas mentionnés ici.

| | |
|--|---|
| <p>4- 1634 fr. 11</p> <p>1 [εἶδ]ώλων ἢ τῶ[ν] 2 -]ν ποιῆσαι μ[-] 3 -] φάσκοντε[ς] 9 -[τ]οὺς λόγους]</p> | <p>des simulacres ou des... faire... parlant... les discours...</p> |
| <p>5- 1191 corn. 2 pz. 1 z. 4 col. 2³⁶⁸</p> <p>4]αἰσθανομένω[ι/-ων] 5]δοξα λα[</p> | <p>étant perçu(s)... opinion...</p> |
| <p>6- 1191 corn. 2 pz. 1 z. 4 col. 3³⁶⁹</p> <p>1 [αἰ φυ]σικαὶ τοῖς φαιν[ο- 2 μένοις αἰ]τίαι αντι[3]σθαι α[6 [π]ρὸς ἓν τ[ι] 7]τ[.]του ζώιου [</p> | <p>les s (?) naturelles pour les phénomènes (?) vers une réalité unique... du vivant...</p> |
| <p>419 ?</p> <p>7- 1634 fr. 10³⁷⁰</p> <p>1 -]τούτων[2 -]μᾶλλον[3 -]βελτιστ[5 -]τοις τε φα[ινομένοις]</p> | <p>de ceux-ci... plus/ plutôt... meilleur/mieux... aux/par les phénomènes ...</p> |
| <p>8- 419 fr. 9 col. 1 (scorza)³⁷¹</p> <p>----- 2 -]τρόπωι 3 -[ὄ]πηλί[κος] 4 -μετ]αθέσεις 6 -] μορίου 7 -]του αἰσ[θησις / θάνομαι...] 8 -] εὐλογον</p> | <p>par le mode... combien grand... changements... de partie... [percevoir une/des] sensation(s) [il est] raisonnable [de...]</p> |

³⁶⁸ 1191 corn. 2 pz.1 z. 4 col. 2 : l. 4 : hypothèse personnelle.

³⁶⁹ 1191 corn. 2 pz ; 1 z. 4 col. 3 : Quoique l'examen multispectral ne permette pas de lire -]ομενοῖς ni αἰτίαι, l. 2, Laursen s'appuie également sur un dessin de Naples. Nous avons d'abord envisagé de placer ce fragment dans le prolongement du 419 fr. 7, car il met en rapport la ψυχὴ avec le reste de la φύσις dans l'unité du vivant (ζῶιον). Mais cela entraînait pour conséquence de décaler tous les autres passages du même pezzo. Les notions de « causes naturelles » et de « phénomènes », ainsi que le préfixe ἀντι- se prêtent à une analyse plus heuristique : voir le commentaire.

³⁷⁰ 1634 fr. 10 : l. 5 : hypothèse personnelle ; Laursen propose φα[νεροῖς].

³⁷¹ 419 fr. 9 col. 1 : l. 3 : hypothèse personnelle (cf. 419 fr. 6 et *Hdt* 56, 57) ; l. 4 : hypothèse personnelle (voir commentaire) ; Laursen : δ[ι]αθέσεις ; l. 7 : hypothèse personnelle (cf. col. 2, l. 5).

| | |
|--|---|
| <p>9- 419 fr. 9 col. 2 (scorza)</p> <p>5 -[αῖσ]- θάνεσθ[αι]</p> | <p>percevoir une sensation</p> |
| <p>10- 1634 fr. 9³⁷²</p> <p>1 -]αιρετη[.]δοπανε[2 -[λε]<π>ομερες ὅσον[3 -]φαί<η>ν ἄν πως ασ[4 -] « « τ » »υγχανη ἀντιμ[αρτυρ] 5 -]μέρος επικατη[6 -]ταύτη δὲ καὶ α[</p> | <p>pouvant être prise /choisie... comportant des parties fines...autant... je pourrais dire, en quelque sorte,...(<i>d'après L</i>) rencontrer...[infirmation]... partie...attribuer une qualité à... à celle-ci, et...</p> |
| <p>11- 419 fr. 8³⁷³</p> <p>couche a :</p> <p>4 -γεν]νωμενο[5 -[μ]ῆ πῦρ ἀλλά[6 -]ἔχουσα τὸ εἰκ[ός] 7 -]ο τοῦ πυρό[ς] 8 [μηδὲ σχ]ίζαι ὧς αἰ φθ[άρ- 9 ται λυόμ]εναι μη[δὲ] κατ[ἄ 10 -τ]ρόπον 11 -]τέχν[</p> <p>couche b :</p> <p>1 -]τω[v] πρώ- 2 των</p> | <p>engendré... non du feu, mais ayant l'aspect ... du feu, ni [ne consiste en] des éclats, comme sont dissoutes celles qui sont destructibles, ni selon le mode... art... des premiers...</p> |

³⁷²**1634 fr. 9** : 1. 4 : hypothèse personnelle ; il est surprenant que Laursen n'ait pas hésité à corriger]ρομερες et φαιον (*N*, l. 2 et 3), mais n'ait pas corrigé θυγχανη en <τ>υγχανη. L'ἀντιμ[αρτύρησις, plutôt que ἄν τι μ[(Laursen), pourrait être associée à la notion de choix (δι]αιρετη[?) en présence (τυγγάνη ?) d'un contenu sensible. L. 5 : ἐπικατη[γορ-ησις/-ια /-ημα ? Le mot n'est pas attesté chez Épicure, mais chez Aristote et Sextus.

³⁷³**419 fr. 8 a** : 1. 5 : hypothèse personnelle ; 1. 8 et 9 : hypothèse personnelle. Laursen : -[βεβ]αιῶσαι φ.[(Laursen considère que ιζ n'appartient pas à la même colonne et le place dans une couche 419 fr. 8 c, mais retient également des hypothèses de mots sur le radical de φθειρω). L'impossibilité de concevoir une diminution de taille jusqu'à la destruction (φθειρω) est rappelée un peu plus loin dans le fragment 419. 6 et se retrouve dans le fragment 1191corn. 2 pz.1 z. 2. Nous proposons le nom σχίζαι, malgré le caractère peu fréquent du mot en grec classique, parce qu'Épicure a employé le verbe σχίζειν dans un autre fragment du traité, dans un contexte proche, concernant les simulacres : [24. 41. 8] Arrighetti, et surtout le composé ἀποσκιζόμενον dans *Hdt* 69, concernant le σύμπτομα. D'autre part, qu'il s'agisse des atomes de l'âme, comparés à ceux du feu, comme dans une scolie à *Hdt* 66, ou des simulacres, le philosophe souligne dans le livre XXIX ([23] Arrighetti) du traité *De la nature* que, pas plus que les atomes de l'air, de l'eau ou du feu, les simulacres (ce qui est valable aussi, par inférence, pour les atomes de l'âme) ne peuvent se dissoudre (ἀδιάλυτον) dans le néant, ce qui nous conduit à l'hypothèse [λυόμ]εναι dans une proposition négative ([μηδέ], l. 8, reprenant [μ]ῆ, l. 5, et repris par μη[δέ] l. 9).

| | |
|---|---|
| <p>12- 1634 fr. 8³⁷⁴</p> <p>1 -]σα περι ἥς ἀπομ[νημο- 2 νεύ]οντα μελέταις λ.[3 -[τῆ]ς ἀνάγκης ἀναι.[4 -]ιν δεῖ τὰ σπαρη[6 -]καὶ δὲ λιτότη[ς 7 -]ἀλλὰ μόν[ον</p> | <p>à propos de laquelle se rappelant... par les soins... de la nécessité...l'insensibilité... il faut que les éléments répandus... et...la finesse / l'aspect lisse... mais seulement...</p> |
| <p>13- 1191 corn. 2 pz. 1 z. 7 col. 5³⁷⁵</p> <p>2]δοξα[3]ε ἴδοιμ[ι / μεν] 4 [ε]πιλογιστ[6]κατὰ τὸ πλέ[ον] 8 [συ]μβέβη[κε / κέναι]</p> | <p>opinion/opiner]... je verrais / nous verrions (?)... [devant/pouvant] être pris en compte... selon le plus... [est / être] survenu (comme propriété)...</p> |

³⁷⁴**1634 fr. 8** : l. 3 ἔ]κ : hypothèse personnelle ; Laursen : ἀναίσι[θητον ou ἄν αἰσι[θάν-, ou ἄν αἰσι[θήσειςιν ; l. 4, 5, 6 : Laursen propose [πάλλ]ιν δεῖ τὰς παρ' ἡμᾶς. Mais la lettre altérée du début ne peut pas être un λ, ni la finale un μ ; d'autre part, les expressions substantivées prépositionnelles (παρ' ἡμᾶς, πρὸς ἡμᾶς, etc.), sont au neutre chez Épicure ; le trait supérieur de la lettre finale altérée peut appartenir à un γ, ce qui peut donner τὰς παρηγορίας. Mis en rapport avec ἀπομνημονεύοντα (mais ce serait, avec le frag. [34 ; 19 l. 2] Arrighetti, le seul exemple du dérivé de μνημονεύω, préféré du philosophe) et μελέταις, τὰς παρηγορίας (seul exemple chez Épicure) rappellerait les recommandations liées à la nécessité de récapituler (μνημονεύω) l'essentiel de la doctrine et de le pratiquer assidument (μελέταις). Si, d'autre part, il est fait, d'une façon ou d'une autre, mention d'une nécessaire insensibilité ([τῆ]ς ἀνάγκης ἀναίσι[θήσειςιν] / ἀναίσι[θητον]), on serait près de l'esprit de *Ménécée* § 123 à 127, où l'insensibilité de l'âme dans la mort fait partie de ce que nous devons nous rappeler et méditer. Enfin, l. 6, λιτότη[ς], absent du vocabulaire d'Épicure, que Laursen préfère ne pas traduire, qui se trouve sans doute sur un *sottoposto* ou un *sovrapposto*, et n'appartiendrait donc pas à la même colonne (à moins que ce ne soit le cas de -]καὶ δέ), pourrait évoquer la simplicité du retour à une théorie fondée sur l'expérience pratique, vs la complexité des constructions métaphysiques. Mais nous préférons supposer que, si le dessinateur a lu un η au lieu d'un μ à la ligne 4, on obtient δεῖ τὰ σπαρμένα (cf. διεσπαρμένα, *Hdt* 42 : l'hypothèse de corps en nombre limité disséminés dans un vide illimité, διασπείρεται, παρεσπάρθαι et παρεσπαρμένων, *Hdt* 65-66, sur l'âme dissoute par la mort ou répandue dans tout le corps : *Hdt* 63). Voir aussi *PHerc.* 1420, 1, 2, 2 : παρεσ[π]αρμένας. Il faut alors supposer aussi une mauvaise copie dans le trait horizontal de fin de ligne, car la continuité avec *PHerc.* 419. 8 et 6 paraît flagrante. Enfin, plutôt que λιτότη[ς] (l. 6), on peut lire λεπτότη[ς] (cf. *Hdt* 46, 47) ou λειότη[ς] (cf. *Hdt* 46, 66 sch.), à propos des simulacres et des atomes de l'âme, soit « fins », soit « lisses ».

³⁷⁵**1191 corn. 2 pz. 1 z. 7 col. 5** : l. 8 : hypothèse personnelle. La relation possible avec 419 fr.6 se fonde sur le lexique de la variation de quantité (εἴτ' ἐλάχιστον, εἴθ' ὀπηλικονποτοῦν, κατὰ τὸ πλέον), dans la limite de la non-destruction, et en fonction de modalités sensibles (κατὰ φαντασίαν), faisant l'objet d'un calcul appliqué, d'une prise en compte (ἐπιλογιστ-), d'une évaluation par l'âme.

| | |
|---|--|
| <p>14- 419 fr. 7</p> <p>1 .]ητι τή[ν] ψυχὴν κ[αὶ 2 τ]ήν λοιπ[ι]ήν φύσιν [ἄ]- 3 π<ο>ποιήσαι τὸ ζῶ[ιον] 4 καὶ τὸ νοουμένην [ἐ]- 5 νότῃτι μῆθὲν ἢ [τὸ] 6 ἕτερον νοεῖν τήν [ψυχι]- 7 κήν καὶ τή[ν] λοιπήν] 8 φύσιν ἐξ ἧς εἶναι εἶρη]- 9 καμεν. 10 μὴ κατ'ὄφθαλ[μον]</p> | <p>Que l'âme et le reste de la nature créent le vivant...et que, étant pensés dans leur unité, la nature psychique et le reste de la nature, dont nous l'avons dite issue (<i>Laursen : of which we have said it consists</i>), ne pensent rien, si ce n'est l'autre... ... pas selon l'œil...</p> |
| <p>15- 1634 fr. 7³⁷⁶</p> <p>couche a 1 -]της καὶ ἐστι 2 -]διαφορᾶς τοῖς 3 -]τοις προειρη- 4 [μένοις συμπτ]ώμασι καὶ 5 [πάσι τοῖς] αἰσθητοῖς· couche b 5 ἡ φύσις</p> | <p>et il est... de la différence / les différences pour les accidents énoncé(e)s plus haut et tous les sensibles ; ... la nature...</p> |
| <p>16- 419 fr. 6</p> <p>1 εἴτ'ἐλάχισ[τον εἶθ'ὀπη]- 2 λικονπο[τοῦν -] 3 ποτέ, εἶπερ [μὴ πάντα εἰς] 4 τὸ μὴ ὄν φθ[αρήσεται]. 5 _ διαφορᾶς [- 6 οὔτος ὁ τρό[πος -] 7 ται τῶν με[- 8 κατὰ φαντα[σίαν -] 9 καλῶς[.].[- 10 ἀτομ[.]</p> | <p>soit le plus petit, soit de n'importe quelle taille, ... à moins que toute chose ne doive être détruite dans le non-être. de la différence / les différences... ce mode... en imagination... de belle façon... atome(s)...</p> |
| <p>17- 1634 fr. 6 col. 1</p> <p>1 - τῶ]ν μερῶν 2 -]αν ληφθέν 3 -] γίνεσθαι 4 - [ἐ]ξ ἀνάγκης</p> | <p>des parties... [pris / saisi]... se produire... par nécessité...</p> |

³⁷⁶ **1634 fr. 7** : l. 4 : hypothèse personnelle. Au lieu de συμπτ]ώμασι, Laursen propose ἐμπτ]ώμασι, qui présente l'avantage d'offrir une lettre de moins et de se rapprocher ainsi de la moyenne des 18 caractères par ligne. Mais les συμπτωμάτα sont mis en rapport dans *Hdt* avec les συμβεβηκότα (§ 70-71), dont il va être question dans les fragments qui suivent, alors que les ἐμπτώματα rappellent davantage l'introduction des simulacres évoqués plus haut. D'autre part, le § 64 de la *Lettre*, dont ce passage est proche, parle de σύμπτωμα ; l. 5 : Laursen : [τοῖς ἄλλοις].

| | |
|--|---|
| <p>18- 1634 fr. 6 col. 2³⁷⁷</p> <p>1 πολ[-υ- / -λα, etc.</p> | <p>...nombreux...</p> |
| <p>19- 459 (= « 1116 » O)³⁷⁸</p> <p>1]υσι δεινὸν [.....</p> <p>2]ν αἴσθησιν [...</p> <p>3]ιν τῶν το[.....</p> <p>4]ατος μέρος[.....</p> <p>5]οις καὶ τὰ α[.....</p> <p>6]η διαδίδω[σι]..</p> <p>7 ...[αἴσθη]σιν, ὥστε τ[.....</p> <p>8[ἀ]φορίσαι, ὅτι [...</p> <p>9[α]υτα μάλιστα[α]..</p> <p>10]ς ἕτερεῖτ[.....</p> <p>11] διέδωκε τ[.....</p> <p>12]η ἀλλὰυ[</p> | <p>...étonnant...</p> <p>la sensation...</p> <p>...</p> <p>partie...</p> <p>et les organes des sens...</p> <p>[il/elle] distribue...</p> <p>la sensation, de sorte que...</p> <p>délimiter, que...</p> <p>surtout [ces choses-là / de telles ch. /les mêmes ch.]...autre(s)...</p> <p>[il/elle] a distribué...</p> <p>mais...</p> |
| <p>20- 1191 corn. 2 pz. 2 z. 3 col. 3³⁷⁹</p> <p>1 [τ]ωι τρόπ[ωι] προτέ-</p> <p>2 [ρωι] τον[.].[.ιδη περ[ι]</p> <p>3]απτοι[<i>ἀπτο/βλάπτο/γραπτο-?</i>]</p> | <p>... par le mode précédent...</p> |
| <p>21- 1191 corn. 2 pz. 2 z. 3 col. 4</p> <p>2 ἔχου [δ]ιάδο[σ]ιν</p> | <p>ayant une répartition...</p> |
| <p>22- 1191 corn. 2 pz. 2 z. 4 col. 1</p> <p>3]καθ[ἀπερ</p> <p>4 ἡμῖν εἴθιστ[αι]</p> <p>αὐτὰ προσ-</p> <p>5 α[γο]ρεύεσθα[ι]</p> | <p>...comme</p> <p>nous avons coutume</p> <p>de les nommer...</p> |

³⁷⁷ 1634 fr. 6 col. 2 : hypothèse personnelle.

³⁷⁸ 459 (« 1116 » O, VI 1579) : Nous suivons la transcription de R. Janko ; l. 5 : à la suite de Crönert, il propose de lire αἴσθητήρια ; l. 7 : αἴσθησιν ; l. 9 : -]υτα : Janko voit trois possibilités : τὰ αὐτά, τοιαῦτα et ταῦτα ; l. 12 : le manuscrit présente un Δ, que Janko corrige en Λ ; il hésite entre ἀλλ'αὐτ-, ἀλλὰ ὑπ- et ἀλλὰ ὑλ-.

³⁷⁹ 1191 corn. 2 pz. 2 z. 3 col. 3 : l. 2 : [ρωι] : hypothèse personnelle.

| | |
|---|--|
| <p>23- 419 fr. 5</p> <p>2 συ]λλογίζεσθαι ὄν [δεῖ 3 τρό]πον. (*) οὔτε γὰρ ἔν [τι 4 ἦν] ὡς τὸ συμβεβηκ[ὸς 5 κ]αὶ ὧι συμβέβηκ[ε 6 ῥη]τέον εἶναι, οὔτ[ε ἔτε]- 7 ρον ὡς τὸ ἀ[πό τινος δι]- 8 αστήματος [ἐπεισερχό]- 9 μενον, * οὔτ[ε] 10 μον καὶ τὸν [-] 11 οὔτε φαγ[τασία]</p> | <p>...raisonner de la façon qu'il faut. Car il n'était ni une chose unique, comme on doit le dire de la propriété et de ce dont il est la propriété, ni une autre, comme ce qui s'introduit en provenance d'une certaine distance, ni..., ... ni [une / la]représentation (?)</p> |
| <p>24- 1634 fr. 5 col. 1³⁸⁰</p> <p>couche a</p> <p>1 -]φανῆναι < 2 -].ομεν ἄφν- 3 -[συ]νορᾶν αλ- 4 -] μεταβολαῖς 5 -]φεσι 6 -[μά]λιστα</p> <p>couche b</p> <p>5 -]αυτα[6 -]ἄ]λλους [8 -[τ]ὸν ἄλλο[ν]</p> | <p>apparaître... ... avoir un regard d'ensemble... changements... ... surtout...</p> <p>autres... l'autre...</p> |

³⁸⁰ 1634 fr. 5 col. 1 et 2 : aucun mot complet n'est identifiable dans la colonne 2, non reproduite ici.

| | |
|--|---|
| <p>25- 419 fr. 4³⁸¹</p> <p>1 [οὐθαμῆ ἀποσχι]ζο{σ}μ[ένου 2 τοῦ ἀθροίσμ]ατος καὶ οὐ τι 3 [αἴδιον ἐξ ἀ]γάγκης πάν- 4 [τα συμπα]ρακολουθεῖ, < 5 ἀλλ'ἐφ' ᾧ « ἐ » θισμῶι τωι 6 [κεχρῆ]ναι τῆι διαφορᾶι 7 [αὐτῶν τῶν ὄγ]κων καὶ τῶν < 8 [συμπτωμά]των [τῶν] προειρη- 9 [μένων -]ασισχοι</p> | <p>... alors qu'en aucun point l'agrégat n'est scindé, et en aucune façon tout n'accompagne pas nécessairement de façon durable cette scission, mais à la condition de faire un certain usage de la différence entre les éléments eux-mêmes et les accidents énoncés plus haut</p> |
|--|---|

³⁸¹ **419 fr. 4** : l. 1, 2 et 5 à 8 : hypothèse personnelle : aucune séquence ne comporte]ζοσμ[(l. 1, *N*) en grec ; le mot n'étant pas d'usage fréquent, le scribe aurait eu à l'esprit une finale en -ζος, contaminant le suffixe de participe. Cf. *Hdt* 69 : les propriétés (συμβεβηκότα) accompagnent durablement (αἴδιον συμπαρακολουθεῖν) le corps car l'agrégat n'est en aucun point scindé (οὐθαμῆ ἀποσχιζόμενου τοῦ ἀθροίσματος ; l. 5 : nous corrigeons σισμωι en « ἐ » θισμῶι : la séquence σισμωιτωι n'a aucun sens en grec ; le premier σ donné par le dessinateur de Naples, a pu facilement être lu au lieu d'un θ dont la barre centrale aurait été effacée ; nous le faisons précéder d'un ε en supposant que la succession de deux lettres dont les graphies sont voisines a pu être la source d'une omission dans la copie du scribe ; la lettre qui précède peut difficilement être autre chose qu'un τ, malgré l'inclinaison anormale du trait et l'absence de pied ; avant ce τ, on devine la moitié droite d'un ω. Le mot ἐθισμῶι rappelle εἴθισ[ται] quelques fragments plus haut (22), et le contexte de tout ce passage porte sur la désignation d'éléments distingués par l'esprit, pour laquelle les habitudes de langue doivent être prises en compte ; l. 5-6 : La succession presque ininterrompue de cinq formes de datif pose un problème de syntaxe. Nous préférons ne pas faire des premiers datifs les compléments de συμπαρακολουθεῖ, d'abord parce que les verbes παρακολουθεῖν et συμπαρακολουθεῖν sont régulièrement employés sans complément dans leurs 7 occurrences en *Hdt* 69-70, ensuite parce que le sens serait incohérent ; d'autre part, la finale en -]ναι peut difficilement constituer une sixième forme de datif, les datifs féminins de la première déclinaison étant le plus souvent en -η ; il est dès lors plus intéressant d'y lire un infinitif parfait, et de rechercher un verbe dont le complément soit au datif, d'où le choix de χράομαι ; d'autre part, la notion d'usage (ἐθισμῶι) justifie l'emploi du verbe au parfait plutôt qu'au présent ; en outre, puisque ce verbe est susceptible de se construire avec un attribut, ἐθισμῶι peut jouer ce rôle à condition de ne pas être accompagné d'un article ; le choix de considérer τωι après le nom comme une forme contracte de l'indéfini concurrente de τινί offrait cette possibilité ; quant à la finale de datif précédant le nom, pour laquelle la forme de l'article est semblablement exclue, son emploi dans la tournure ἐφ' ᾧ + infinitif (« à la condition de... ») comporte le triple avantage d'offrir une solution syntaxique à la succession de datifs ne pouvant pas tous appartenir au même syntagme, de mettre en relation grammaticale cette deuxième moitié du fragment avec le début, et de présenter un sens cohérent parfaitement compatible avec le contexte. Ἀλλά au début de la ligne 5 permet cet enchaînement d'une proposition négative à une affirmative ; l. 7-8 : l'opposition entre ὄγκων et συμπτωμά]των est empruntée au même passage de *Hdt* (§ 69.5). Le présent passage exposerait les συμπτώματα par opposition aux συμβεβηκότα, comme dans les agrégats, et opposerait ce qui concerne les accidents à ce qui concerne les éléments, ὄγκα.

| | |
|--|---|
| <p>26- 1634 fr. 4³⁸²</p> <p>col. 1 couche a 1 -]ατωμα 4 - [ἀμφισ]βητικαί 5 - τ]ήν αἴσθη- - [σιν] couche b 7 -]ροι[</p> | <p>douteux... la sensation</p> <p>agrégat (?)</p> |
| <p>27- 419 fr. 3³⁸³</p> <p>col. 1 : 2 -]ες τούτου 4 -] πάλιν αἰ 5 [κινήσεις κα]ἰ αἰ στάσεις 6 -]ουου συνε- 7 -]ῦπαρχον 8 -]εια πάν- 9 [τα -]προ col. 2 : 8 ταὐτό [9 ἄλλον[</p> | <p>de celui-ci... de nouveau les mouvements et les repos ... existant... tout... le même... autre...</p> |
| <p>28- 1634 fr. 3³⁸⁴</p> <p>1 [ἀνθρ]ώπους, ἦι μὲν μᾶλ- 2 λον αἰ]τιον τῶνδὲ τ<ι>[- 3 νων λ]έγομεν, (*) ἦι δὲ κ[αἰ 4 ἦττο]ν ἄλλων τινῶν [εἰ- 5 ναι,] ταυτὶ δ'οὐθέ<ν> [ος ἄλ- 6 λά] που τοῦτι τι συ[στάσε- 7 ως] καὶ [λέγο]μεν 8]ηρ αὐτερε 9 -]υσσια[</p> | <p>...les hommes, d'un côté nous [les] disons être plutôt la cause de telles choses, mais aussi, d'un autre côté, moins [la cause] de telles autres, ceux-ci d'aucune, mais ceux-là, en quelque sorte, d'une constitution, et nous disons.... ... constitution (?)</p> |
| <p>29- 419 fr. 2</p> <p>1 νομίζου[τ] 4 καὶ ἡμ[εῖς] 7 μέρος 8 μόνον ἄλλο[</p> | <p>estimant... et nous... partie... seul autre</p> |

³⁸² **1634 fr. 4 : col. 1 et 2** : aucun mot complet n'est identifiable dans la colonne 2, non reproduite ici. Col. 1, couche a : on serait tenté de lire σύμ]πτωμα-, présent dans le contexte, mais il faut alors voir dans le -α- le fragment d'un autre feuillet ; col. 1, couche b : Laursen suppose un -θ-, pourtant difficile à restituer, pour obtenir ἄθροισμα, ce qui serait concevable dans le contexte.

³⁸³ **419 fr. 3 col. 2** : plusieurs éléments peuvent être rapprochés de *Hdt* 71-73, comme c'est le cas de la colonne 1 (voir commentaire) : ἐπι]φέρω (l. 1) ; ὀνομά]ζω (l. 5 : voir aussi 1634 fr. 2, l. 3) et peut-être un mot de la famille de προσαγορεύω (l. 6)

³⁸⁴ **1634 fr. 3** : l. 5 à 9 : hypothèse partiellement personnelle. Nous ne suivons pas Laursen quand il distingue deux couches, considérant que τΟΥΤΟΥΤΙΤΙΣΥ ne crée pas une séquence compatible avec le grec, et qui semble avoir omis καί (l. 7) et ἦρ (l. 8). L. 6 : π plutôt que τ (Laursen).

| | |
|---|--|
| <p>30- 1634 fr. 2³⁸⁵</p> <p>1 -v]ὄν οὕτω μ[έν 2 -] ἐκεῖνο οἷ[δυνά- 3 μενοι ὄνο]μάζειν τόδ[ε 4 ἐν τῶι ποικ]ίλωι, <π>άλι[v 5 κατὰ τ]ὸ μέρος συμμα[ταλαμ- 6 βάνομεν,] τοῖς δὲ λο[ιποῖς 7 κα]θ' ἐν ἔ<κ>αστον μ[έρος] 8 -αὐτ]οῦ συμματαδ[ίδοναι 9 -ἔστιν] ἀνα[γ]κα[ί]ον</p> | <p>... ne pouvant pas ainsi, maintenant, nommer cela de ce nom-ci dans la bigarrure, nous prenons, de nouveau, notre part selon la partie, tandis qu'il est nécessaire de donner chaque partie, une par une, en partage à tout le reste.</p> |
|---|--|

Interprétation

Rappelons d'abord que nous ne proposons ici qu'une hypothèse de reconstitution de la démarche du philosophe. Les fragments du début sont beaucoup trop courts pour qu'on puisse les mettre bout à bout ou faire se chevaucher deux séries de fragments issus de deux ou trois rouleaux distincts, comme les travaux de Th. Gomperz, G. Arrighetti et S. Laursen ont pu progressivement l'établir pour les fragments qui seront examinés plus loin. Nous serons donc, dans ce premier chapitre surtout, souvent amené à recourir aux nombreuses formules de l'hypothèse. Notre tentative se défend cependant d'une accusation d'arbitraire, dans la mesure où elle se prévaut d'un faisceau d'indices lexicaux concomitants et d'une mise en rapport partielle, qui nous paraît suffisamment fructueuse, avec la progression de la *Lettre à Hérodote*.

Ainsi, le peu de fragments qui nous restent du début du livre n'en permet, assurément, aucune reconstitution, mais n'en offre pas moins des perspectives intéressantes, permettant de mesurer aussi bien les points communs que les différences avec la *Lettre à Hérodote*.

On note d'abord l'emploi de la seconde personne du pluriel dans l'injonction d'Épicure à ses lecteurs de garder continûment en mémoire les éléments fondamentaux – supposons-nous – de la doctrine. Différence en ce que le livre du *Traité* s'adresse à tous les lecteurs quand la *Lettre* se donne fictivement pour seul destinataire le seul Hérodote ; mais différence toute relative en ce que, si l'adresse de la *Lettre* se veut plus pressante parce que personnelle, le

³⁸⁵ **1634 fr. 2** : hypothèse personnelle, suivant partiellement Laursen. Le fragment ayant visiblement été découpé sur le côté droit, nous justifions les lignes à partir de cette coupure afin d'établir le nombre moyen de caractères manquant de part et d'autre ; l. 4 : τῶι ποικίλωι : l'adjectif est substantivé dans le Livre XXV, [34.8 l. 3] Arrighetti ; πάλιν : nous substituons un π au τ du dessin, parce qu'aucun mot en -ταλι- ne semble appartenir au lexique d'Épicure et que πάλιν est employé dans un contexte voisin dans *Hdt* 73 l. 5, à propos de la perception temporelle des alternances du monde sensible (cf. le même passage du Livre XXV, [34.8 l. 6] Arrighetti) ; l. 5-9 : nous suivons Laursen quand il déduit συμματαλαμβάνω de συμματαδίδωμι, mais pas dans le choix de la troisième pers.. Partant de l'opposition μ[έν / δέ, nous distinguons deux propositions, et déduisons l'idée d'impossibilité (οἷ) [δυνάμενοι) de son contraire, celle de nécessité (ἀνα[γ]κα[ί]ον).

caractère injonctif apparaît bien présent à l'arrière-plan des deux formes choisies. La formule ἵνα συνέχητε ἐν τῇ μνήμῃ (extrait 2) rappelle celle de la *Lettre* (§ 36) : βαδιστέον μὲν οὖν καὶ ἐπ'ἐκεῖνα συνεχῶς ἐν τῇ μνήμῃ τὸ τοσοῦτο ποιητέον ἀφ' οὗ... Il y a donc bien ressemblance dans l'importance accordée à la mémorisation, mais cette ressemblance est en fait surprenante puisqu'il est tenu pour acquis de considérer que la mémoire dans la *Lettre* est liée à l'effort de concentration sur les éléments essentiels rassemblés dans le cadre d'un résumé, ce qui n'est pas censé être le cas ici. Pourtant, si l'on se rappelle aussi bien le début que la fin de la *Lettre* (§ 35 et 83), même les disciples maîtrisant la connaissance du particulier seront capables de la rapporter aux grandes lignes de la doctrine, le besoin dense de l'appréhension rassemblée l'emportant sur celui des appréhensions particulières. Un peu plus loin (extrait 12), le philosophe semble de même éprouver le besoin de « rappeler » (ἀπομ[νημονεύ]οντα) quelque chose en liaison avec des « préoccupations » (μελέταις). Or le verbe μελετάω se lit deux fois de suite au début de la *Lettre à Ménécée* (122-123) pour exprimer la nécessité absolue de se préoccuper de ce qui contribue au bonheur à tout âge. Cette notion de préoccupation, de soin, soin de l'âme peut-être, liée à l'activité de remémoration, en début d'ouvrage, indique un besoin que nous devons garder à l'esprit comme guide dans nos réflexions.

Tout ce que l'on peut dire des extraits 3 à 9, c'est qu'ils portent principalement sur les sensations, les phénomènes et les simulacres. À partir des extraits 10 et 11, le vocabulaire spécifique de l'âme apparaît distinctement : l'adjectif λε] <π>ομερές (« comportant des parties fines ») et la comparaison avec le feu, impliquée dans le rapprochement de l'âme avec un souffle même de chaleur (cf. *Hdt* 63 : λεπτομερές, λεπτομερεία, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι, θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι), qui dans la *Lettre à Hérodote*, a servi à définir les atomes de l'âme. Or la *Lettre à Hérodote* avait exposé d'abord les simulacres (§ 46-48), puis les sensations (§ 49-53) avant les considérations sur l'insensible atomique comme fondements du sensible (§ 54- 62) puis sur l'âme (§ 63 *sq.*).

Etant donné que les extraits qui viennent d'être évoqués appartiennent au début des écorces, on peut supposer que les théories des simulacres et de la sensation n'ont pas pu y être exposées dans le détail. Il est raisonnable de supposer qu'elles étaient plus longuement développées dans un livre précédent, et que le philosophe se contente de rappeler leur articulation avec celle de l'âme.

Dès lors, la définition de l'âme se précise (extrait 11) : elle est engendrée dans sa réalité corporelle (d'où le masculin ou le neutre -ΓΕΝ]ΝΩΜΕΝΟ[), donc étrangère à l'immortalité ; elle ne doit pas être comparée à du feu, mais en a l'aspect, par analogie (-μ]ἡ πῦρ ἀλλὰ[... -]ἔχουσα τὸ εἰκ[ός ... -]Ο τοῦ πυρός[ς) ; on peut aller jusqu'à proposer de comprendre qu'elle n'est pas susceptible d'être composée d'atomes divisibles, comparables à des éclats de bois fendu (σχ]ίζαι) – nouvelle analogie, rejetée comme celle du feu –, comme c'est le cas des natures (faut-il ici sous-entendre φύσει[ς ?) destructibles (φθ[άρται) dont on constate la dissolution (λυ[όμεναι) dans le monde sensible. Au rejet de ces analogies prises dans le monde sensible, Épicure semble en ajouter une autre, conçue selon un mode (κατ[ὰ τ]ρόπον) erroné : celui des destructions d'artefacts, issus de la τέχνη humaine. Si l'âme, en effet, est destructible comme le reste du corps, ses atomes ne le sont pas plus que les autres. L'allusion, sur une autre couche du fragment, aux « [corps] premiers » rappelle cette réalité physique originelle. En tout cas, de façon moins hasardeuse, on peut observer que l'extrait 12 comporte un autre mot relatif à l'âme, les « éléments répandus », si nous retenons la correction τὰ σπαρμένα, l. 4, tout comme la *Lettre à Hérodote* (§ 63) parlait de l'âme comme « corps [...] répandu (παρεσπαρμένον) dans tout l'agrégat » ; il peut aussi signifier que, une fois l'agrégat dissous, « l'âme se répand » (ἡ ψυχὴ διασπείρεται, *Hérodote* 65) et perd sa sensibilité.

Quoi qu'il en soit, il est dans la logique de la pensée d'Épicure de supposer que la théorie de l'âme matérielle répond à la « préoccupation » de fonder en vérité nos sensations, ce qui correspond à l'exigence de l'ataraxie dans notre rapport au monde des phénomènes qui nous entourent. D'autre part, le Livre XXV se concluant sur le fait d'avoir démontré la complémentarité des modes « pathologique » et « étiologique », la théorie de l'âme qui commence à s'énoncer ici répond peut-être à la nécessité de donner une *aitia* à nos *pathè*.

- *L'unité de l'âme et du reste du corps*

Il expose alors (extrait 14) l'unité essentielle de l'âme et du reste du corps. Loin de considérer l'âme comme l'élément pensant joint à un corps qui lui serait en dernière instance étranger, il souligne l'unité ([ἔ]νότητι) des deux dans cette formule dense et inédite selon laquelle chacun des deux a l'autre comme unique objet de pensée (μηθὲν ἢ [τὸ] ἕτερον νοεῖν τὴν [ψυχικὴν | καὶ τὴν λοιπὴν φύσιν) : non seulement la pensée n'est pas le privilège de l'âme, mais elle résulte de l'unité entre l'âme et « le reste de

la nature » (τ]ήν λοιπ{ι}ήν φύσιν) qu'elle forme avec le corps. En outre, c'est cette unité, et elle seule, qui crée le vivant (τὸ ζῶιον). Cette formulation originale appelle plusieurs commentaires.

Nous voudrions d'abord nous démarquer de l'analyse qu'en propose Attila Németh. Le fragment 419. 7 est le premier des deux seuls qu'il prenne en compte parmi les apoglyphes 419 et 1634. Les précédents sont considérés comme « *no comprehensible* », alors que ce fragment (qu'il désigne du nom de Fr. (a)) est mis en rapport avec des fragments se situant plus loin dans le Livre, tirés des *PHerc.* 1191, 697 et 1420-1056. Cette recontextualisation en aval peut, certes, se justifier par l'état des fragments antérieurs, mais ceux-ci nous ont livré suffisamment d'indices lexicaux, tels que λE] <πτ>ομερές (extrait 10) ou la comparaison avec le feu pour évoquer l'âme (extrait 11), pour que l'on puisse contester le choix de l'auteur de ne pas en tenir compte. La confrontation avec des fragments situés plus loin dans le livre efface en outre toute progression dans l'argumentation et donne l'impression que le philosophe se répète. A. Németh analyse des fragments postérieurs (à vrai dire, examinés antérieurement) pour interpréter le vocabulaire du fragment 419. 7 : les mots τήν [ψυχι]κήν καὶ τήν λοιπήν φύσιν ἐξ ἧς εἶναι εἰρήκαμεν sont ainsi traduits, semble-t-il, par « *which we said to consist of the rational and remaining nature* »³⁸⁶. Rien, pourtant, n'invite à trouver dans ce fragment la notion de « partie rationnelle » de l'âme, ni à considérer qu'une seule réalité est désignée par cette tournure, qui coordonne par καὶ deux groupes adjectivaux dotés de leurs déterminants propres : τήν...καὶ τήν...³⁸⁷ Nous ne la trouvons, en fait, pas davantage dans les autres extraits d'Épicure lui-même utilisés par l'auteur. Certes, on peut citer le paragraphe 66 de la *Lettre à Hérodote*, où les mots τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς et τὸ δὲ λογικόν sont employés. Mais ils se trouvent dans une longue scolie (qui occupe la plus grande partie du paragraphe) où le doxographe attribue à Épicure toute une série de considérations dont on ne retrouve aucun autre exemple dans ce qui nous reste des œuvres d'Épicure, et dont celle qui concerne

³⁸⁶ Plus généralement, c'est l'ensemble de la traduction du passage que nous nous expliquons mal : « ...*that the soul and the rest of nature make the living being, and which we said to consist of the rational and remaining nature –which is thought to be a unity – thinks nothing but the other...not in the eye...* ». Nous ne comprenons pas comment l'auteur peut accorder τὸ avec νοομένην, si c'est ainsi qu'il a procédé. Nous nous référons à la traduction de Laursen : « *that the soul and the rest of the nature create the living being (...) and that, being thought in unity, the [psychic] and the remaining nature, of which we have said it consists, think nothing but the other...not in the eye...* »

³⁸⁷ Voir M. Bizos, *Syntaxe grecque*, 6^{ème} éd. (1971), p. 11, h) : « On n'a souvent qu'un article pour deux mots étroitement unis par τε...καὶ ou simplement par καὶ. » Si l'article est répété, c'est que les deux adjectifs renvoient à deux noms différents, comme dans la traduction de Laursen.

les deux natures et localisations de l'âme est également attribuée par Aétius à Démocrite (Aétius, IV, 4, 6 = 68 A 105 DK) ; Aétius a lui-même puisé son information chez Théophraste : tout porte à penser que Diogène Laërce a utilisé une compilation sans chercher à vérifier ses sources³⁸⁸. Le « reste de la nature », au contraire, désigne explicitement le reste de l'agrégat dans la *Lettre à Hérodote* (§ 63-64). L'unité en question ne peut être que celle de l'âme et du reste de l'agrégat, et c'est bien ce que le critique affirme quelques lignes plus loin quand il veut expliciter le sens des fragments auxquels il attribue les numéros 3 (1056. 3. 3 = [34.15] Arr.) et 5 (1056. 4. 1 = [34. 16] Arr.) : ce serait par l'analogie entre un autre être vivant « semblable et non différent » et nous-mêmes que, pensant en lui l'unité entre corps et âme, le soi concevrait sa propre unité ; à l'aide du fragment (a), il explicite ainsi sa traduction du fragment 3, p. 13 : « *one can think about oneself by means of oneself, most likely through one's memory of a similar and non-different living being, whose bodily appearance as a living being is thought to be in a unity with this [i.e. the mind, resulting in a unity between body and soul]* ». Si nous avons bien compris, la pensée ne serait pas le produit de l'interaction d'une partie du corps, l'âme, avec le reste du corps, dans leur altérité réciproque – une conception encore très générale que les fragments suivants préciseront – mais ce serait la conscience, acquise par une perception visuelle (d'où l'emploi, selon Németh, de ὄφθαλμῶν à la fin du fragment³⁸⁹), de l'unité entre l'âme et le corps d'un être « semblable » à nous « et non-différent », qui nous ferait acquérir la conscience d'être nous-mêmes une telle unité. Pourquoi alors vouloir

³⁸⁸ Voir J. et M. Bollack, H. Wismann, *La lettre d'Épicure*, op. cit. p. 222-224. Observons d'autre part que les adjectifs λογικός et ἄλογος sont employés dans d'autres contextes : ἄλογος ([2. 81], [3. 87], [4. 135], [6. 62], [24. 46-47], [30. 34], [34. 31] (notre Livre XXV) l'est assez fréquemment, mais toujours dans un sens argumentatif, au sens d'un raisonnement dépourvu de raison, souvent d'une opinion, voire d'un comportement (SV 62) ; λογικός ne l'est qu'une fois, mis en rapport avec φαντασία, dans un fragment très mutilé ([38. 2] d'un livre qui devait porter sur la perception. Remarquons également que, dans les œuvres du philosophe retenues dans le catalogue (certes non exhaustif) de Diogène Laërce ne figure aucun ouvrage relatif à l'âme ; plus généralement, la physique d'Épicure pose les fondements de la connaissance du monde sans se lancer dans des considérations particulières : elle ne le fait, paradoxalement, que dans le cas des explications multiples (voir Bénatouil, 2003, 15-47). Enfin, si la notion de « partie rationnelle de l'âme » avait vraiment un sens aux yeux d'Épicure, on comprend mal qu'il n'y soit nulle part fait mention dans les derniers fragments du Livre XXV, les mieux conservés, où elle aurait dû jouer un rôle essentiel dans l'analyse de « ce qui relève de nous ». Curieusement, David Konstan (*A life worthy of the god*, 2008, p.7-8), qui fonde en grande partie son argumentation sur la distinction entre τὸ λογικόν, où il situe les émotions comme la peur ou la joie, et τὸ ἄλογον, dont il fait le siège des *pathè*, comme douleur et plaisir, se réfère sans réserve à la scolie de Diogène Laërce, tout en ajoutant : « *the term to logikon does not seem to occur elsewhere in Epicurean writings, at least according to the Glossarium Epicureum = Usener 1977.* » F. Verde (*Epicuro. Epistola a Erodoto*, op. cit. p. 194-196) souligne que la distinction entre parties rationnelle et irrationnelle caractérise l'exposé lucrétien, mais remarque que la scolie au paragraphe 66, qui l'attribue à Épicure, n'est pas incompatible avec la terminologie du philosophe. Pourtant, sa topographie méticuleuse des sièges des différentes affections ne nous paraît pas caractériser les analyses du philosophe, non seulement dans une *epitomè* comme la Lettre, mais même dans les fragments qui nous restent du traité *De la nature*.

³⁸⁹ Pour justifier cette analyse, A. Németh fait un rapprochement avec l'*Alcibiade Majeur*, (132-133C) où Platon place la conscience de soi dans le regard de l'autre : une bien gênante référence pour le matérialisme d'Épicure.

distinguer une partie irrationnelle et une partie rationnelle dans l'âme, et traduire ainsi τὴν [ψυχι]κὴν καὶ τὴν λοιπὴν φύσιν par « *the rational and remaining nature* » ? Sans doute parce que l'esprit (*mind*) serait l'activité rationnelle identifiant en nous, à travers l'expérience sensible extérieure à nous d'un être vivant, l'unité d'un corps et d'une âme. Au contraire de ce que dit la *Lettre à Hérodote*, le « reste » ne désignerait pas le corps comme « reste » de l'agrégat quand on en a mentalement distingué l'âme, mais l'élément rationnel, la « pensée ». L'esprit, au cœur de la conscience de soi, serait donc le produit mécanique d'une expérience sensible visuelle externe, qu'il transposerait sur sa propre expérience de soi comme unité d'un corps et d'une âme. L'âme ne serait plus une partie du corps, elle-même corporelle, mais objectivement distincte du corps. La conséquence, sans doute non voulue par A. Németh, serait logiquement de donner une nature incorporelle à l'âme, question que l'ouvrage n'aborde pas. Si nous identifions, au contraire, l'âme comme partie intégrante du reste du corps et entrant avec lui dans un jeu d'altérité qui reste à définir, nous n'avons plus à distinguer une partie rationnelle de l'âme d'une irrationnelle, et pouvons fonder le rapport entre les deux parties de l'agrégat comme la réalité pratique de la pensée. Nous ne raisonnons plus en théoriciens du corps, de l'âme, de la conscience, mais partons de cette activité pratique de la pensée qui postule ce rapport, le fonde et le légitime.

En effet, aucune référence directe au sensible n'a permis de construire cette démonstration : sans doute est-ce là ce qu'il faut entendre dans le curieux « pas selon l'œil », au sens de « pas selon la vue » (μὴ κατ'ὄφθαλ[μόν]), ce qui donne à penser que c'est la prolepse et l'appréhension rassemblée, le *tropos pathologikos*, et non la sensation, qui sont premières dans la canonique d'Épicure. Le vivant, dont il a été question dans l'extrait 6 (τοῦ ζώου), n'est pas l'objet extérieur de nos investigations, mais leur point de départ, leur corps même. La pensée pratique ne peut être que la pensée du vivant, le vivant qui se pense dans l'unité de l'âme et du « reste du corps », et comme produit de cette unité. Sans qu'on puisse en tirer une information assurée, c'est peut-être déjà ce qu'il fallait entendre dans l'extrait 6 par « vers une réalité unique » ([π]ρὸς ἓν τι). L'exigence encore indéterminée dans son objet d'une « certaine unité » du vivant s'actualise désormais en unité vivante de l'âme et du reste du corps, unité (ἐνοτήης) du vivant créée par le rapport de l'âme au reste du corps. Cela représente une rupture totale avec Aristote, qui considère également, certes, qu'il y a unité de l'âme et du corps, mais en tant que l'âme est l'entéléchie du corps, dans un rapport de la matière à la forme.

D'autre part, la pensée n'est pas l'apanage de l'âme – qui n'est pas incorporelle – mais se constitue dans le rapport d'altérité (τὸ ἕτερον) entre celle-ci et le reste du corps. La *Lettre à Hérodote* décrit très précisément ce rapport d'altérité, quand elle précise, au paragraphe 64, que, « le reste de l'agrégat ayant préparé pour l'âme la cause de la sensation » (τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν ἐκείνη τὴν αἰτίαν ταύτην), l'âme la lui restitue en tant qu'accident qualifié (τοιούτου τοῦ συμπτώματος). Cette brève assertion de la *Lettre* est considérée dans le Livre XXV comme problématique, et va faire l'objet d'une démonstration plus complète dont nous allons étudier le développement à partir de l'extrait suivant. Notre analyse rejoint celle de G. B. Kerferd qui, en 1971, alors que les *PHerc.* 1634, 419 et 459 n'avaient pas encore été identifiés comme appartenant au Livre XXV, récusait finalement, en s'appuyant sur la *Lettre à Hérodote*, les témoignages antiques concernant les quatre parties de l'âme, et soulignait à la fois l'unité de celle-ci et son activité commune avec le reste du corps pour produire la sensation : commentant le paragraphe 63 de la *Lettre à Hérodote*, et plus particulièrement le mot λεπτομέρεια, le critique affirme : « c'est de la relation de l'âme avec le corps qu'il est question, et non de la relation d'une partie de l'âme avec une autre »³⁹⁰.

L'extrait 15 fait état d'« accidents énoncés plus haut » (τοῖς προειρη[μένοις συμπτ]ώμασι) et coordonne à ces mots le groupe « et.....sensibles » (καὶ....αἰσθητοῖς). S. Laursen, qui lit ἐμπτώμασι au lieu de συμπτώμασι, déduit de la lacune qu'il faut compléter le second groupe par τοῖς ἄλλοις, ce qui donne : « *the aforementioned influxes and the other sensible things* ». On trouve bien ἔμπτωσις chez Épicure³⁹¹, mais jamais ἔμπτωμα. Au rebours, nous venons de voir qu'il n'est pas arbitraire, par le rapprochement avec la *Lettre à Hérodote*, de lire le mot συμπτώμασι. Dans ce cas, « tous les sensibles » ([πᾶσι τοῖς] αἰσθητοῖς), plutôt que « les autres sensibles » ([τοῖς ἄλλοις] αἰσθητοῖς : Laursen), sont ajoutés aux « accidents énoncés plus haut ». Le groupe « tous les sensibles » a une valeur généralisante par rapport aux accidents sensibles qualifiés par l'âme, ce qui n'implique pas de différence entre eux. En effet, le mot διαφορῶς,

³⁹⁰ G. B. Kerferd, « Epicurus' doctrine of the soul », *Phronesis*, 16 (1971), p. 80-96. Repris et traduit en français par Benjamin Coulon, Perrine Marthelot et Bernadette Vincent : « La doctrine de l'âme chez Épicure », dans *L'Épicurisme antique*, op. cit., p.255-281 (citation p. 277).

³⁹¹ Dans la *Lettre à Pythoclès*, § 102, pour désigner « l'expulsion » (Conche) ou « l'échappement » (Delattre) d'atomes de feu dans le phénomène des éclairs, et dans la *Sentence Vaticane* 24 pour désigner l'introduction de simulacres dans l'esprit lors des rêves.

« différence(s) », au génitif singulier ou à l'accusatif pluriel, placé juste avant le datif τοῖς...[συμπτ]ώμασι καὶ [πᾶσι τοῖς] αἰσθητοῖς, ne doit pas indiquer une différence entre « les accidents » et « tous les sensibles », car son complément n'est pas au datif. S'il y a différence, elle existe « pour les accidents... », à l'intérieur de leur groupe. On peut alors supposer que c'est l'âme qui, d'un accident sensible à l'autre, fixe les différences au fur et à mesure de leur identification. L'extrait 16 permet de cerner à quelles conditions les atomes de l'âme sont capables de faire cette différenciation : ils doivent eux-mêmes d'une part être les plus petits possible, tout en conservant entre eux une certaine différence de taille, qui reste impérativement indéterminable, comme l'indique le curieux adverbe aux deux suffixes d'indétermination ὀπηλικονπο[τοῦν]³⁹², renforcés un peu plus loin par ποτε, mais ils doivent aussi, d'autre part, respecter le principe proleptique de non-destruction dans le non-être énoncé dans l'introduction : « à moins que toute chose ne doive être détruite dans le non-être » (εἴπερ [μὴ πάντα εἰς] τὸ μὴ ὄν φθ[αρήσεται]). Le philosophe oppose alors « ce mode » d'analyse (οὗτος ὁ τρό[πος]) à des raisonnements « fondés sur une représentation » (κατὰ φαντα[σίαν]) qui, si l'on ajoute une négation, ne seraient pas une « belle » (καλῶς), ou bonne, façon de penser.

Une fois établie la conception d'atomes de l'âme différents les uns des autres, mais indivisibles par définition, et dont les parties ne seraient par conséquent distinguées que par l'esprit, la démonstration porte sur la répartition de ces atomes de l'âme dans le corps. L'extrait 17, trop lacunaire, comporte du moins le mot μέρων et fait allusion à une « nécessité » dans le raisonnement ([ε]ξ ἀνάγκης), peut-être pour permettre que soit « saisie » (ληφθέν) la production (γινέσθαι) de l'accident sensible. Tout cela reste évidemment très hypothétique, mais, au-delà de l'extrait 18, inutilisable, le 19, tel que R. Janko l'a restitué à la suite de Crönert, confirme et précise cette interprétation. Nous proposons ici de prolonger la transcription de Janko, en intégrant dans le texte ses propres hypothèses de l'apparat critique, en modifiant légèrement l'une d'elles. Cela donnerait :

| | |
|---|-----------------------------|
| 1 | οὐ λέγο]υσι δεινὸν [εἶ ἐχ- |
| 2 | εἶ τῆ]ν αἴσθησιν [δια τῆν` |
| 3 | ἀνάδοσ]ιν τῶν το[ῦδε τοῦ |
| 4 | σώμ]ατος μέρ<ω>[ν τοῖς αἰσ- |
| 5 | θητηρι]οις καὶ τὰ α]ἴσθη |
| 6 | τήρια ἤδ]η διαδίδω[σι |

³⁹² Un *hapax*, si l'on s'en tient à la restitution de Laursen.

7 τὴν αἴσθησιν, ὥστε τ[αυ-
 8 τα.....ἀ]φορίσαι, ὅτι [...
 9α]υτα μάλιστ[α..
 10]ς ἕτερ'εἰτ[.....
 11] διέδωκε τ[.....
 12]η ἀλλ'αυ[

...on dit qu'il n'est pas étonnant
 que [le reste de l'agrégat] ait
 la sensation par la diffusion
 des parties de ce corps [= l'âme]
 aux organes des sens,
 et que les organes des sens
 distribuent à ce moment la sensation,
 de sorte que...
 délimiter, que...
 surtout [ces choses-là / de telles ch. /les mêmes
 ch.]...autre(s)...
 elle a /ont distribué
 mais...

L'étonnement dont il est question serait rejeté au sens de « il n'est pas étonnant que », car l'épicurisme tend à réduire au connu les sujets d'étonnement conçus par l'opinion fausse. La tournure impersonnelle « on dit qu'il n'est pas étonnant » surprend car habituellement Épicure emploie la première personne du pluriel. En supprimant la négation dans la restitution, on peut lire : « ils disent » ou « à ceux qui disent qu'il est étonnant... » : dans ce cas le philosophe se livre à une réfutation des théories de l'âme immatérielle distincte du corps.

Il s'agit donc de désigner l'âme comme un corps. Ce serait à la source de l'étonnement du non-épicurien, nourri, par exemple, de la définition aristotélicienne de l'âme comme entéléchie du corps, mais cela n'a pas de quoi nous surprendre, si nous nous souvenons que la *Lettre à Hérodote* a commencé en ces termes précis la définition de l'âme (§ 63) : ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές,... Cette âme produit la sensation par la « diffusion » de ses parties ([ἀνάδοσι]ν) aux organes des sens. Le mot se lit dans un autre fragment (21), mais, synonyme de διάδοσις (extrait 19), substantif correspondant à διαδίδωμι, que l'on rencontre deux fois dans notre fragment, il pourrait aussi bien se traduire par « distribution ». C'est par cette diffusion de l'âme dans les parties sensibles du corps que le reste de l'agrégat « a la sensation » ([ἔχει τῆ]ν αἴσθησιν : comparer avec *Hérodote* 64.5). En retour, les organes des sens « redistribuent au même moment » ([ἦδ]η διάδιδωσι) à l'âme cette sensation telle qu'elle la leur « a distribuée » (διέδωκε). La simultanéité nous fait penser au

ἄμα νοήματι du paragraphe 48 de la *Lettre*, s’agissant de la production des simulacres³⁹³ : dans les deux cas, la perception n’est pas décrite comme un processus passif, mais comme une activité de l’esprit, ici conjointe à celle du corps. La simultanéité de cette *diadosis* dans les deux directions, de cet échange, se lit dans la combinaison du présent (διαδίδω[σι]) et de l’aoriste (διέδωκε), le changement de temps servant à distinguer pour l’esprit ce que la sensation produit en même temps. Cela explique sans doute la fin du passage, très lacunaire, mais comportant des mots importants : ὥστε suivi de l’infinitif [ἄ]φορίσαι, « de façon à délimiter », traduit plus une finalité qu’une conséquence, finalité que se donne le vivant que nous sommes dans son activité sensible. Cette délimitation, qui est aussi une définition, nous donne la certitude de la vérité de la perception, et le mot « surtout » concentrerait cette exigence sur l’identité des objets perçus, comme l’indique peut-être le fragment -υτα, issu, d’après R. Janko, de τὰ αὐτά (« les mêmes »), τοιαῦτα (« tels ») ou ταῦτα (« ceux-ci ») : les deux premières hypothèses de traduction souligneraient cette identité.

S’ils ne sont pas identiques aux termes de la *Lettre*, les mots de ce passage lui sont très proches : la *Lettre* dit que le reste de l’agrégat préparait (παρασκευάσαν, § 64.3, παρεσκεύαζεν, § 64.7) la cause de la sensation ; qu’il a pris part à l’accident sensible (σύμπτωμα αἰσθητικόν, § 64.9) auprès de l’âme ; que celle-ci, « accomplissant immédiatement (εὐθύς), en vertu de son mouvement, cet accident qu’est la faculté sensible, lui renvoyait (ἀπεδίδου, § 64.9) à lui aussi cet accident »³⁹⁴. On note enfin l’importance du mot ἑτέρω /ἕτερ’, aussi bien dans la *Lettre* (§ 64, 7), où il figure au neutre pour désigner le reste de l’agrégat, que dans le présent extrait (peut-être au neutre pluriel). Le rapport d’altérité au sein de cet échange entre l’âme et le reste de l’agrégat montre clairement désormais en quoi consiste « l’unité de l’âme et du reste de la nature » (qu’il faut ici entendre comme nature du corps) dont parlait l’extrait 14 : chacun avait « l’autre pour son objet » et c’était ce qui définissait la pensée.

- *Les accidents*

Cette unité vivante de l’âme et du reste du corps permet donc de penser l’accident sensible, et la suite du texte va envisager cet accident sensible à la fois dans son unité en le

³⁹³ Voir *supra* p. 56 ; l’expression est aussi employée pour qualifier le mouvement des atomes dans le vide, dont nous proposons une analyse différente, p. 51-53.

³⁹⁴ Trad. Delattre.

nommant conventionnellement, comme le donne peut-être à penser la tournure « comme nous avons coutume de les nommer » (extrait 22) – on ne peut pas affirmer qu’il s’agisse des accidents sensibles, mais on ne peut pas davantage l’exclure –, et dans la distinction des éléments qui le composent (extrait 23) : l’accident sensible et ce dont il est l’accident. En effet, à condition de « raisonner de la façon qu’il faut » (συλλογίζεσθαι ὄν [δέϊ τρό]πον), on ne peut ni faire de l’accident et de ce dont il est accident « une réalité unique » à part entière, au contraire de la propriété et de ce dont il est la propriété (ὡς τὸ συμβεβηκ[ὸς κ]αὶ ᾧ συμβέβηκ[ε]), ni une réalité autre, « comme ce qui s’introduit en provenance d’une certaine distance ». Partant sans doute du fait que ces lignes prennent le contrepied de la relation entre la propriété et le corps dont elle est la propriété telle que l’expose la *Lettre* aux paragraphes 68-69, S. Laursen pense que le philosophe évoque les ἀπογεγεννημένα. Pourtant, ceux-ci ne font leur apparition que plus loin dans le livre, tandis que les extraits suivants (24-25) traitent, comme nous le verrons, des accidents. Pour nous y retrouver, suivons le mouvement complexe de la *Lettre* : elle définit d’abord les propriétés comme n’existant pas par elles-mêmes sans pour autant n’avoir aucune réalité, et comme n’étant pas absolument distinctes des corps, sans pour autant en être des parties. Le besoin de l’absence de trouble, ajouterions-nous, formule une telle exigence sous son aspect contradictoire et justifie le fait qu’il faille penser (δοξαστέον, § 68.9) que le corps dans son ensemble (τὸ ὅλον σῶμα καθόλου) tire durablement de ces propriétés sa nature propre sans pour autant être considéré comme un assemblage de parties ; c’est le rôle des ἐπιβολαί de penser les propriétés, tandis que l’agrégat (τοῦ ἀθρόου) a reçu le nom de σῶμα (κατηγορίαν εἰληφότος : se rappeler προσ[α]γορεύεσθα[ι] dans le fragment précédent) en tant qu’il est considéré dans son unité avec ses propriétés par une ἀθρόα ἔννοια. On voit alors que les propriétés sont dans la *Lettre* définies de la même façon que le sont, dans le livre, les accidents, précisément par opposition aux propriétés. Épicure se contredit-il entre ces deux ouvrages, ou faut-il, comme S. Laursen, supposer que le passage ne définit pas les accidents, mais les ἀπογεγεννημένα ? Ni l’un, ni l’autre. A la fin de son raisonnement sur les propriétés, le philosophe recourait à la prolepse (dont l’ἔννοια est synonyme) du corps comme unité de l’agrégat et de ses propriétés durables. Et quand il en vient aux accidents (συμπτώματα, § 70-71), il procède désormais, avec décalage, au même type de raisonnement : l’accident n’est ni durablement joint au corps (unité de l’agrégat et des propriétés), ni doté d’une nature propre. La *Lettre* le dit en ces termes (§

71.9) : « ...ni comme ayant par elle-même l'ordonnance d'une nature : (οὐδ'αὖ φύσεως καθ'ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα), tandis que l'extrait 23 l'énonce ainsi : « ni une autre [chose], comme ce qui s'introduit en provenant d'une certaine distance » : οὐτ[ε ἔτε]ρον ὡς τὸ ἀπό τινος δι]αστήματος [ἐπεισερχό]μενον. Si l'on met en rapport ces deux périphrases, celle de la *Lettre* et celle de l'extrait, il semble bien que cette possibilité rejetée soit les simulacres s'introduisant « en provenance d'une certaine distance » et suivant un ordre de succession (τάγμα)³⁹⁵. Si tel est le cas, cela exclut toute analyse faisant de la perception un rapport passif de pénétration des simulacres jusqu'à nos sens ou notre esprit. Ou plus exactement, car il y a bien un tel phénomène d'introduction des simulacres en nous, l'acte perceptif ne consiste pas en cette introduction, mais en l'unification, par l'unité vivante de l'âme et du reste du corps, de l'accident et du corps dont il est l'accident. Car c'est bien, dans le cas de l'accident, non plus une *epibolè*, mais la sensation elle-même (αὐτὴ ἡ αἴσθησις : § 71.10) qui lui confère sa particularité (τὴν ἰδιότητα ποιεῖ : § 71.10-11). Avec l'accident, on entre dans la réalité sensible à proprement parler, alors qu'avec la propriété on reste encore partiellement dans une appréhension globale (καθόλου) de la réalité telle que le *tropos pathologikos* l'a définie. C'est, en d'autres termes, ce que nous avons voulu montrer dans la première partie de ce travail³⁹⁶, et c'est ce qu'affirme notre passage : il s'agit bien ici d'opposer les accidents à l'unité pensée des propriétés et de l'agrégat. A leur tour, mais avec décalage, les accidents font l'objet du même type de raisonnement que les propriétés, avec dépassement d'une contradiction logique. On peut observer, à moins qu'il ne manque un nombre important de lignes entre ces fragments, que le philosophe a moins développé que dans la *Lettre* la réflexion sur les propriétés : ce qui l'intéresse ici est d'en venir au plus vite aux accidents. C'est en effet à partir de cette notion d'accidents (et – nous rejoignons Laursen sur ce point – les ἀπογεγεννημένα en dérivent) que l'on s'apprête à entrer dans le *tropos aitiologikos*, donc dans la problématique où s'intègre la question de l'action humaine.

Les choses sont plus délicates quand on lit la fin de l'extrait, très lacunaire. Le philosophe ne s'est pas contenté d'opposer les accidents aux propriétés, mais se livre à deux autres distinctions, qu'on a de la peine à identifier. La première est impossible à cerner, aucun

³⁹⁵ Concernant le mouvement des simulacres, la *Lettre* dit qu'il préserve la τάξις (§ 48.4) des atomes dans le corps émetteur ; quant à l'espace parcouru, si le mot de διάστημα n'y figure pas, on sait avec quelle insistance les paragraphes 46-47 s'attachent à cette question avec les mots de κενόν, μήκος et τόπος.

³⁹⁶ Voir *supra*, p. 103-104.

nom complet ne l'exprimant ; la seconde comporte sans doute le nom φαντασία, dont on ne peut préciser ni le cas ni le nombre. Or la « représentation », φαντασία, figure au paragraphe 50 de la *Lettre*, non pas comme produit mécanique de l'arrivée des simulacres, mais comme le fait d'une *epibolè* de la *dianoia* ou d'un organe des sens (ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις et désigne la « forme » (μορφή) du solide : on est très près, à ce moment encore intuitif de la *Lettre*, celui du *tropos pathologikos*, du processus perceptif que nous avons étudié plus haut, qui fait interagir les organes des sens et la pensée, et de la définition qui sera donnée de la perception des propriétés aux paragraphes 69-70. Quelle est alors la différence avec la définition des propriétés, et pourquoi cette nouvelle série de rejets par οὔτε...οὔτε... (« ni...ni... ») ? Il semblerait que la « forme » soit une notion plus large, englobant aussi bien les propriétés que les accidents, dans la perception sensible totale et non analysée du solide. On s'éloignerait ainsi, dans notre fragment, de rejet en rejet, de la réalité sensible perçue par le mode pathologique, pour mieux pouvoir passer au mode étiologique : on rejette d'abord la notion la plus proche, celle de « propriété », puis la plus éloignée, celle de « forme ».

L'extrait 24 nous livre peu d'informations, mais au moins quelques indices fiables : le mot « changements », μεταβολαῖς, rarement employé par Épicure, soit pour exclure le changement des propriétés de l'atome (*Hérodote* 54), soit, sous la forme du verbe μεταβάλλω, pour en faire la marque des qualités (ποιότητες) susceptibles de disparaître du corps tout entier (ἐξ ὅλου τοῦ σώματος ἀπολλύμεναι : *Hérodote* 55) définit précisément les accidents du fragment précédent. On note également l'emploi du verbe συνορᾶν, qu'on retrouvera plus loin, et dont le philosophe fait usage quand il s'agit de rassembler en une perception unique des sens ou de l'esprit une réalité composite. On conçoit aisément qu'il puisse s'agir de retrouver la forme totale de cette réalité, μορφή, en percevant ou pensant simultanément son σχῆμα (*Hérodote* 55.2) – c'est-à-dire l'unité somatique de l'agrégat et des propriétés permanentes – et ses ποιοτήτες, accidentelles, dans l'appréhension de ce qui « apparaît », ce qu'exprime peut-être φανῆναι au début de l'extrait.

Nous avons longuement justifié la restitution de l'extrait 25 dans notre note de bas de page en nous appuyant sur les paragraphes 69-70 de la *Lettre à Hérodote*, qui présentent des ressemblances lexicales frappantes ; il corrobore l'analyse qui précède : alors qu'on ne peut « scinder » les propriétés des agrégats dont elles sont durablement et nécessairement

constitutives, ou peut le faire des accidents, car les accidents sont susceptibles d'être ajoutés ou retranchés. A la ligne 7, du fragment, nous proposons de lire « éléments » ([ὄγ]κων) comme la moins mauvaise solution, en nous rapportant à la *Lettre* (§ 69. 5) : celle-ci utilise l'analogie des « éléments » dont « l'assemblage » (d'après συμπεφορημένον, (69. 4-5), portant sur σῶμα, (69. 3) modifie en plus grand ou en plus petit la taille des corps, pour dire que si la propriété s'attache au corps, ce n'est pas comme la partie d'un assemblage – partie qui serait donc séparable. Si les accidents ne sont « pas nécessairement » liés « de façon durable » au corps, ce n'est pas en tant qu'éléments d'un assemblage, mais, nous dit la *Lettre*, en fonction de la modalité sensible qui les appréhende (§ 71. 10). C'est pourquoi le philosophe précise que la comparaison entre ces deux formes de non-accompagnement ne peut se faire qu'« à condition » ([ἐφ'ὧ]) de se référer à « un certain usage », « ἐ»»θισμῶ τῷ, de la différence entre « éléments » et « accidents » : les accidents ne sont pas à proprement parler scindés des corps. Pour la deuxième fois dans le passage Épicure fait état de la nécessité de recourir à des usages de langue pour désigner des réalités qui se pensent distinctement et se perçoivent dans l'unité.

- *La perception temporelle de la succession des accidents*

Plusieurs indices lexicaux nous donnent à penser que l'extrait 27, mis en rapport avec les paragraphes 72 et 73 de la *Lettre*, concerne le temps, même si le mot ne figure pas ici : ce sont les mots πάλιν αἱ [κινήσεις κα]ὶ αἱ στάσεις (« de nouveau les mouvements et les repos ») et ὑπαρχον (existant). Sans être exclusivement réservés à l'expression du temps, ces mots font sens par leur voisinage : concentrés sur trois lignes ici, ils se répartissent sur neuf lignes dans la *Lettre*. La fin de mot -]ΟΝΟΥ, ligne 6, peut être le génitif χρόνου (« du temps ») ou μόνου (« du seul »). Avec davantage de réserve, nous pouvons voir dans ΣΥΝΕ- (l. 6) une forme d'imparfait du verbe συμπλέκω, employé à deux reprises, mais au présent, dans ce passage précis de la *Lettre* (§ 72.10 et 73.2). Si l'on s'en tient à l'extrait le plus fiable du fragment, πάλιν αἱ [κινήσεις κα]ὶ αἱ στάσεις (« de nouveau les mouvements et les repos »), la *Lettre* présente la prise de conscience du temps en un *epilogismos* (72.10, 73.1) par le retour (πάλιν) sur les accidents sensibles (« jour et nuit », et leurs « fractions » – καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν -), sur les « affections et absences d'affection » (ἀπαθείαις : à rapprocher de -]ΕΙΑ, l. 8 du fragment ?) et enfin sur les « phases de mouvement et de repos ». Il s'agit à chaque fois d'embrasser (συμπλέκομεν) en les ayant

simultanément présents à l'esprit (ἐννοοῦντες) ces divers types d'alternance auxquels le mot « temps » est sous-jacent (διαλέκτ[αις]...ὑπαρχούσαις...χρηστέον) en un accident unique (τῷ ἰδιώματι τούτῳ.../ τὸ ἴδιον.../ ἴδιόν τι σύμπτωμα).

Les trois extraits qui suivent (28, 29 et 30) semblent n'avoir aucun rapport avec ce rappel de la notion de temps. Leur ordre de succession, pourtant, respecte l'alternance des *PHerc.* 1634 et 419 dont nous avons émis l'hypothèse dans l'assemblage des fragments, et qui s'est vérifiée jusqu'à ce point. Il faut donc aller au-delà d'une première impression, et supposer une transition assez rapide, mais sans rupture complète avec ce qui précède. Notons d'abord que la notion de temps a été peu développée, sans doute parce qu'elle était simplement rappelée afin de permettre au raisonnement de franchir un nouveau pas. Cette hypothèse n'a rien de surprenant, car on se doute qu'arrivé au Livre XXV Épicure n'avait plus à exposer des thèses fondamentales, dont celle du temps. D'autre part, l'emploi de la première personne du pluriel, bien attestée, sinon dans les trois suivants (si notre proposition de reconstitution de l'extrait 30 est correcte), du moins de façon quasi certaine dans les deux premiers, corrobore l'hypothèse de leur alternance, donc également de l'unité qu'ils forment avec l'extrait 27, consacré au temps. Enfin, l'emploi de πάλιν dans l'extrait 30 nous interroge sur la possibilité de le rapprocher de l'autre occurrence évoquée plus haut. L'extrait 27 se terminait, en l'absence de tout contexte, par les références isolées au « même » (ταὐτό) et à « un autre » (ἄλλον), l'un au neutre, l'autre au masculin, ne renvoyant donc pas à un même nom ; mais, d'une façon ou d'une autre, l'identité et l'altérité ont été convoquées dans le cadre d'une argumentation dans laquelle le rappel de la notion de temps jouait le rôle d'argument, et non pas d'objet de la démonstration. Les dichotomies de l'extrait 28 (« d'un côté...mais aussi, d'un autre côté, ceux-ci...ceux-là ») et la notion de « bigarrure » ([ἐν τῷ ποικίλῳ]) du 30, tout comme le triple emploi de μέρος (« partie ») dans les 29 et 30, donnent à penser que la référence au temps avait surtout pour but de poser la nécessaire distinction des accidents sensibles dans leur succession temporelle. Ne pas faire intervenir le temps ne permettrait pas de concevoir les changements dans l'unité de l'agrégat et de nommer (λέγομεν : 28, l. 3 et 7 ; [ὄνο]μάζειν : 30, l. 3) aussi bien les rapports de cause ([αἴ]τιον : 28, l. 2) que les différentes parties (μέρος : 29, l. 7 et 30, l. 7) affectées ou distinguées par les changements, ce qui conduirait à une « bigarrure » stérile.

Si l'on tente, à partir de ces indices, de reconstruire le raisonnement, la possibilité de prendre en compte le temps est essentielle pour appréhender les enchaînements des causes dans la production de réalités sensibles stables (συστάσεις, extrait 28). Nous évaluons le plus ou moins grand degré de causalité : « d'un côté nous [les] disons être plutôt la cause de telles choses, mais aussi, d'un autre côté, moins [la cause] de telles autres » ; « [les] », que nous ajoutons, ne peut pas reprendre, à notre avis, « les hommes », même si, plus loin dans le manuscrit, il s'agira d'aborder la question de leur responsabilité, car à aucun moment dans les nombreuses occurrences de la notion de « cause » (αἰτία plutôt que αἴτιον) le mot n'est attribut de « hommes ». « Les » (repris aussi bien par le neutre pluriel ταυτί que par le neutre singulier τοῦτο) désigne plutôt les accidents que notre esprit perçoit dans l'opération sensible conjointe de l'âme et du reste du corps ; ces accidents ont une plus ou moins grande aptitude à constituer une réalité sensible stable, c'est-à-dire perceptible malgré les changements qui l'affectent dans le temps. Cette σύστασις, promise à de longs développements plus loin dans le livre, comme « constitution » de l'individu lui-même, ne nous semble pas encore prendre ce sens ici, malgré le voisinage du mot [ἄνθρ]ώπους : sans doute ce dernier mot à l'accusatif est-il précédé de la préposition κατὰ, au sens de « selon les hommes »³⁹⁷. Mais, d'accord avec Attila Németh sur ce point, nous pensons que c'est dans sa capacité à appréhender le monde extérieur que l'homme fait l'expérience de soi comme constitution et s'appréhende sur le mode étiologique. Dans cette dimension nouvelle, pleine et entière, que prend l'analyse des accidents permise par la conception épicurienne du temps, nous passons progressivement au mode étiologique. Le dernier extrait (30) que nous réservons à cette partie sur les accidents invite, si notre restitution est juste, à un double mouvement : il s'agit de « prendre en partage (συμμεταλαμβάνειν) selon la partie ([κατὰ τ]ὸ μέρος) » et de « donner chaque partie (κα]θ'ἑν ἔκ<κ>αστον μέρος) en partage (συμμεταδίδοναι) à tout le reste (τοῖς λοιποῖς)]. » Ces mots sont moins déconcertants si nous les mettons en rapport avec les considérations antérieures sur le rapport de l'âme au reste du corps. En effet, la notion d'échange entre ces deux éléments constitutifs du vivant employait déjà deux verbes proches, μεταλαμβάνειν et ἀποδίδοναι, aux paragraphes 64, 3 et 64, 8 de la *Lettre*. Le préfixe σὺν- était lui-même omniprésent dans ce passage décrivant la relation étroite de complémentarité de l'âme et du reste du corps dans le processus sensible :

³⁹⁷ Cf. *M.C.* 13 et *De la nature* [34.19] Arr. pour l'emploi avec κατὰ ; l'accusatif pluriel se trouve employé avec πρὸς dans *Hdt* 83 et avec ὑπέρ dans [34.19] Arr. : ce sont les seuls exemples chez le philosophe.

συγγεγεννημένῳ, συντελεσθείσης, συμπάθειαν, ξυναπόληται, συντείνον, συστήματι (64, 7-66, 2). Dans cette étroite complémentarité, le reste de l'agrégat corporel, comme réceptacle ayant préparé pour l'âme (παρασκευάσαν ἐκείνη) la perception, « a lui aussi reçu cette cause d'un tel accident » (τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος) auprès de l'âme (παρ' ἐκείνης), et en même temps (ἅμα / εὐθύς) l'âme « préparait (παρεσκεύαζεν) l'accident sensible (σύμπτωμα αἰσθητικόν) pour le reste de l'agrégat et le lui rendait (ἀπεδίδου) (§ 64). Il semble que le même processus se reproduise ici, à un stade ultérieur, celui qui ne se réalise plus dans la simultanéité entre les deux éléments contribuant à l'accident sensible, mais après coup, alors que la temporalité de l'accident sensible a été désormais perçue par le fait que l'on est revenu (πάλιν) nécessairement ([ἐστίν] ἀνα[γ]καίον) sur cet accident pour l'appréhender pleinement, dans sa relation distributive de partie ([κατὰ τ]ὸ μέρος / κα]θ' ἕν ἕκαστον μέρος) aux autres accidents affectant le reste (τοῖς ...λο[ιποῖς]) du corps, afin de dépasser toute confusion menaçant de faire considérer l'agrégat accompagné de ses propriétés et de ses accidents « dans la bigarrure » ([ἐν τῷ ποικίλῳ]) : le but est de pouvoir le nommer comme tel (ἐκείνο [ὄνο]μάζειν τόδ[ε]).

Dès lors que l'on raisonne en termes d'activité pratique de la prolepse et que celle-ci, procédant par analyses et synthèses successives (sur le plan logique, et non pas temporel), nous fait distinguer l'agrégat de ses propriétés, puis le corps, unité de l'agrégat et des propriétés, d'avec ses accidents, et enfin unifier dans leur réalité temporelle l'agrégat, ses propriétés et accidents en un seul corps perçu, la perception n'est concevable que comme le fruit de l'activité pratique pensée conjointement par l'âme et le reste du corps. Il ne s'agit donc plus de se demander comment nous passons d'un plan atomique, corporel, mécanique et inconscient à l'activité consciente, responsable et volontaire de l'âme, ou comment nous passons de la perception à l'action, ni, par conséquent, d'hésiter entre une thèse réductionniste et une thèse émergentiste. Tout est, d'emblée, activité pratique.

2.3. Les *apogegennèmena* et les problèmes épistémologiques soulevés

2.3.1. Les *apogegennèmena*

Extraits 31 à 41

L'alternance que nous proposons pour les extraits qui suivent (31 à 41) ne prétend pas être rigoureuse. Les deux derniers fragments des *PHerc.* 419 et 1634 se suivent, comme précédemment, selon l'alternance des demi-écorces. Mais il manque à chaque fois l'équivalent de plus de la moitié d'une colonne, et rien n'empêche de considérer que le contenu de la première écorce du *PHerc.* 454, même s'il ne provient pas du même rouleau, puisse coïncider au moins partiellement avec cet espace libre. La même observation reste valable quand le *PHerc.* 697 vient à la suite de ses écorces : rappelons que l'enchaînement se fait sans doute sans interruption, comme le donne à penser la reprise lexicale du thème de l'engendrement. Ensuite, nous avons voulu tenir compte de ce que les fragments du *Pherc.* 454 sont des demi-écorces supérieures et que, selon Aurora Corti, il faut supposer entre deux colonnes de ces fragments l'équivalent d'une à deux colonnes (d'où sa double numérotation).

| 31- 419 fr. 1 ³⁹⁸ | | |
|------------------------------|-----------------------------------|---|
| 3 | -[τ]οῖς τοιούτο[ις] | à de tels... |
| 4 | -[ελ]εγχο[ς /-ω] | [réfutation / réfuter]... |
| 5 | -[ε]ν περιλε[ίπομαι /-ιμμα] | [être de reste /résidu] <i>ou</i> compréhension |
| 6 | -]ς διανόημ[α] | (?)...pensée discursive... |
| 7 | -]δη ἀναλογ[ος /-ία /-ίζομαι ...] | [analogue, analogie, faire une analogie...] |
| 9 | -]σὺα δοξ[α /-άζω] | [opinion /opiner]... |
| 10 | -].προσάπ[τω] | [attribuer, faire dépendre de]... |
| 11 | -]το ἄλλου[| d'autre... |
| 13 | -[ᾗ]λλος | autre... |

³⁹⁸419 fr. 1 : l. 4, 5, 9 et 10 : hypothèse personnelle ; l. 5 : on attend un composé de λαμβάνω, fréquent chez Épicure, mais la lettre suivant le λ devrait alors être un η (pour περίληψις par exemple), ce qui n'est visiblement pas le cas. Cependant, le verbe περιλείπομαι ou son substantif περίλειμμα n'offrent pas un sens satisfaisant dans le passage. On supposera donc une faute du scribe.

| | |
|--|---|
| <p>32- 454 col. 3 (4 Corti)³⁹⁹</p> <p>1 ὄθεν ταῖς μὲν βελόνα[ις ἀνα]- 2 πτόμενοι κατὰ μικρ[ὸν και] 3 τῶν ζώων πολλοῖς καὶ πέ[ραν] 4 παρ'άλληλα κειμένοις [πως] 5 [σ]ώμασιν, την.περε..[... 6 .]ω ποιον ω. δυναμ[..</p> | <p>...à cause de quoi, en nous attachant de proche en proche à [l'exemple des] orphies, de beaucoup d'êtres vivants et de corps étendus de quelque façon côte à côte les uns contre les autres, nous pouvons...</p> |
| <p>33- 1634 fr. 1</p> <p>1 -]πείσεσθαι ρ[2 -]ονοντο τῆς [οὔ- 3 τως] ἀπογεγεννη<μ>[έ- 4 νης] ἐνόητος ἐκ τ[ῶν 5 κα]τὰ μέρος. * ἐπεὶ [δὲ 6 καθ]όλου δήπουθ[εν ἐρ- 7 ρήθ]η πάθη ἢ δι'ἐν μ[όρι- 8 ον ἢ κα]τὰ τὸ ἀθρόον [σῶμα 9 -].[3/4]ενον.[</p> | <p>devoir être convaincu (?)... de l'unité ainsi engendrée à partir des éléments particuliers. Et puisque, en général, sans doute, les affections ont été dites [se produire] soit du fait d'une seule partie, soit dans le corps agrégé,...</p> |

³⁹⁹**454 col. 3 (4 Corti)** : P, N, Corti. l. 3-6 : Corti ; l. 1-2 : [ἀνα]- πτόμενοι pose problème : le début du mot dépasse la place disponible en fin de ligne 1 sur le papyrus et sur l'apographe (et il dépasse aussi le nombre de caractères : 23 – mais les lignes voisines dépassent les 20 –) ; d'après Corti, ce composé de ἄπτω peut, d'après le *LSJ*, se construire au moyen avec le datif ; mais cette construction est rare et tardive en prose classique (*Bailly* : un exemple chez Euripide, au sens figuré qui nous intéresse ici) : on trouve plus facilement ἐπί + datif ; mais c'est la seule possibilité crédible pour le passage, et nous nous y rallions ; l. 3 : Corti : πε[ρας]. L'auteur propose également une transcription des lignes 7 à 10, mais ne peut restituer que quatre lettres ; elle suppose plus de 10 lignes à la suite.

| | |
|--|---|
| 34- 697 corn. 1 ([34. 1], fr. 2 I Arr.)⁴⁰⁰ | |
| 1 τοις τε[| |
| 2 ... | |
| 3 ἄ]τόμων λ[| ...des atomes |
| 4 το]υ γεγεννημένου] | de ce qui est engendré... |
| 5 -]ν δὲ τοῦτ[ο] | mais cela... |
| 6 [ο]ὔτως ἀπογ[εννάω...] | [étant /est] ainsi engendré... <i>ou</i> [engendrer/-ant] |
| 7 [ο]ὐκέτι αἴτιο[ν...] | ne...plus [être ?] la cause... |
| 8 -]ηι δὲ τῶν ν[| ... |
| 9 -]ων ἐξεδρα[μον.../ σα...]ου ἐξ ἔδρα[ς] | [s'enfuir en courant / jaillir/ accomplir/ hors de place ?] |
| 10 -].[τω[...]παρε[| ... |
| 11 -]ον[...]κειν[έω /- ησις] | [mouvoir / mouvement] <i>mais aussi</i> [celui-ci] (?) |
| 12 -].[π[| ... |
| 13 -]ο[.] | ... |
| 14 -[ἀπογεγ]νν[ῆμεν...] (?) | [engendrer /έ(e)] (?) |

| | |
|---|---------------------------------------|
| 35- 454 col. 5 (7 Corti)⁴⁰¹ | |
| 1] τι ἀπτόμενα ἤδη | étant désormais attachés en quelque |
| 2 [ἀποδ]ίδωσιν τήν [αἴσ]θη- | sorte, ils restituent la sensation... |
| 3 [σιν] . εδη, οὔτως, ἵνα φο- | ainsi, afin que... |
| 4(.)] τηλικαῦτα μα- | si grands... |
| 5] περισεσ[... | |
| 6]κετην[. (.) | |

⁴⁰⁰**697 corn. 1 ([34. 1], fr. 2 I Arr.)** : A noter que le dessin d'Oxford (*O*), dû à G. Casanova, est plus proche des indications de MSI que les dessins napolitains (*N*) de F. Celentano, suivi le plus souvent par Arrighetti. l. 1 : ροις : *O*, τροις ἴκα[ν] : *N*, Arr. ; l. 2 :]. ασε κατ[ἄ] : *N*, Arrighetti ; l. 3 : υ *O*, *N*, Arrighetti ; l. 8 : [τ]ῆι : Arrighetti ; l. 9 : ἐξεδρα[σ] : Arrighetti ; nous proposons une forme d'aoriste, soit de ἐκδιδράσκω, soit de ἐκτρέχω : l'expression du mouvement est présente dans le passage ; quant à l'aoriste, on le retrouve dans le fragment 42 avec [ἐδ]ύνατο ; mais on peut aussi envisager ἐξ ἔδρα[ς], avec l'idée d'une position quittée ; enfin, on ne peut pas exclure un composé, non attesté par les dictionnaires, de δράω, à l'indicatif aoriste : par exemple ἐξέδρα[σε] qui aurait le sens de « faire complètement, accomplir » et qui semble mieux convenir ici ; l. 10 : τω[...] παρε : *O*, [α]ῦτους παρε[: *N*, Arr. ; l. 11 : κεςυ : *P*, *N*, Arrighetti, κειν : *O* ; si cette hypothèse était la bonne, elle permettrait d'envisager une forme de κείνησις, autre orthographe pour κίνησις selon une écriture attestée dans le *PHerc* 697 (voir Laursen 1995, p. 37) ; ἐ]κεῖν[ος est aussi envisageable ; l. 12 :]υπα[]υτε[: *N*, Arr ; l. 13 :]μοι[: *O*,]ομμ[...]]δα[: *N*, Arr ; l. 14 :]σπρο[: *N*, Arr. D'après *P*, nous lisons plutôt les deux *nu* de γεννάω. La triple mention de « ce qui est engendré » (dont [ο]ὔτως ἀπογ[: cf. 1634.1 [οὔτως] ἀπογεγεννη<μ>[ένης]) fait le lien avec le dernier fragment de l'écorce *PHerc* 1634.

⁴⁰¹**454 col. 5 (7 Corti)** : Nous suivons la présentation de Corti et intégrons une partie de ses restitutions. L. 1 : τὰ εἶδωλα : Corti ; l. 2 : ἀναδ]ίδωσιν : Corti ; l. 2-3 : [επαίς]θη[σιν παν]τελη : Corti ; αἴσθησιν : hypothèse personnelle, car l'apographe de Naples n'offre pas une place suffisante pour plus de trois caractères. L'auteur suppose plus de 14 l. à la suite.

| | |
|--|---|
| <p>36- 697 corn. 1 ([34. 2], fr. 3 Arr) ⁴⁰²</p> <p>1 - [τ]ην δε[2 -]προσκε[ινέω /- ησις] 3 -]δε οὐ διά[φερει] ? 4 -]ου κατ[5 -]δε τὸ ε[6 - [εδ]ύνατο η[7 -]μεν κα[8 -]και πα[9 -]και[</p> | <p>[mettre en] mouvement vers ne diffère pas... (?)</p> <p>a pu...</p> |
|--|---|

| | |
|--|---|
| <p>37- 697 corn. 2 pz. 1 z. 1 col. 1 = fr. 4 N⁴⁰³</p> <p>6 - [ε]κάστω[9 - [σ]υμπλε[κειν /κομεν-]</p> | <p>chaque... [envelopper / enveloppé(e)]</p> |
|--|---|

| | |
|---|--|
| <p>38- 697 corn. 2 pz. 1 z. 1 col. 2 = fr. 4 N⁴⁰⁴</p> <p>6 λογ[ος -ίζω, ἀνα]λογ[ία ...]</p> | <p>[discours / calculer / analogie...]</p> |
|---|--|

⁴⁰² **697 corn. 1 ([34. 2]), fr. 3 Arr** : Arrighetti a suivi l'apographe de Naples, mais la lecture multispectrale, que nous avons suivie, donne des résultats très différents ; l. 1 : Arr ; l. 2 : P ; l'hypothèse de προσκεινέω /-ησις s'appuie sur celle de κεινέω / ησις dans le frag. précédent de *PHerc.* 697. Elle est donc doublement fragile ;]προσλ[.][α..[: N, Arr ; l. 3-4 : P, O ; l. 5 :]σετοοσ[: O,]σετο, ὄδε...[: Arr ; l. 6 :]ονατο[: O,]τον ἄτο[μον] ἐσ[- : Arr ; l. 7 :]μεν κατ[: Arr ; l. 8 : -]και παρ[: Arr.

⁴⁰³ **697 corn. 2 pz. 1 z. 1 col. 1 = fr. 4 N** : Le chevauchement des couches est tel entre les trois colonnes que distingue Laursen (voir aussi col. 2 et col. 3), que, faute d'un examen sur place permettant de vérifier ce que la photographie n'indique pas, nous nous en remettons au découpage qu'il propose. La superposition de ces couches implique que les colonnes ne se suivent pas immédiatement ; l. 6 et 9 : hypothèse personnelle.

⁴⁰⁴ **697 corn. 2 pz. 1 z. 1 col. 2 = fr. 4 N** : L ; l. 6 : hypothèse personnelle.

| | |
|---|--|
| <p>39- 454 col. 7 (10 Corti) ⁴⁰⁵</p> <p>[-1][αί κινή- 1 σεις ἔ]κασται, ἀσδήποτε 2 [έχουσι] τῶν λοιπῶν τῆς 3 [φύσεως] μορίων ἄτομοι 4 [γεγεννη]μέναι, λαμβάνου- 5 [σι δύναμ]ιν παραπλησί- 6 [ῶς έχο]υσαν ἦν καὶ αἰ τῆς 7 [ψυχῆς ἄτ]ομοι εἶχον τ[... 8]της αἰτίας [...]</p> | <p>.....chaque [mouvement] quelconque que possèdent les atomes engendrés des parties restantes de la nature prend une capacité à peu près semblable à celle que détenaient les atomes de l'âmede la cause.....</p> |
|---|--|

| | |
|---|--|
| <p>40- 697 corn. 2 pz. 1 z. 1 col. 3 = fr. 4 N ⁴⁰⁶</p> <p>1 5/6] τῶν πρ[ώτων] 2 5/6]γομεν[3 _μ[4/5] ὅπερ α[4 οθε[4/5]ε φυσ[ις/ - κος/ ἔφυσσε, ...] 5 μον[2/3]περι[6 6/7]γκτ[7 6/7]ξω[</p> | <p>des premiers (?)... ... [qui / que] précisément [nature / naturel / a fait naître, ...] </p> |
|---|--|

| | |
|--|---------------|
| <p>41- 697 corn. 2 pz. 1 col. 2 =fr. 5 N ⁴⁰⁷</p> <p>15]ς ψυ[χ]-</p> | <p>âme...</p> |
|--|---------------|

⁴⁰⁵ **454 col. 7 (10 Corti)** : l. (-1) : hypothèse personnelle ; Corti propose dans son appareil critique ἀπόρροιαί, ἀποστάσεις, ou encore ῥεύσεις ; l. 2 : hyp. pers. ; αἰ : Corti ; l'article peut être omis devant un nom déterminé par un génitif ; d'autre part, il fallait un verbe pour la relative, sachant que λαμβάνουσι (l. 4-5) est suivi de son propre complément, d'où le déplacement de la ponctuation, que Corti situe après ἄτομοι ; l. 3 : φύσεως : hyp. pers. ; ψυχῆς : Crönert : mais il n'a pas été question de parties de l'âme dans les fragments précédents ; ἐνότητος : Corti : solution concevable, mais le mot est trop long ; l. 4 : [γιγνόμεναι] : Crönert ; [γεγεννη]μέναι : Corti : nous restituerions plutôt γεγεννη]μέναι ; mais, parmi les multiples possibilités, nous pourrions supposer [ἀπτό]μέναι ; l. 5 : [δύναμ]ιν : hyp ; pers. ; θέσιν καὶ βάσιν (vel τάξιν) : Corti ; l. 6-7 : hypothèse personnelle ; τῆς ψυχῆς : Crönert ; τοῦ στερέμνιου : Corti ; l. 7 : N : εἶχεν.

⁴⁰⁶ **697 corn. 2 pz. 1 z. 1 col. 3 = fr. 4 N** : l. 1, 3 et 4 : hypothèse personnelle.

⁴⁰⁷ **697 corn. 2 pz. 1 col. 2 =fr. 5 N** : la première colonne distinguée par Laursen ne comporte aucun mot identifiable ; l. 15 : nous n'avons pas identifié ces trois caractères distingués par Laursen ; « âme » : hypothèse personnelle.

Interprétation

L'extrait 31, dont il ne reste que des mots isolés, donne à penser qu'on en est à un tournant de l'argumentation : ἐλ]εγγχο[ς / μεν (« réfutation / nous réfutons ») implique une polémique, διανόημ[α suppose un contenu de pensée, dont il n'existe qu'un autre exemple chez Épicure (*PHerc.* 697. 3.1.4, [34.23] Arr.) et avec δοξ]α / άζω... (« opinion », « opiner ») nous sommes placés devant un choix, voire confrontés à une illusion. En outre, il est question d'« analogie », procédé par lequel une expérience acquise permet d'en inférer une notion dans un domaine différent. La reprise ἄλλου / ἄλλος peut être le support linguistique de cette inférence d'un domaine à l'autre. Le verbe « attribuer, faire dépendre de » ([προσάπ]τω) parachève ce cheminement vers un terrain nouveau. C'est ce qui se passe en effet avec l'extrait suivant (32).

Le moyen ἀνάπτομαι (« s'attacher à ») y remplace l'actif προσάπτω. L'idée de l'analogie reste présente, et porte davantage sur le sujet qui applique l'analogie que sur son objet : Quant à cet objet, il est à première vue déconcertant : on découvre un mot que le philosophe n'a employé nulle part ailleurs, αἰ βελόναι. Qu'un terme ne fasse qu'une apparition dans une œuvre, par ailleurs fort mal préservée, n'est pas en soi surprenant. Ce qui l'est davantage est le sens du mot : Aurora Corti choisit de lui donner le sens de *pesci ago*, le poisson nommé « orphie » ou « aiguille » en français. Ce poisson doit son nom à son bec fin très pointu aux dents acérées. Le nom grec est de même formé sur le radical de βάλλω, « jeter », « lancer », sur lequel ont été formés des noms désignant des objets pointus qu'on lance. Pourquoi ce nom ici ? Épicure ne nous a pas habitués à l'usage de mots concrets spécifiques, même dans des métaphores qui pourraient pourtant favoriser le travail de l'analogie. A. Corti récapitule plusieurs hypothèses : elle envisage mais rejette le rapprochement avec le paragraphe 132 de la *Lettre à Ménécée* où le philosophe rejette les plaisirs « des garçons, des femmes et des poissons » lors des banquets ; elle évoque une polémique de Chrysippe contre une apologie de la gastronomie dont se serait inspiré Épicure, et récuse la malveillance du jugement ; elle observe que les animaux sont présents dans les derniers fragments du Livre XXV, mais sans qu'une espèce animale y soit distinguée ; elle trouve plus intéressant un rapprochement avec le commentaire du Livre II du traité *De la nature* (col. 27) par G. Leone qui montre que le philosophe, pour faire une analogie avec les corpuscules, y prend les animaux de petite taille vivant en bandes : c'est le cas des bancs d'orphies jeunes. Elle en tire l'hypothèse que l'analogie concernerait dans notre passage les

simulacres, en accord avec sa thèse. Elle évoque enfin une dernière hypothèse, qui lui a été suggérée verbalement par F. Masi, selon laquelle Épicure avait coutume de donner des sobriquets ironiques et insultants à ses adversaires. Elle exclut, en tout cas, le sens de *aguglie* (« flèches »). Mais le mot est attesté au sens de « pointe », d'« aiguillon » en grec classique, sens qu'elle ne retient pas. La proximité du mot avec les notions d'« êtres vivants » et de « corps » invite plutôt à en rester à la traduction par « orphies ». A. Corti adopte cette hypothèse, mais considère que, « faute de données textuelles ultérieures », il est « préférable de suspendre le jugement sur une question aussi incertaine »⁴⁰⁸. D'autre part, l'auteur se demande quel pourrait être le nom masculin auquel rapporter le participe ἀπτόμενοι. Ayant à l'esprit que les trois fragments qui nous restent du *PHerc.* 454 exposent la théorie des simulacres, elle n'envisage sur le plan théorique que des mots féminins ou neutres (ἀπόρροιαί, ἀποστάσεις, ἄτομοι, εἰδῶλα et ῥεύσεις) et, du fait de leur incompatibilité grammaticale, renonce à les intégrer dans sa traduction. Pourtant, si l'on accepte l'assemblage des fragments que nous proposons ici, les deux impasses signalées par Corti disparaissent : le moyen ἀπτόμενοι désigne les personnes que le philosophe invite à recourir à une analogie pour prospecter un terrain nouveau ; ce masculin sera également le sujet de δυνάμεθα, quelques lignes plus loin, et l'enchaînement se fait par l'adverbe relatif ὄθεν. Nous pouvons alors paraphraser les grandes lignes du passage en ces termes : « si nous procédons à cette « analogie », « attribuant » telle qualité observée dans un domaine à « un autre » domaine (extrait 31), il s'en suit (ὄθεν : extrait 32) que, « en nous attachant au cas des « orphies et, de proche en proche (κατὰ μικρ[όν]) de nombreux autres animaux » (τῶν ζώων πολλοῖς) possédant les mêmes caractéristiques de se déplacer en banc « ou, en général (qu'on peut extrapoler de [πῶς]), de corps étendus côte à côte les uns contre les autres », alors « nous pouvons... ». De quelle possibilité s'agit-il ? De celle, proposons-nous, de concevoir une nouvelle notion, les *apogegenèmena*.

Le premier mot du fragment suivant, l'infinitif futur « devoir être convaincu », πείσεσθαι, souligne peut-être la nécessité d'adopter ce nouveau point de vue. Avec cet extrait 33 (*PHerc.* 1634. 1) commence en effet le passage où apparaît à plusieurs reprises le verbe ἀπογεννάω, le plus souvent au participe parfait passif neutre ἀπογεγεννημένον, un mot qui ne figure nulle part dans la *Lettre à Hérodote*, mais qu'on

⁴⁰⁸ A. Corti, « *PHerc.* 454 (Epicuro, *Sulla natura* XXV), ed., trad., commento », *Rheinisches Museum für Philologie*, 159, 1. (2016), p. 51.

rencontre au passage dans la *Lettre à Pythoclès* (§ 92), dans les *Maximes capitales* (*Maxime* 18) et dans les *Sentences vaticanes* (Sentence 81). Quant au Livre XXV, à l'exception de ce dernier fragment de l'apographe du *PHerc.* 1634, toutes les occurrences du mot se trouvent dans les *Pherc.* 697, 1191 et 1420-1056, les seuls documents jugés dignes de foi, jusqu'à présent, par les commentateurs du Livre XXV. Leur interprétation du terme ne consiste donc pas à le contextualiser dans la progression du Livre telle que nous tentons de la reconstituer. Or, il ressort de ce contexte que les *apogegennèmena* sont abordés dans le cadre de la démarche étiologique, que leur étude fait suite à celle des accidents et de leur appréhension dans le temps par le composé de l'âme et du reste du corps, ce qui nous invite à réfléchir sur leur rapport aux accidents : sont-ils eux-mêmes des accidents ? En quoi consiste le travail de l'analogie et de l'adaptation qui semble préconisé dans l'extrait 31 et appliqué dans le 32 ? D'autre part, comment traduire ce mot ? Formé sur le radical de l'engendrement, il se rattache à la thématique du vivant.

L'extrait 33 fait état de « l'unité ainsi engendrée à partir des éléments particuliers », τῆς [οὐτως] ἀπογεγεννη<μ>[ένης] ἐνότητος ἐκ τ[ῶν] κατὰ μέρος. Il avait déjà été question du fait de penser l'unité, d'abord sous sa forme la plus abstraite, de l'âme et du reste du corps, comme caractérisant le vivant (extrait 14). Dans le cas présent, l'unité est engendrée (ἀπογεγεννη<μ>[ένης]), et la démarche perd de son abstraction puisque cet engendrement se fait d'une façon précise (οὐτως) en prenant son origine dans la partie (ἐκ τ[ῶν] κατὰ μέρος). Par analogie avec les *pathè*, la production des *apogegennèmena* se fera soit selon « la partie » (et l'on peut penser aux accidents), soit selon « le corps agrégé » et dans un rapport causal qu'implique cette inférence : « puisque, en général, sans doute, les affections ont été dites [se produire] soit du fait d'une seule partie, soit dans le corps agrégé ». Or l'analogie des orphies illustre parfaitement cette notion, suivant que l'on considère, κατὰ μέρος, chaque poisson, chaque animal grégaire, chaque corps particulier (lui-même synthèse de propriétés et d'accidents), ou que l'on envisage, καθόλου, le banc entier, le troupeau ou le corps agrégé, τὸ ἀθρόον σῶμα, addition de ces corps serrés côte à côte les uns contre les autres au point de n'en faire qu'un – car Épicure veut souligner l'idée au prix d'un pléonasme – comme un banc d'orphies ; de proche en proche, les orphies servent donc d'analogie pour le corps agrégé. La notion même de σῶμα – qui désignait déjà un agrégat qualifié par ses propriétés et accidents – semble devenir un agrégat de corps, un ἀθρόον σῶμα, « corps agrégé » qui, à la différence de la simple notion de

corps telle qu'elle a été définie jusqu'alors, implique, par l'analogie avec le poisson, un corps en mouvement, et, par analogie avec le banc de poissons, un agrégat corporel dont le mouvement est constitué par les mouvements de chacun de ses éléments, eux-mêmes corporels. L'intérêt d'introduire cette analogie peu ordinaire réside en ce qu'un banc de poissons n'est pas un simple agrégat comme celui qui a été examiné jusqu'alors : c'est un agrégat en mouvement, notion qui n'a pu être introduite qu'à partir du moment où était posée celle de temps, elle-même posée par l'accident, car, nous l'avons vu, le temps épicurien n'est pas l'enveloppe des choses. L'unité engendrée est donc celle du corps vivant et mouvant, et cette unité est elle-même en mouvement comme un banc de poissons. C'est donc une démarche ancrée dans les besoins denses du vivant qui a posé, par la prolepse, les notions de plus en plus déterminées d'agrégat, de corps, puis de corps en mouvement, et qui a permis au philosophe matérialiste de concevoir l'unité pensée de l'être et du mouvement, l'être dans le mouvement sans sacrifier l'un à l'autre. Cette notion est reprise un peu plus loin dans le Livre, au fragment 1056. 2. 2. ([34.11] Arr.), où le philosophe procède à une reformulation du corps « comme agrégat, ou aussi comme atomes, et comme atomes en mouvement et comme agrégat »⁴⁰⁹, une formulation déconcertante qui réclamera d'autres développements.

Avec la notion d'engendrement, on approfondit donc la logique du vivant, à laquelle on donne un contenu plus concret. Tant qu'il ne s'agissait que d'accidents, d'une façon encore très générale (quels accidents ?), on pouvait avoir à l'esprit des accidents sensibles ; il semble que désormais on n'en soit plus au stade perceptif : Épicure ne se laisse pas strictement enfermer comme ses épigones dans une théorie de la perception sensible, à partir de laquelle est censé s'échafauder tout l'appareil intellectuel et volitif – avec les contradictions et apories que cela engendre – et, un peu comme Aristote distingue plusieurs domaines de l'âme, l'âme végétative, l'âme sensible, l'âme imaginative, l'âme pensante, il étudie l'âme dans toutes ses fonctions. Il envisage le rapport temporel du vivant à ses conditions extérieures d'existence : les *apogegenèmena*, « produits engendrés », semblent, parmi les accidents, faire partie de ces apports vivants – car engendrés – au vivant, selon un processus d'assimilation, qu'il faut penser par analogie à l'intégration des accidents dans le corps perçu, composé vivant de l'agrégat et des propriétés. Si cette hypothèse se vérifie, elle permet de préciser un peu plus clairement ce qui différencie notre démarche des problématiques courantes sur la question de

⁴⁰⁹ Cette reformulation n'est d'ailleurs pas terminée à ces derniers mots : l'établissement du texte devient ensuite plus délicat, et nous aurons à y revenir : nous la citons provisoirement en référence au passage étudié pour en restituer la cohérence.

la perception, de la vérité des sens et de leur rôle dans l'épistémologie d'Épicure. Nous avons conclu le chapitre précédent sur la nécessité d'appréhender la prolepse comme activité pratique, exerçant un travail d'analyse et de synthèse sur le composé corporel qui s'offre à notre perception, agrégat, propriétés et accidents étant successivement distingués et pensés dans leur unité, ce qui était une première façon de prendre nos distances avec une théorie de la sensation comme critère qui ne laisse qu'une place accessoire à cette activité de l'âme distinguant agrégats, propriétés et accidents ; avec les *apogegennèmena*, cette unité sensible appréhendée par notre propre unité vivante devient à son tour constitutive de cette unité vivante. C'est par notre unité vivante que nous unifions la perception du monde sensible, mais cette unité est elle-même dans un processus permanent de constitution – mobile donc vivant –, autre façon d'avoir une approche pratique des questions philosophiques : ce n'est pas en tant que conscience ou raison abstraite que nous appréhendons le monde, mais en tant que réalité vivante au sein du vivant. : notre conscience est elle-même en constitution permanente.

L'extrait 34, le premier du *PHerc.* 697, reprend sans doute la même formule que le dernier fragment 1634 : [O]ὔτως ἀπογ[εγεννη<μ>[ένης], ce qui présente à nos yeux l'avantage de corroborer l'ordre de succession que nous avons adopté au premier chapitre de cette partie, ordre qui fonde nos hypothèses sur la progression de l'argumentation. Pour le reste, il ne peut guère que nous donner des indices lexicaux du sujet traité, sans nous autoriser à bâtir un sens du fait de son aspect morcelé : il ne livre que des mots isolés, mais dont l'intérêt est réel : peut-être une occurrence de ἀπογεννάω (l. 6), deux du verbe γεννάω, avec ou sans préverbe (l. 4 et 14), une référence aux « atomes » (l. 3), une autre, peut-être, au « mouvement » ([Κε]ιν[έω /- ησις], l. 11 ?), l'idée d'une cause dépassée ou disparue ([O]ὐκέτι αἴτιον, l. 7 : « ne plus [être] la cause ») et celle, peut-être, d'un « accomplissement » (ἐξεδρα[, l. 9) – à moins qu'il ne s'agisse d'un « jaillissement » ou d'une position quittée (ἐξ ἔδρα[ς]), en liaison avec l'idée voisine d'une cause dépassée. La notion d'*apogegennèmena* devient centrale ; l'association du mouvement et de l'engendrement pourrait se confirmer ; la réflexion progresse sans doute par l'introduction de l'idée de cause, le « ne plus » jouant un rôle sans doute essentiel, car il nous situe toujours dans la temporalité et donne à penser que c'est le mouvement qui, induisant des changements de position, annule une causalité passée. L'extrait 36, peu après, évoque encore la notion de mouvement (προσκε[ινεω / ησις], l. 2 : « [mettre en] mouvement vers... ») et fait état d'une possibilité ([ἐδ]ύνατο, l. 6), éventuellement celle, pour les *apogegennèmena*, de

produire la sensation, comme l'expose l'extrait 35, que nous allons maintenant examiner. Mais on ne peut pas aller plus loin dans la restitution ni dans les hypothèses.

A. Corti analyse l'extrait 35 en ayant à l'esprit les simulacres, avec lesquels elle accorde le groupe $\tau\iota \ \acute{\alpha}\pi\tau\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha \ \eta\delta\eta$ (« étant désormais attachés en quelque sorte »). Pour cela, elle intègre le mot $[\acute{\epsilon}\pi\alpha\acute{\iota}\sigma]\theta\eta[\sigma\iota\nu]$ plutôt que $[\acute{\alpha}\acute{\iota}\sigma]\theta\eta[\sigma\iota\nu]$, l. 2-3⁴¹⁰. Ce mot se trouve en effet dans le passage de la *Lettre à Hérodote* consacré aux simulacres (§ 52-53), mais le dessin de Naples du fragment 2 de *PHerc.454* ne laisse pas assez de place pour donner un préfixe à $[\acute{\alpha}\acute{\iota}\sigma]\theta\eta[\sigma\iota\nu]$. Or, rien selon nous ne permet d'introduire les simulacres dans ce passage ; si l'extrait est, comme nous le pensons, voisin dans le manuscrit, de l'extrait 40, il est plus logique de penser aux « produits engendrés », qui seraient désormais rattachés à la production de sensations. Ce « désormais » fait écho au « ne plus » du fragment précédent. Ces mots ne sont pas anodins. Ils peuvent éclairer rétrospectivement le caractère morcelé du sens évoqué plus haut : la restitution de la sensation, dont nous avons vu qu'elle était dans un premier temps conçue comme se faisant dans un mouvement d'échange entre l'âme et le reste du corps (cf. $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma \ / \ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota \ / \ \mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$: *Hérodote* 64), semble être désormais l'affaire d'une structure plus complexe, car le reste du corps et l'âme sont maintenant eux-mêmes saisis en mouvement, au plein sens de leur réalité vivante engendrée dans le temps, cependant qu'ils saisissent le mouvement de ce qui est également engendré dans le temps. Le travail de la prolepse a fait son chemin pour nous amener, « de proche en proche », jusqu'à ce point. Ce sont donc désormais les *apogegennèmena* que nous sommes qui sont cause de la sensation des *apogegennèmena* que nous percevons.

Cela se confirme dans les extraits suivants, où nous retrouvons une terminologie proche de celle qui a servi à distinguer les différentes étapes de la sensation dans la théorie de l'âme. L'extrait 37 ne nous livre que deux mots : « à chaque » et « envelopper /enveloppement » : le premier peut être mis en rapport avec la notion de partie, *meros*, pour décrire la distribution de l'accident sensible partie par partie (cf. *supra*, extrait 33 et *infra*, extrait 39 pour $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma, \mu\acute{o}\rho\iota\omicron\nu$, et *Hérodote* 70 pour $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha \ [\sigma\upsilon\mu\pi\tau\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha]$), cependant que la notion d'« enveloppement » a permis de cerner rétrospectivement les alternances à travers lesquelles s'appréhende l'accident temporel. Nous ne pouvons que passer

⁴¹⁰ A. Corti, « PHerc. 454... », *op. cit.* p. 45 ; l'auteur justifie son choix dans son commentaire, p. 53-54.

sur l'extrait 38, dont nous n'extrayons que le radical de la parole (]λογ[: « discours » ? « analogie » ? « calcul » ?).

Quant à l'extrait 39, nous en proposons une restitution et une interprétation différentes de celles d'A. Corti. Les restitutions qu'elle propose prudemment dans son appareil critique sans les intégrer dans sa restitution tendent toutes à faire du passage, comme des deux précédents fragments du *PHerc.* 454, un développement sur les simulacres, ce qu'elle justifie dans son commentaire⁴¹¹. Moins prudemment, puisque nous tentons une approche globale du livre, nous partons de la notion d'« atomes des parties restantes de... » (l. 2-3), que nous rapprochons du « reste de l'agrégat » (*Hérodote* 63. 7 ; 64. 2 ; 64. 3) ou « du reste du corps » (*Hérodote* 66, scolie) par rapport à l'âme et à ses atomes. Dès lors, en prenant en compte les développements des paragraphes 63 à 66 de la *Lettre à Hérodote*, nous pensons pouvoir substituer au « reste du corps » le « reste de la nature » (τῆς φύσεως), puisque le corps et l'âme, tout comme les atomes, sont des φύσεις (cf. *Hérodote* 65.7 : εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν). A aucun moment ce que nous pouvons retrouver du Livre XXV ne parle de parties de l'âme, alors qu'il est question de l'âme comme « partie du corps » (*Hérodote* 63.6 ; 65. 1 ; 65. 3) et des « parties du corps » (*Hérodote* 65. 5). Nous avons donc bien affaire à un développement à mettre en rapport avec les considérations précédentes sur l'âme et le reste du corps comme produisant la sensation, et non pas à une réflexion sur les simulacres. D'autre part, la structure grammaticale du texte met bien en évidence cette analogie (παραπλησί[ως ἔχο]υσαν ἦν καί..., l. 5-6) entre, d'un côté, des propriétés présentes (participe présent [ἔχο]υσαν) concernant de façon distributive ([ἔ]κασται) « les atomes engendrés des parties restantes de la nature » (τῶν λοιπῶν τῆς [φύσεως] μορίων ἄτομοι [γεγεννη]μένοι) et, d'un autre, des propriétés énoncées à l'imparfait (εἶχον) des « atomes de... » (l. 7). De quelles propriétés – un mot volontairement indéterminé qui se substitue provisoirement aux blancs du texte – s'agit-il ? La mise en rapport du présent (λαμβάνου[σι] / [ἔχο]υσαν) et de l'imparfait εἶχον confirme bien qu'il s'agit de mettre en relation des propriétés acquises par des atomes « engendrés » et des propriétés déjà identifiées pour un type d'atomes déjà énoncé. Le double emploi du mot « atomes », dans ces deux contextes mis en analogie, constitue donc un point d'ancrage pour le raisonnement. La présence du groupe τῆς αἰτίας (« de la cause ») à la fin du fragment nous fait faire un

⁴¹¹ A. Corti, *ibid.*, p. 47 et 54-58.

pas de plus sur la voie d'une solution possible : dans la *Lettre à Hérodote*, l'âme était dite détenir « la plus grande part de la cause de la sensation » (τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν : § 63.11). Les « atomes engendrés », qui ne sont pas des atomes de l'âme, mais « du reste de la nature », ces atomes qui sont considérés dans l'agrégat en mouvement, acquièrent une propriété supérieure à celle des atomes précédemment énoncés. Cette propriété supérieure les fait approximativement ressembler à un autre type d'atomes précédemment énoncés, qui ne peut donc désigner que les atomes de l'âme. Et cette propriété auparavant caractéristique des atomes de l'âme, supérieure à celle des atomes du reste du corps considérés dans le cadre de « l'ancien » agrégat – l'agrégat précédemment étudié – est celle de détenir la plus grande part de la cause de la sensation. Or, ce qui constituait la supériorité des atomes de l'âme dans leur activité sensible commune avec ceux du reste du corps, c'était leur capacité à se mouvoir au sein du reste du corps, divisé en parties qu'elle parcourait alors que l'âme elle-même, partie du corps, ne comporte pas de parties. A quatre reprises, les paragraphes 64. 8, 65. 9, 66. 3 et 66. 4 de la *Lettre* décrivent le mouvement comme une propriété de l'âme, jamais du reste du corps. Or voici qu'avec la notion d'*apogegennèmenon*, l'unité de l'âme et du reste du corps est considérée en mouvement. On peut en déduire que ce mouvement confère également aux « atomes des parties restantes de la nature » une propriété auparavant considérée comme réservée à l'âme. Ce mouvement qui permet l'accident sensible était une capacité (δύναμις : *Hdt* 64.8 ; 65. 8) propre à l'âme : cette capacité se généralise à toute « l'unité engendrée ». Nous pouvons alors proposer d'introduire ces notions ainsi justifiées dans les trous du texte, ce qui nous donne : « chaque [mouvement] quelconque que possèdent les atomes engendrés des parties restantes de la nature, prend une [capacité] ayant des caractéristiques à peu près semblables à celles que détenaient les atomes de l'âme ...de la cause... ». Il ne serait alors pas absurde de reconstruire ainsi le groupe final du fragment : ... [τῆς πλείσ]της αἰτίας [τῆς αἰσθήσεως]... : « de la plus grande part de cause de la sensation », sans que l'on puisse, dans la construction adoptée pour les lignes précédentes, raccorder ce groupe à εἶχον, qui a déjà pour complément ἦν, l. 6.

Ainsi donc, les atomes en mouvement issus de l'engendrement auraient des propriétés précédemment réservées aux atomes de l'âme. Nous proposons alors de changer totalement notre regard sur la question de savoir si les *apogegennèmena* sont des propriétés « émergentes », selon la thèse de D. Sedley : en effet, il ne s'agit pas de considérer qu'il y

aurait deux *stades* de la matière, une matière en quelque sorte inorganique, et une substance psychique où se manifesteraient des qualités émergentes. D'abord, parce que la sensation – nous avons insisté sur ce point – n'est pas la stricte affaire d'une mécanique sensible qui se réduirait au mouvement des simulacres ou des autres corpuscules de la sensation, auditive ou olfactive par exemple (décrit dans la *Lettre à Hérodote*, § 46-53), mais d'une activité de tout le combiné âme-reste du corps fixant la perception sensible (décrit plus loin dans la *Lettre à Hérodote*, § 63-71). Ensuite, parce que même l'affirmation qui précède reste inexacte : elle considère encore le corps de façon statique, alors que le corps est une réalité en mouvement, dans laquelle tout contribue à l'activité sensible. Selon la démarche proleptique exposée dans les deux derniers chapitres de la partie précédente, l'esprit procède par modèles successifs qui s'annulent au profit d'un modèle toujours plus approchant de la réalité pratique. C'est en gardant en vue cette réalité, dont le point de départ réside dans le « mode pathologique » identifiant le « besoin dense », que l'on peut poser la question des « causes » et de la « responsabilité » en termes pratiques : c'est dans le mouvement de la vie que nous intervenons comme causes vivantes selon le « mode étiologique ». Nous devons nous appréhender nous-mêmes non pas comme de purs esprits s'adonnant à une spéculation sur la nature et dissertant sur la perception sensible, mais comme des causes naturelles en mouvement de nos perceptions comme de nos actions : parce que nous agissons, nous percevons les objets que nous livre notre action. Cette considération s'éclairera à mesure que le philosophe continuera de passer, par étapes, du « mode pathologique » à l'« étiologique ».

Il est désormais possible de revenir sur le lien qui existe entre les extraits 39 et 32 où il était question d'« êtres vivants en grand nombre », comme les orphies, et de « corps étendus de quelque façon côte à côte les uns contre les autres »). Dans l'extrait 39, cette notion de voisinage est devenue « ressemblance approximative » : il ne s'agit plus de voisinage entre des corps en mouvement placés les uns contre les autres, mais du fait que ce phénomène propre aux *apogegenèmena* s'apparente à ce qui se passait pour les atomes de l'âme. Les deux notions ne sont pas étrangères l'une à l'autre : l'analogie des *apogegenèmena* avec les orphies s'est faite « de proche en proche », et l'analogie entre le rapport de l'âme au reste du corps, considéré de façon encore statique au début du livre, et le rapport de chaque mouvement atomique au mouvement de l'âme, se fait aussi de proche en proche. D'autre part, le mouvement, nous l'avons vu, est associé au vivant. Il s'en dégage une unité du vivant, de proche en proche, aussi bien au sein du sujet percevant que de la réalité perçue, qui retire à l'analogie tout caractère gratuit : si l'analogie est possible, c'est qu'elle n'est pas une vue de

l'esprit, mais une réalité matérielle au sein de l'unité du vivant. Cela trouve des éléments de confirmation dans les deux extraits suivants, 40 et 41, très dégradés : l'un traite des « premiers » et fait état de la notion de *phusis* ou de celle de « faire naître » ; de l'autre, il ne reste d'identifiable que deux lettres du nom de « l'âme », sans doute au génitif (τῆς ψυχῆς). C'est peu, mais cela atteste qu'il s'agit bien de nouveaux développements concernant « la nature » de « l'âme », voire sa « naissance » au sein du vivant, mise en rapport avec « les premiers » éléments dégagés.

2.3.2. Les problèmes épistémologiques soulevés

Extraits 42 à 64

| | |
|--|--|
| <p>42- 697 corn. 2 pz. 2 col. 3 =fr. 5 N⁴¹²</p> <p>3 -]καιπ.[.]στ[-]ῆδεσ- 4 θαι ἦ ἐ]νοχλείσ[θ]αι ου[5 -]. σο[.]ονειδη σε[6 -] ἀκολούθους π[</p> | <p>...avoir du plaisir ou être gêné... [blâme]... suivants...</p> |
| <p>43- 697 corn. 2 pz. 1 z. 3 col. 1 (= col. 4 ser. cont.) =fr. 6 N⁴¹³</p> <p>1 .[-]τοῦ 2 π[ά]θους -] αἰτί- 3 ας [-]εγλεί- 4 πω[-]αὐτήν 5 ε.[-]ασιν. οὔ 6 τε [-]..[.].[2/3] οὔτε 7 -]τεν μ[ε]μνήσ- 8 [θαι -]αἰα.πα[1/2].</p> | <p>de l'affect... causes / de la cause... j'abandonne / cesse... celle-ci...ni... ni... se souvenir</p> |
| <p>44- 697 corn. 2 pz. 1 fragmenta inc. sedis⁴¹⁴</p> <p>zone b 5]οφυλ.[</p> <p>zone e 1 -]κειν[2 -]ις φοβ[3 -].φο.[4 -]ραχ[</p> <p>zone f 10 [πρά]ξεω[ς]</p> | <p>de la même / d'une autre espèce... (?)</p> <p>[celui-ci / mouvement / se mouvoir]...(?) [crainte / craindre]...(?) [crainte / craindre]...(?) [trouble / court]...(?)</p> <p>d'action...</p> |

⁴¹² **697 corn. 2 pz. 2 col. 3 =fr. 5 N** : Pour l'assemblage complexe des fragments, permettant notamment de reconstituer ῆδεσθαι, voir Laursen (1995), p. 50 ; « [blâme] » : hypothèse personnelle.

⁴¹³ **697 corn. 2 pz. 1 z. 3 col. 1 (= col. 4 ser. cont.) =fr. 6 N** : par *ser. cont.*, Laursen entend la nécessité de placer cette colonne à la suite de la colonne 3, alors que son fragment coupe cette colonne en deux sur le manuscrit tel qu'il est conservé. Laursen distingue une 5^{ème} colonne dans le fr. 7 N. Aucun mot n'a pu en être restitué.

⁴¹⁴ **697 corn. 2 pz. 1 fragmenta inc. sedis** : zone b, l. 5, -]οφυλ.[: [ὄμ]όφυλ[ος] ou [ἀλλ]όφυλ[ος] : voir Laursen p. 51, qui renvoie à *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, -5 et à la *Maxime Capitale* 39. Zone e, l. 1, -]κειν[: ἐκεῖνος, ou plutôt κείνησις ou κεινέω, dans un contexte où il est question de *pathè*, de plaisir, de gêne (voir *supra*), peut-être engendrés par des formes différentes de mouvement, qui pourraient aussi être source de crainte (l. 2 φοβ et l. 3 -].φο.[: φόβος / φοβόμαι ?) et de trouble (l. 4 -]ραχ[: παραχή ?). Le lexique environnant invite à cette lecture. Mais ραχ peut aussi rappeler βραχύς (« court », « bref ») comme temps du mouvement.

| | |
|---|--|
| <p>45 - 1191 corn. 3 pz. 3 z. 1 ⁴¹⁵</p> <p>-7]ατιη[-6 [μ]άλιστα[-5 [π]άθος ὑπά[ρχον] -4]ημ.[-3]ων[-2]με[-1].περιτ[</p> | <p>surtout... l'affect existant...</p> |
| <p>46- 1191 corn. 3 pz. 3 z. 2 et 1420 corn. 1 pz. 2 ([35.2]) ⁴¹⁶</p> <p>1 ...]εια λύει τὸ πᾶν ἄθροι- 2 [σμα. τ]άσδε δὴ καὶ παρεσ- 3 [π]αρμένας ἔν τισιν μέρε 4 [σι]ν ἀπὸ τοῦ τῆς ψυχῆς 5 [πά]θους καθ'ἅ καὶ τὸ κα[τὰ 6 τὸ συ]μβεβηκὸς καὶ η[7 ...[ε]μαρμένης.[.υδ[</p> | <p>...dissout tout l'agrégat. Celles-ci donc [sont] aussi répandues dans certaines parties, en provenance de l'affect de l'âme, selon lesquelles ce qui relève de la propriété et [la ?]... du destin...</p> |
| <p>47- 1420 corn. 1 pz. 3 = [35.3] ⁴¹⁷</p> <p>2 -[ε]ὐθὺς</p> | <p>...aussitôt...</p> |

⁴¹⁵ **1191 corn. 3 pz. 3 z. 1** : Laursen a numéroté en ordre décroissant les lignes du *PHerc.1191* de ce fragment et des suivants, tous de parties inférieures, afin de préserver la possibilité de corrections ultérieures, au cas où d'autres fragments viendraient compléter cet ensemble très lacunaire (Laursen, 1995, p. 9-10).

⁴¹⁶ **1191 corn. 3 pz. 3 z. 2 (CR 03 336) et 1420 corn. 1 pz. 2 (= [35.2])** : C'est le premier fragment où Laursen a pu établir le rapprochement entre les deux rouleaux ; Le fragment [35.1], correspondant à la première MSI du papyrus 1420 (CR01 03530) est replacé plus loin par Laursen, d'après la correspondance avec *PHerc. 1191* ; nous ne présentons ici que *PHerc. 1420*, le mieux conservé ; l. 1 : Arr. :]εἰ ἄ[γ]εἰ, mais l'imagerie multispectrale ne donne pas la possibilité de supposer un γ et confirme l'hypothèse de Laursen ; l. 2-3 : Arrighetti : παρεσ[κευα]σμένας, mais ici aussi la MSI semble donner raison à Laursen en invitant à lire un ρ plutôt qu'un σ au début de la ligne 3. Par contre, nous ne lisons aucune lettre avant ce ρ.

⁴¹⁷ **1420 corn. 1 pz. 3 (= [35.3])** : aucun autre mot complet n'est proposé par Arrighetti ni Laursen ; Laursen, par déduction des correspondances des fragments voisins, met ce fragment en rapport avec le *PHerc. 1191 corn. 3 pz. 3 z. 3 col. 1*, dont il ne reste aucun mot complet.

| | |
|---|---|
| <p>48- 1191 corn. 3 pz. 3 z. 3 col. 3</p> <p>-6 τ[-5 ἄλληλα[-4 [ἀ]πογε[-3 ..]νει[-2 τ[ο]ῦ ἀθρο[ίσματος] -1 κέκτωντ[αι]</p> | <p>et 1420 corn. 1 pz. 3 z. 2 = [35 4] ⁴¹⁸</p> <p>1 κῶν κρι[2 μενα δ[3 χῆν πη[4 λαμβαν[5 αθροισμ[</p> |
| <p>...les uns les autres engendré... prend/re... de l'agrégat... qu'ils aient acquis...</p> | |
| <p>49- 1420 corn. 1 pz. 4 z. 1 ([35. 5])⁴¹⁹</p> <p>1ην τοῦ θυμοῦ κα 2ους τὸ προορώμε- 3 [νον τοια]ῦτα πάσχει.** ἐπὶ 4 [γὰρ τῆς] ἐπιθυμίας οὐ πᾶν 5 [κατὰ τὴν] προόρασιν τὸ σύμ- 6 [βαινον, .]ρ..τε τούτων 7]εἰς τὸν.....σ 8]νοι[.]οι[....]τ[9]τως λ[.....]ον[10]με[11]ητι[12]αφ[</p> | <p>...du désir passionnel, selon ces gens-là, ce qui est vu par avance est sujet à de tels affects. En ce qui concerne le désir, en effet, tout ce qui se produit ne le fait pas selon la vue par avance...</p> |
| <p>50- 1420 corn. 1 pz. 4 z. 2 ([35.6]) ⁴²⁰</p> <p>4 ἑώρακ[ε / -ασιν]</p> | <p>...[il a vu / ils ont vu]...</p> |

⁴¹⁸**1191 corn. 3 pz. 3 z. 3 col. 3 et 1420 corn. 1 pz. 3 z. 2** : Laursen pour le premier fragment, Laursen et Arrighetti pour les deux ; comme Laursen, nous les présentons côte à côte, puis nous optons pour une traduction unique sur la base des rapprochements.

⁴¹⁹**1420 corn. 1 pz. 4 z. 1 ([35. 5])** : Laursen met ce fragment en rapport avec 1191 corn. 3 pz. 3 z. 4 (frag. incert. sedis), dont il ne reste aucun mot complet. L. 1 : Arrighetti, suivant l'apographe de Naples, lit *περί*, une leçon infirmée par la MSI de l'original ; l. 1-2 : L propose dans son apparat critique *κα[τὰ τοῦτ]οῦς*, que nous retenons ; l. 5 : *N*, Arr. :]ε δ' ὄρασιν, leçon infirmée par la MSI ; l. 5-12 : Laursen.

⁴²⁰**1420 corn. 1 pz ; 4 z. 2 ([35.6])** : c'est le seul fragment de mot lisible sur la MSI et identifié par Laursen. Arrighetti n'en propose aucun. Nous supposons une 3^{ème} pers ; du singulier ou du pluriel.

| | |
|---|--|
| <p>51- 1191 corn. 3 pz. 3 z. 4 col. 2 ⁴²¹</p> <p>-9 ληφ[-8 [[τ]]τωνε[-7 τωγκα[-6 τφ[-5 - -4 - -3 καὶ μῆ[-2 τος δια[] ἐξ ἀρ- -1 _ χῆς συστα[σις, σεως...]</p> | <p>...[lavoir pris ?]... et ne pas (?)... ...[de] la constitution d'origine...</p> |
| <p>52- 1420 corn. 1 pz. 5 z. 1 (=col. 1 ser. cont.) = ([35.7]) =1 N ⁴²²</p> <p>1 _ως δ'ἔκει ἐκκείσθω][- κᾶν] 2 γὰρ μὴ εὐρίσκη[ι τις] 3 τόδε τὸ σύμπ[τωμα πῶς ἀ- 4 π]οτελείται, ὁμω[ς δεῖ εἰ]- 5 πείν τῆι ψυχῆι ἐξ [ῆ] 6 μῶν λεγομένηι συν[βε- 7 β]ηκέναι** [ἔα]ν μὲν [γὰρ ὁ] 8 παθολογικ[ὸς] τρόπος πε- 9 ραίνεται [ὁ] α[ἰτιολογι- 10 κὸς ἀπέλεξε[ε]ν, τὸ [δι]ὰ [τί] 11 κατὰ τοῦ[το ἐ]πιλ[ε]λ[ογι- 12 σ]μέν[ος...]τικο[</p> | <p>...mais que <ce> soit exposés là de façon [...] Même si, en effet, on ne trouve pas comment se réalise cet accident, il faut cependant dire que c'est de ce que nous appelons « l'âme » qu'il est la propriété ; car si le mode pathologique est mené à son terme, le mode étiologique a choisi, après avoir appliqué son raisonnement sur ce point, la cause [pour laquelle...]</p> |
| <p>53- 1191 corn. 6 pz. 1 z. 2 (col. 4) ⁴²³</p> <p>5 -[ἀ]ιτιολογί[α] 6 α [-]ησεως 7 -[πρ]ώτην σύ[στασιν]</p> | <p>...étiologie... ... constitution première...</p> |

⁴²¹ **1191 corn. 3 pz. 3 z. 4 col. 2** : la ligne -1 commence par une *paragraphos* et comporte une correction très lisible du mot συστα[] ; on peut lire εἰληφε l. -9 et σύστασις l. -1.

⁴²² **1420 corn. 1 pz. 5 z. 1 (=col. 1 ser. cont.) = ([35.7]) =1 N** : Nous nous référons pour l'essentiel à Laursen et à des suggestions de Daniel Delattre. L.1 : Arrighetti, d'après Cantarella : [-ομενα] ; Delattre : [-σθω], qui convient mieux au nombre moyen de lettres dans ces lignes. Laursen : κᾶν. L. 5-7 ; l'absence de rappel du sujet de la proposition infinitive dont συν[βεβ]ηκέναι est le verbe pourrait s'expliquer par l'emploi proleptique de τόδε τὸ σύμπ[τωμα, mis en facteur commun pour les deux subordonnées. L. 5-6 : ῆ]μῶν : hypothèse personnelle. L. 6-7 : συν[βεβ]ηκέναι : choix possible indiqué par Laursen dans son apparat critique. L. 7 : ἔα]ν : hyp. pers. ; Laursen propose ἀλλᾶ, un choix qui semble ne pas permettre d'expliquer le subjonctif qui suit. L. 7-8 : hypothèse personnelle, approuvée par D. Delattre. L. 9-12 : restitution de D. Delattre, mais la traduction est une hypothèse personnelle.

⁴²³ **1191 corn. 6 pz. 1 z. 2 (col. 4)** : l. 6 : αἰσθήσεως (Laursen citant Leone) ou peut-être κινήσεως. A noter que sur le même *pezzo*, mais à un emplacement impossible à restituer (corn. 6 pz. 1 z. 2 fr. *inc. sedis*), Laursen relève la séquence]ιολο[2/3]α[qui pourrait bien être un second αἰτιολογία, peu distant du premier.

| | |
|---|--|
| <p>54- 1420 corn. 1 pz. 5 z. 2 (=col. 3 ser. cont.) = [35.8] = 2 N</p> <p>1]σιν τὰ ὁμ[ο]ιολ[2]οις προο[ρω]μέν[οις] 3]ων προ[3/4]υσο 4 [κ]ινήσεων τοίων 5]ν ἐγκαταλειπο- 6]επιβλήτων λ[7 [ἐ]ξωθεν κατὰ[8]αυταῖς τα[9]μένων κα[10]νε ὕ' πα[[νυ]]'θ'. σ. [11]δυν[ά]μεω[ν]. [κ</p> | <p>...les...semblables... les...vus par avance... ... de tels mouvements... laissé à l'intérieur... appréhensibles... de l'extérieur, selon... des puissances...</p> |
| <p>55- 1191 corn. 6 pz. 1 z. 3 col. 1, 2 et 3</p> <p>Col. 1 :</p> <p>1 -]νομ 2 -]χῆς 3 -].ακρο 4 -]α ταρατ- 5 -]. προσδο-</p> <p>Col. 2 :</p> <p>6 εὐθύς</p> <p>Col. 3 :</p> <p>4 -]σχῆμ[α]</p> | <p>... ...[de l'âme ? du commencement ? du trouble ?]... [ce qui apporte le trouble/ est troublé]... ...[?/ s'attendre à ?]</p> <p>...aussitôt...</p> <p>...forme...</p> |
| <p>56- 1191 corn. 6 pz. 2 col. 1 et 2 ⁴²⁴</p> <p>Col. 1 =col. « A » pars inf. -6]κιν[.ησις</p> <p>col. 2= col. « B » pars inf.</p> <p>-9 -]πιπτον -8 -[εἰ]δῶλων -7 -]ι -6 -]εἰ τὸ ἄθροι- -5 [σμα -].φυλου τιν[-4 -[δ]ια[ν]οητι[κ]ῆ[ν] -3 σύγκ[ρι]σιν ἢ τι τῶν ἄλλ[ῶν] -2 κρι[τη]ρίων η[.]τα[-1 -]το ἐπ[ι] τοσ[</p> | <p>...[mouvement]</p> <p>...[tomber]... ...des simulacres... vers l'agrégat ...[d'une certaine espèce semblable /différente].. ...assemblage doué de pensée ou l'un des autres critères... ...sur un si grand...</p> |

⁴²⁴ **1191 corn. 6 pz. 2 col. 1 et 2** : Col. 2 : l. -9 : nous ne parvenons pas à suivre la lecture de Laursen : nous serions tenté de lire λενπτ[, mais cette séquence n'offre aucune hypothèse d'interprétation. Dans sa présentation orthographique du *PHerc.* 1191 (1995, p. 16-17), Laursen signale que le scribe y respecte le principe de l'assimilation d'une nasale devant une occlusive : on ne peut donc pas tenter de lire une forme telle que παρεμπίπτω, qu'on retrouve dans le fragment suivant du *PHerc.* 1420 ; l. -5 : nous ne sommes pas sûr du φ lu par Laursen.

| | |
|--|--|
| <p>57- 1420 corn. 2 z. 1 = [35.9]⁴²⁵</p> <p>3]σθαι 5]σ γάρ</p> | <p>...en effet...</p> |
| <p>58- 1191 corn. 6 pz. 2 z. 2 col. 3 = col. « C » pars inf. et 1420 corn. 2 z. 2 = [35.10] = 6 Π = 3N⁴²⁶</p> <p>1 -].α προ 2 - τοῖς μ]ἐμ μᾶλ- 3 λον, τοῖς δ'] 4 ἦττον, τοῖς δ'ὄλως ἐπὶ βρα[χύ 5 τι καὶ οὐκ ἐντυπῶν πάλιν 6 τινῶν καὶ πρὸς τὴν διανο- 7 ητικὴν σύγκρισιν (ὁμοιοσχη- 8 μόνων τοῖς πρὸς τάδε τὰ αἰσ- 9 θητήρια) παρεμπιπτόν- 10 των ἐκ τοῦ ἐκεῖθεν προοδο- 11 ποι[[η]]ηθῆναι τὰ γε δὴ πολ- 12 λὰ ἐχούσης μὲν καὶ αὐ- 13 τῆς τῆς συστάσεως τῆς 14 διὰ τῶν στοιχείων αἰ- 15 τίας παρὰ τὴν τῶν 16 ἀτ[ό]μων διαφορὰν 17 καὶ τῶν προὑπαρχόν- 18 τῶν πόρων, **οὐ μὴν 19 ἄ]λλ[ά] καὶ τοῦ ἀπογεγεν[νη- 20 μέ]ν[ο]υ νοηθέντο[ς] τ[</p> | <p>...les uns davantage de temps, les autres moins, les autres un temps absolument bref et sans laisser l'empreinte d'une impression, quand certains [simulacres], tombent également en direction de l'assemblage doué de pensée, étant de même forme que ceux qui tombent en direction de ces organes des sens après y avoir été préparés de l'extérieur, cependant que, bien sûr, un bon nombre sont aussi en la possession de la constitution elle- même de la cause à travers les éléments en fonction de la différence entre les atomes et les pores préexistants. Néanmoins, même la réalité engendrée étant pensée...</p> |

⁴²⁵ 1420 corn. 2 z. 1 = [35.9] : aucun mot complet, sauf γάρ, n'est identifiable ; les restitutions de Laursen et d'Arrighetti sont très différentes. Les deux seuls éléments relevés ici sont le fait de notre propre lecture de la MSI.

⁴²⁶ 1191 corn. 6 pz. 2 z. 2 col. 3 = col. « C » pars inf. et 1420 corn. 2 z. 2 = [35.10] = 6 Π = 3N : Il ne reste que 5 l. du *PHerc.* 1191, les 3 dernières correspondant aux 2 premières du *PHerc.* 1420. Nous proposons la synthèse des deux, ce qui entraîne le changement de numérotation des lignes, qui ne correspondront plus à celle de chaque colonne. Nous procéderons de même jusqu'à la fin de l'étude des extraits chaque fois qu'il y aura correspondance entre les papyrus. l. 5 Arrighetti : ἐκ τύπῶν ; l. 12 Arrighetti : ἐκούσης, non confirmé par la MSI ; l. 19-20 Arrighetti : ἔ]σθαι ποτὲ τὸ γεγε[ννη]-|μένον ν[οηθὲν] τ[.

| | |
|---|--|
| <p>59- 1191 corn. 6 pz. 2 z. 2 col. 4 = col. « D » pars inf. et z. 5 col. 1 = [35.11.6 sq] = « Tav. 6 » N₂ = col. « E » pars sup.; 1420 corn. 2 z. 3 = [35.11] = 6 III = 4 N⁴²⁷</p> <p>1 [τ]ῶν ἔργων [v 8/10] υ 2 4/5].[8/10] ζ κα- 3 λ[εῖν ? 13/16 τ]ῶν τρό- 4 .[ων 10/12] γαι *ε[5 δ.χ[15/18]λ. 6 ..[8/10].ο[3/4].ονα 7 8 ἅμα ποιῶντες πάντ'ἄ- 9 [πὸ] τῆς προτέρας κινήσε 10 ω]ς τὴν αἰτίαν ἔχειν καὶ 11 περικάτω τρέποντες 12 τὸν λόγον***[διὸ δὴ 13 καὶ κατ'εὐ[φύ]εια '<v>'[[τ]] εἰς τοῦ- 14 τ'ε]τελέσα[τ]ε ἀφουείας) αὐ- 15 τῶν τῶν [ἄ]π[ο]γεγεν- 16 νημένων [ῥη]τέο<v> τὰς 17 μνήμας γ[ίνε]σθαι ἢ τὰ 18 τῶς μνή[μαι]ς ἀνάλο- 19 γα π[ά]θ[η] ἅ συν]ηκολού- 20 θη[σ]ε τ[.]ς[4/5]πα[</p> | <p>...des actions... [appeler]... des modes... faisant en même temps que toutes choses aient leur cause à partir du mouvement précédent, et mettant l'argument sens dessus-dessous – c'est bien pourquoi par votre habileté vous en êtes venus à ce point de stupidité – [mais] il faut dire que se produisent les souvenirs des réalités engendrées elles-mêmes, ou les affects analogues aux souvenirs qui ont accompagné...</p> |
|---|--|

⁴²⁷ 1191 corn. 6 pz. 2 z. 2 col. 4 = col « D » pars inf. et z. 5 col. 1 = [35.11.6 sq.] = « Tav. 6 » N₂ = col. « E » pars sup. ; 1420 corn. 2 z. 3 = [35.11] = 6 III = 4 N : L'essentiel du passage est donné par le *PHerc.* 1420, complété par les fragments du *PHerc.* 1191 ; l. 1-6 : nous avouons ne pas être parvenu à retrouver les quelques lettres éparées sur lesquelles Laursen a fondé sa reconstitution ; l. 2-3 : καλ[εῖν] est une hypothèse personnelle ; l. 3-4 : τρόπων : hypothèse personnelle ; Laursen voit un φ possible au début de la l. 4, ce qui donnerait τροφῶν, mais ce serait le seul exemple du mot chez le philosophe ; l. 12-20 : la lecture d'Arrighetti, très différente et plus lacunaire, ne soutient pas l'examen de la MSI ; l. 13 : Laursen : εὐ[ήθ]εῖαν.

| | |
|---|---|
| <p>60- 1191 corn. 6 pz. 2 z. 2 col. 5 = col. « E » pars inf. et pz. 1 z. 5 col. 2 = [35.12 6-7] = « Tav. 6 N₂ = col. « F » pars sup. ; 1420 corn. 2 z. 4 = [35.12] = 6 IV = 5 N⁴²⁸</p> <p>1 δ'εφ'ῶν καὶ ἰδίαν' ἑκατέρου. 2 οὐ γὰρ αἱ ἄτομοί [μό]νον τι πρᾶτ- 3 τουσιν τὸ ἀπογεγεν- 4 νημένον οὐθέν, ἀλλὰ', καίπερ μι- 5 ἄς οὐσης ἐπ'ένιων κατὰ τὴν 6 σ[υ]μπλοκὴν τῆς πράξεω[ς], 7 ἔ[στι] τις καὶ διαλή[ψις] ἕκα 8 τέρ[ο]υ εἰς τὸ αὐτὸ ἔργον 9 συνάπτουσα πολλὰ, κα[ί] δὲ 10 κα[ί] εἰς ἕτερον ἐπ'ένιων. 11 ἦν δὲ τὸ τῆς μνή[μη]ς[12 δ[3/4]λὴν κασ[2/3]ον[13 ἀ[πὸ] τῶν ἀ[ρ]χῶν κα[ι]..ν[14 .[6/7].τοιχω[15 .[5/6]κὸν τρόπ[ο]ν 16 ε[6/7]το..κατα[17 [10/12 ἐ]πα[ι]σ[θ]</p> | <p>[dans certains cas il y a...] et dans d'autres il y en a une particulière pour chacun des deux. Car non seulement les atomes n'accomplissent en rien la réalité engendrée, mais, bien que l'accomplissement selon l'enveloppement soit unique dans certains cas, il existe aussi une certaine distinction entre les deux qui unit beaucoup de choses pour la même action, [mais] pour l'autre action dans certains [autres] cas. Mais le ...de la mémoire.... à partir des origines... mode... sensation appliquée...</p> |
| <p>61- 1191 corn. 6 pz. 1 z. 5 col. 3 = [35.1.2-6] = « Tav. 6 » N₂ = col. « G » pars sup. ; 1420 corn. 1 pz. 1 = [35.1] = I 1⁴²⁹</p> <p>1 ἄθροισμα καὶ δὴ καὶ τῶν 2 κινήσεω]ν ἀπὸ τῆς γεν[ομε]- 3 νης πλ[η]γῆς κατὰ τὴν 4 διανοη[τ]ικὴν σύ[γ]κρι[σιν] οὐ]- 5 κ εὐ[θ]ύς ἐγλείπου[σώ]ν ἀ[λλ]α] 6 κατὰ τὸν [ἀπολ]υόμεν[ον] τὸ 7 παθητὸν [τ]ρό[πο]ν, τὴν [8 ἀπὸ τῆς ἀπομάξεως .[9 τοῦ εἰδώλου κατὰ τὸ[[υ]] [10 ἐναρμοττο[ν.]σ..[</p> | <p>...agrégat, et, bien sûr, quand les mouvements résultant du coup qui se produit dans l'assemblage doué de pensée ne cessent pas immédiatement, mais selon le mode de l'affect en train de se résoudre, la... à partir de l'impression... ...du simulacre selon le... qui s'harmonise</p> |

⁴²⁸ **1191 corn. 6 pz. 2 z. 2 col. 5 et pz. 1 z. 5 col. 2 ; 1420 corn. 2 z. 4** : L'essentiel du passage est donné par le *PHerc.* 1420, complété par les fragments du *PHerc.* 1191. Dans ce fragment aussi, la MSI confirme la lecture de Laursen, infirme celle d'Arrighetti ; nous ne donnons donc que la première, à l'exception des l. 7-8, où nous nous inspirons d'Arrighetti qui propose τις καὶ διαλή[ψεται] ὑσ[τέ]ρον... : nous retenons τις καὶ διάλη[ψις], précédé de ἔ[στι], selon la lecture de Daniel Delattre, sans exclure l'hypothèse d'Arrighetti pour le mot suivant, ὕστερον, pouvant annoncer εἰς τὸ ἔργον, mais en préférant supposer ἕκα]τέρ[ο]υ : nous ne retenons pas la lecture d'un nu final proposée par Arrighetti et reprise par Laursen car la MSI ne laisse voir qu'une trace d'encre dans la moitié supérieure droite de l'espace : plusieurs possibilités sont offertes ; l. 2 : μό]νον τι : hypothèse personnelle. La tournure se combine avec ἀλλὰ, l. 4, et οὐ...τι est redoublé par οὐθέν, l. 4 ; Laursen (1995, p. 54), Masi (2006 a, p. 76 sq., 2006 b, p. 21) et Németh (2017, p. 102, n. 31) proposent κοί]νον : nous justifierons dans notre commentaire pourquoi nous ne suivons pas leur choix.

⁴²⁹ **1191 corn. 6 pz. 1 z. 5 col. 3 ; 1420 corn. 1 pz. 1** : nous reproduisons uniquement le *PHerc.* 1420 ; Laursen a placé ici ce fragment de la première *cornice*, qu'Arrighetti avait logiquement placé en tête des fragments du *liber incertus* [35]. Il a de même interverti la place des fragments des *cornice* 1 et 2 du *PHerc.* 1191. Ici encore, l'épreuve de la MSI donne raison, dans la plupart des cas, à Laursen, que nous suivons, contre Arrighetti, tout en reconnaissant que, dans certains cas (l. 6, 7 et 8), nous avons de la peine à retrouver les preuves de sa leçon.

| | |
|--|--|
| <p>62- 1191 corn. 6 pz. 2 z. 4 col. 1 ; z. 5, col. 1 et 4⁴³⁰ z. 4, col. 1 : -3 -]λεγ[ο]μενη[-2 -]μίαι κινήσε[ι -1 - μ]πτώματα</p> <p>z. 5, col. 1 :]ν συμβε[-</p> <p>z. 5, col. 4 :]τῶν ἀνθρώ[-</p> | <p>...dite (<i>Laursen</i> : socalled)... ...par un seul/ par aucun mouvement... ...accidents... ...[des propriétés ?]... ...des hommes...</p> |
| <p>63- 1191 corn. 7 pz. 3 col. 1 et 2 = [34. 5. 2 sq] ; 1056 corn. 1 pz. 1 col. 1, 2 et 3 = [34. 5] = 1N⁴³¹ Col. 1 1 ἄλλων τοῦ πράγματος] οὔτος μέλλει 2 [μνήμ]ων ἔ[σ]εσθαι δοχ[environ 2] 4 [στε]ρεμνίου</p> <p>1191, col. 2 - [πε]ριέχοντος - ἀπολαμβ[-</p> <p>1056, col. 2 - καταλ[</p> <p>1056, col. 3 - χρον[</p> | <p>...d'autres / cet homme s'apprête à recourir au souvenir de l'objet auquel il a eu affaire... ...du solide... ...qui entoure... ...[recevoir ?]... ...[retenir ?]... ...[temps ?]...</p> |
| <p>64- 1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 1 ; 1056 corn. 1 pz. 3 z. 1 col. 2 = [34.7] = 3 I⁴³² 2 56] τὴν καθ' ἡμ[ᾶς] ἡμῶν αἰ- 3 [τίαν οἶ]θεν ἢ 'καὶ' δι' ἀπ[αντῶν] 4 τῶν ὑφ' ἡμῶν πραττομέ- 5 νων 2/3]γ' σ]υνφ[ερό]ντων 6 6/7] υφ. [4/5] * καὶ 7 - ολλ[4/5] γν. 8 -]εγ.γγ[3/4] κα</p> | <p>...il connaît la cause selon nous ou bien aussi qui passe par tout ce que nous accomplissons d'utile... [plusieurs ?]...[réalité engendrée ?]... ...[réalité engendrée ?]...</p> |

⁴³⁰ **1191 corn. 6 pz. 2 z. 4 col. 1 ; z. 5, col. 1 et 4** : Nous n'avons pas pu identifier toutes les lectures de Laursen sur ce fragment déchiqueté où abondamment les superpositions. Nous nous en remettons à l'éditeur.

⁴³¹ **1191 corn. 7 pz. 3 col. 1 ; 1056 corn. 1 pz. 1 col. 1** : Le *PHerc.* prend ici la suite du 1420. Nous présentons une forme amalgamée des deux papyrus, comme ce sera désormais le cas, lorsque la synthèse des fragments rend impossible le respect de la présentation en colonne.

⁴³² **1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 1 ; 1056 corn. 1 pz. 3 z. 1 col. 2** : Nous reproduisons le *PHerc.* 1520, le mieux conservé ; l. 4 : τῶν ὑφ' ἡμῶν est reconstitué par L à partir du *PHerc.* 1191, mais les mots qui précèdent ne sont pas les mêmes : 1191 : καί[π]ερ τῶν, κτλ. ; l. 7-8 : on peut supposer πολλά et ἀπογεγεννημένα si les caractères restitués par Laursen sont exacts ; mais nous n'avons pas pu les identifier sur la MSI.

Interprétation

Si la restitution du mot ἡδεσθαι par S. Laursen est juste, et si l'on peut lire le radical grec du blâme dans]ΟΝΕΙΔΗ, l'extrait 42 nous fait changer brusquement de champ lexical avec « plaisir / gêne / blâme », auxquels s'ajoutent les notions de « crainte » (φοβ[, à deux reprises, extrait 44) et peut-être de « trouble » (τα]ραχ[ή], extrait 44) ; nous sommes ainsi dans le domaine des *pathè* (43 et 45) et du πρῶττειν (44). Le passage est très fragmentaire, n'offrant que des bribes de mots, et nous laissant dans l'incertitude sur la place exacte des fragments les uns par rapport aux autres. Pourtant, si l'on se rappelle que plaisir et douleur ne sont pas seulement des critères éthiques, mais aussi des guides pratiques dans un rapport au monde qui exclut le trouble aussi bien sur le plan cognitif que sur celui de l'éthique, on s'explique mieux ce qui rattache ces fragments aux précédents : si nous devons nous concevoir comme des êtres en mouvement dans notre perception d'une réalité elle-même mouvante, dont les accidents sans cesse engendrés dans le temps risquent d'être insaisissables et dont l'identité et l'unité menacent de nous échapper, nous serions la proie de craintes blâmables, dont les critères de plaisir et de douleur doivent nous libérer. Il s'agit donc pour nous d'« abandonner » (extrait 43, si la restitution de Laursen est juste) ces craintes illégitimes en remontant aux « causes » (αἰτίας) de nos *pathè*, et en recourant au « souvenir » (μ[ε]μνήσ[θαι]). Quel souvenir ? Un élément du fragment suivant (44) peut nous mettre sur la voie :]ΟΦΥΛ[, comme le pense Laursen⁴³³, renvoie à un mot tel que ὁμόφυλος ou ἀλλόφυλος, « de la même espèce » ou « d'une autre espèce », vocabulaire que l'on retrouve dans la *Maxime capitale* XXXIX. L'expérience acquise dans la vie pratique par notre réalité en mouvement au sein du mouvement du monde consiste à faire le tri entre ce qui nous est compatible, au sein de nos opinions, entre celles qui contribuent à l'ataraxie et celles qui y sont étrangères. Nous ne pouvons pas introduire en nos pensées ce qui est incompatible avec l'unité de notre *cosmos*, selon le même critère qui veut que nous excluions, dans notre représentation du divin, ce qui est « non-familier », « étranger » (ἀνοίκειον) et que nous évitions de donner à l'altérité une réalité particulière (ὡς ἀλλότριον : *Ménécée* 123-124 / οὐκ ἀλλόφυλα : *Maxime* XXXIX). Cette remontée aux « causes » des *pathè* pourrait bien être une illustration de plus du passage du mode pathologique au mode étiologique : une fois posée l'affect de la *psuchè* (extrait 46), c'est-à-dire, en termes modernes, la prise de conscience de soi comme sujets de nos affects et de l'unité vivante de notre âme et de notre corps, nous sommes à même

⁴³³ S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 51, *ad loc.*

d'identifier les causes de nos affections à travers la mémoire vivante d'affections semblables. La temporalité, produit des accidents, nous a donc fait accéder aux engendremens du vivant, à la causalité du monde objectif tout comme à la causalité subjective que constitue l'unité de l'âme et du reste du corps dans la perception active. Il se dessine ici l'esquisse d'une définition plurielle de la notion de cause qui sera développée à la fin du livre. Mais avant d'y parvenir, le philosophe va étudier l'enjeu d'une telle conception, en commençant par réfuter l'approche opposée, celle qui, incapable d'en référer au critère des *pathè*, et de rendre compte des engendremens dans le temps, confond propriétés permanentes et accidents, et substitue à la temporalité vivante la nécessité logique atemporelle.

La démonstration s'amorce dans l'extrait 46 : on y lit d'abord la fin d'un nom féminin en *-εια*, sujet de « délie tout l'agrégat » : ce sujet pourrait être l'*ἀπάθεια* : l'absence d'affection, comme l'insensibilité caractéristique de la mort (*Ménécée* 124), peut signifier la dissolution de l'agrégat corporel, tandis que la *σμπάθεια* est signe de son association aux atomes de l'âme (*Hérodote* 64). Au paragraphe 65 de la *Lettre à Hérodote*, la dissolution de l'agrégat est associée à la dispersion (*διασπείρεται*) de l'âme ; dans notre fragment, il est question, au féminin pluriel, de réalités « dispersées (*παρεσ[π]αρμέννας*) dans certaines parties (*ἐν τισιν μέρε[σι]ν*), en provenance de l'affect de l'âme » (*ἀπὸ τοῦ τῆς ψυχῆς [πά]θους*). Ces réalités pourraient être les *δυνάμεις* ou les *κινήσεις* (*Hérodote* 65). Une proposition relative renvoyant à celles-ci, et dont il manque le verbe, s'enchaîne alors dans notre fragment, pour dire que c'est du fait de ces puissances, ou mouvement

s, que se produit – peut-être ? – « ce qui existe aussi selon la propriété et (?)... du destin » (*καθ'ἃς καὶ τὸ κα[τὰ τὸ σ]μβεβηκὸς καὶ ἡ[...ε]ίμαρμένης...*). Le mot coordonné à « la propriété » peut être lui-même sujet du verbe « se produire » ou régi par

la préposition « selon » (κατά). La première hypothèse est préférable, et justifie le balancement καὶ...καί ; dans ce cas, l'êta qui suit est l'article féminin ἡ, déterminant un nom dont « le destin » est le complément : il reste en effet dans le fragment peu de place, environ l'équivalent de sept à huit caractères, entre η et [...ε]ίμαρμένης : on pourrait lire ὑπόληψις (supposition) ou φαντασία (représentation). Le mot εἴμαρμένης, « destin », d'un emploi plutôt poétique, même si Platon affecte d'y recourir, peut surprendre⁴³⁴. Mais on le trouve au paragraphe 134 de la *Lettre à Ménécée*, en parallèle avec le « mythe » concernant les dieux. Synonyme de « nécessité », le mot poétique apporte une coloration ironique. Dès lors, le sens ne paraît pas difficile à établir : les mouvements perceptifs qui se produisent en provenance de l'âme dans certaines parties du corps, sans lesquels celui-ci se dissoudrait comme totalité, sont susceptibles de confusion : si nous les interprétons comme percevant les propriétés permanentes des choses, ils ne peuvent témoigner que de réalités nécessaires, assimilées à un destin. En faisant le lien avec les fragments précédents, on doit alors se rappeler que nos perceptions des accidents fondent le temps, dont ne relève pas une nécessité, un destin, qui envelopperait celui-ci, et portent sur des réalités en mouvement, les *apogegennèmena*.

On peut alors se demander d'où provient cette confusion. La suite du texte éclaire la question : le mot εἰθὺς, « aussitôt », seul élément que nous pouvons extraire du fragment suivant (47), peut donner à entendre que la confusion fataliste entre propriétés et accidents est le fruit d'une précipitation dans nos jugements sur le contenu sensible qui s'offre à nous. L'extrait 48, qui semble précisément faire état des *apogegennèmena* (1191, l. -4 / 1420, l. 2) comporte un lexique compatible avec cette hypothèse : κρι[(1420, l. 1) donne à penser au critère, ou, en l'occurrence, à son absence pour qui confond dans son appréhension (λαμβαν[: 1420, l. 4) accidents et propriétés de l'agrégat (τ[ο]ῦ ἀθροῖσματος : 1191, l. -2) « les uns avec les autres » (ἄλληλα : 1191, l. -5). Mais c'est surtout l'extrait 49 qui

⁴³⁴ Platon emploie d'ailleurs plus souvent μοῖρα que εἴμαρμένη ; εἴμαρμένη revient également dans le titre du traité d'Épicure *Sur le destin*, cité par Philodème dans le Περὶ εὐσεβείας ([14] Arr), mais on peut y lire la même ironie que dans notre passage : en effet, parmi les rares polémiques dont fait état le catalogue de Diogène Laërce (X, 27-28), on sait que le philosophe avait tourné en dérision, lors de son bref séjour à Lampsaque, à l'école des disciples d'Eudoxe, à Cyzique, qui conciliait les croyances astrales chaldéennes avec l'utilisation platonicienne des mathématiques. Il qualifiait les disciples de l'école de Cyzique d'« ennemis de la Grèce » (DL, X, 8). Geneviève Rodis-Lewis commente ainsi les raisons de cette hostilité : leur croyance « aggravait la subordination des hommes à l'absolue nécessité du cours des astres. Épicure attaque cette religion accablante, et défend la tradition grecque de dieux à forme humaine : bienheureux, ils ne se soucient nullement de nous » (*Épicure et son école*, op. cit. p. 41).

offre le plus de pistes d'interprétation sur la question de l'origine de la confusion : il y est question de τοῦ θυμοῦ, que Laursen traduit par « the anger », de désir (ἐπιθυμίας), d'« être vu » et de « vue par avance » (τὸ προορώμε[νον / τήν] προόρασιν)⁴³⁵, et, enfin, de « ce qui se produit » (τὸ σύμβαινον), forme de participe présent dont nous avons traduit l'équivalent au parfait par « propriété ». Ce vocabulaire joue visiblement un rôle clé, mais suscite de nombreux problèmes d'interprétation. Nous ne sommes pas sûr qu'il faille traduire τοῦ θυμοῦ par « colère », même si c'est le sens que l'on trouve indiscutablement dans la *Sentence vaticane* 62. Outre le fait que les *Sentences vaticanes* ne doivent pas être nécessairement toutes attribuées à Épicure, le mot θυμός possède, dans le registre affectif, un spectre de signification très large, allant du « désir » à la « douleur », en passant par le « courage » et la « colère ». Comme l'εἰμαρμένῃ, il est d'origine homérique, et, dans le sens de la « colère », le philosophe du Jardin lui préfère ὀργή. Faut-il y lire la même ironie que nous avons supposée plus haut à propos du « destin », et qu'on retrouve chez le philosophe dans ses évocations des craintes des dieux, de la mort ou du destin (*Hdt* 76-77, *Mén* 125-127, 133-134) ? D'autre part, le voisinage de θυμοῦ et d'ἐπιθυμίας ne peut pas être anodin. C'est donc dans le registre du désir, traité par l'ironie, puis pris au sérieux, que nous resterons. Quand c'est le θυμός qui est à l'œuvre, Épicure, considérant « ce qui est vu par avance », précise qu'alors « il est sujet à de tels affects » (τοιαῦτα πάσχει), ce qu'il semble mettre à distance (« selon ces gens-là ») et condamner par la valeur dépréciative que peut prendre τοιαῦτα : la perception de l'objet est sans doute déformée par le caractère passionnel du θυμός. Mais ensuite, s'agissant de l'ἐπιθυμία, il récuse l'idée que la perception de « tout ce qui se produit » se fasse « selon la vue par avance » (οὐ πᾶν [κατὰ τήν] προόρασιν τὸ σύμβαινον). Il faut prendre la notion de « tout ce qui se produit » au sens large des « propriétés » et des « accidents », comme le suggèrent le mot « tout » et la forme de présent du participe (par opposition au parfait συμβεβηκός, qui concerne spécifiquement la propriété considérée dans sa permanence). On peut alors

⁴³⁵ S. Laursen (« The early parts... », *op. cit.* p. 51, *ad loc.*) conteste cette traduction et, tout en traduisant par « foresee », lui préfère le sens d'une vue de ce qui est « au-devant » de soi ; il semble analyser le participe comme un moyen : « that which foresees ». Il s'appuie pour cela sur l'autorité de Philodème (*Di* I 13, 17-18) et de Lucrèce, dans le passage où le poète évoque l'image qui s'offre à l'esprit et provoque le passage à l'action (IV 877 sq). Mais le sens temporel du préfixe est bien attesté dans la « pro-lepse » et se retrouve, dans un fragment qui suit (1420 corn. 2 z. ([35.10]) dans le verbe προοδοποιέω, dont c'est également le seul emploi chez le philosophe, et que Laursen traduit par « to prepare the way » ; dans le même fragment, il traduit τῶν προὑπαρχόντων πόρων par « the preexisting pores ». Tout le passage met en œuvre une réflexion sur le rôle du temps dans l'appréhension du réel par les sens et la pensée.

raisonnablement proposer un sens : le désir (ἐπιθυμία) n'est pas toujours un affect légitime ni un critère valable ; s'il permet d'anticiper sur le contenu perceptif des propriétés et accidents, en se tournant vers l'expérience de ce qui, dans nos affects, a contribué à la vie de notre agrégat corporel, il peut aussi perdre de vue le critère de ce qui est naturel ou naturel et nécessaire, ou simplement nécessaire (*Ménécée* 127-128) : d'ἐπιθυμία, il devient alors θυμός⁴³⁶. La précipitation (εὐθύς, extrait 47) pourrait résulter du caractère passionnel du θυμός à l'origine de l'erreur d'appréciation des propriétés sensibles. L'emploi du parfait « il a /ils ont vu » dans l'extrait suivant (50) peut renvoyer à la réalité visuelle comme critère de validité de la vue anticipée par le désir, ou de non validité de celle qu'a anticipée le désir passionnel. Mais en l'absence d'autres éléments textuels, cela ne reste qu'une hypothèse sans conséquence pour la démonstration. Dans l'extrait 60, il est sans doute toujours question du critère de l'appréhension passée (εἴληφε, au parfait, comme ἑώρακε plus haut), et l'allusion essentielle à la « constitution d'origine », promise à de longs développements dans les fragments postérieurs, joue le même rôle de référence aux acquis passés.

Comment alors corriger son erreur d'appréhension ? l'extrait 52, si ses différentes restitutions sont exactes, met en rapport les deux modes, pathologique et étiologique. Selon le premier, l'âme telle qu'elle est définie jusqu'à présent – « ce que nous appelons l'âme » – pose encore l'accident comme une propriété, et sans doute le philosophe propose –t-il d'en rester là, d'où l'impératif de la première ligne et, peut-être, la présence d'un adverbe invitant à cette solution provisoire, la démarche du mode pathologique ayant épuisé ses potentialités (περαίνηται). C'est alors le mode étiologique qui prend la relève, distinguant propriétés et accidents, en exerçant le « raisonnement appliqué » et en faisant des choix entre ces deux formes d'attributs, des choix fondés sur la notion de causalité : un accident n'est pas cause au même titre qu'une propriété. Le retour sur la constitution première, évoquée dans l'extrait précédent (51) et sans doute rapprochée du mode étiologique dans l'extrait 53, très parcellaire, pourrait préciser comment la référence à la constitution première sert de critère à ces choix⁴³⁷. Aucun contexte immédiat ne vient les éclairer, et tout ce qu'ils nous livrent est une

⁴³⁶ Philodème distingue la « rage » (θυμός) de la colère (ὀργή), et considère la première comme n'étant pas naturelle (*La Colère*, 7. 45, voir *Les Épicuriens*, p. 591). On peut supposer qu'il a repris une distinction opérée par Épicure lui-même entre ce qui est naturel et ce qui relève de l'illimité, le sens de « rage » ne traduisant θυμός que dans l'opposition à la colère, ce qui est concevable, étant donné le large spectre des sens du mot.

⁴³⁷S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 52, *ad loc.*, observe que « the presence of 'the first constitution' is noteworthy », mais ne commente pas ἀ]ιτιολογία, qu'il considère dans son appareil comme hypothétique (« fortasse »).

confirmation d'un contexte plus large : non seulement la référence à l'antérieur devient primordiale, mais elle se rattache aussi à la notion d'étiologie, confirmant que l'on est en train de passer du mode pathologique au mode étiologique : maintenant que le premier, s'appuyant sur notre expérience globale du vivant et sur le principe de l'ataraxie qui nous guide dans notre rapport « pathologique » au monde, a produit l'affect de l'âme, celle-ci, en retour, dans son activité conjointe à celle du reste du corps cernant propriétés et accidents, nous a fait entrer dans le monde temporel des « réalités engendrées » et de leurs causes dans leur différenciation progressive de la *prôtè sustasis*.

L'extrait 54 est selon S. Laursen une illustration de la thèse de la réception des simulacres venus de l'extérieur : il rapproche à juste titre ἐγκαταλειπο[(« laissé à l'intérieur ») de ἐγκατάλειμμα dans la *Lettre à Hérodote* (§ 50) ; de même,]ἐπιβλήτων (« appréhensibles ») peut être rapproché de ἐπιβλητικῶς dans le même paragraphe de la lettre. Selon lui, « *The vicinity of ἐπιβλήτων and ἔξωθεν all support the conclusion that Epicurus is still discussing the reception of and reaction to external impulse* »⁴³⁸. On peut être d'accord dans les grandes lignes avec cette analyse, mais en excluant une fois de plus la tendance « passiviste » de cette interprétation qui semble limiter l'activité humaine à une réaction mécanique à des *stimuli*. On rappellera d'abord que le passage en question de la *Lettre à Hérodote* parle de l'image (φαντασίαν) que nous appréhendons par la pensée ou par les organes des sens, image « soit de la forme (μορφῆς) soit des propriétés » (συμβεβηκότων), et qui est « la forme même du solide, produite par la condensation (πύκνωμα) continue ou le résidu (ἐγκατάλειμμα) du simulacre » : cette appréhension n'est donc pas possible sans l'activité, sans doute conjointe, de la pensée et des organes des sens qui, remontant le flux continu des simulacres, identifie forme et propriétés. La présence des mots κ]ινήσεων et δυν[ά]μεω[ν dans notre fragment rappelle cette dimension active évoquée dans les paragraphes 63, 64 et 65 de la *Lettre*. Pour le reste, on peut concevoir que le « raisonnement appliqué » dont il était question précédemment consiste en cette remontée par la raison du flux des images identifiant la forme par-delà les accidents. Ainsi s'explique la présence de la notion de « semblable » dans le voisinage de « vus par avance » au début du fragment : la remontée du flux permettra de confirmer ou infirmer la ressemblance de ce qu'on a vu ou cru voir par avance avec les formes issues de l'expérience passée.

⁴³⁸ S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 52, *ad loc.*

L'extrait suivant (55) du papyrus 1191 ne comporte que quelques mots isolés, mais, encore une fois, des mots intéressants, s'inscrivant dans la continuité du passage : la référence à « ce qui apporte le trouble », ou « qui est troublé » (τα παρατ-), le fait de « s'attendre à » (προσδοκᾶω ?), l'adverbe de temps « aussitôt » (εὐθύς), la notion de « forme » (σχῆμα). Si, dans des emplois postérieurs que nous aborderons plus loin, l'adverbe « aussitôt » concerne le mouvement des simulacres, son emploi ici, dans le voisinage de tout ce qui a trait au trouble et à l'anticipation pourrait rappeler la précipitation condamnable dans le jugement, source de trouble, dont nous avons parlé plus haut. La finale en -χῆς évoque aussi bien l'âme (ψυχῆς) que le trouble (ταραχῆς), voire l'origine (ἀρχῆς) à laquelle on doit se rapporter, toutes hypothèses compatibles avec la teneur du passage. Quant au mot σχῆμα, il figure dans la *Lettre à Hérodote* pour désigner les formes des atomes (§ 42, 44, 54, 55), celle des corps, en tant qu'une de leurs propriétés (§ 68) ou celle des mondes (§ 74) ; parmi ces possibilités, le contexte nous inciterait à préférer y voir une allusion aux propriétés des corps, sur lesquels porte l'erreur, source de trouble.

Le lexique devient plus technique dans les extraits suivants, où le philosophe amorce une analyse plus détaillée des relations causales (αἰτία : 58) dans le processus perceptif. Il y est question des « simulacres » (56), de leur « empreinte » (ἐντυπῶν : 58), d'« assemblage doué de pensée » (διανοητικῆν σύγκρισιν, extraits 56 et 58), classée parmi les « autres critères » (τῶν ἄλλων κριτηρίων : 56⁴³⁹), et de similitude de forme (ὁμοιοσχημόνων : 58). Sur la base d'un texte assez dense⁴⁴⁰, on peut tenter de reconstituer

⁴³⁹ S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 52, *ad loc.*, considère que « αἰσθητηρίων is (...) probably too long for the space available. »

⁴⁴⁰ En lisant, d'après le dessin de Naples, ἐ[κ] τύπων plutôt que ἐντυπῶν, Arrighetti parvient facilement à un sens acceptable (« *e non a causa di simulacri di qualche specie...* »). Mais le doute n'est pas possible sur la présence d'un nu. Laursen, 1995, p. 52, *ad loc.*, signale que « *the passage is very interesting and very difficult* », du fait qu'il ne comporte ni le début ni la fin de la phrase. Il propose de lire ἐντυπῶν comme un participe présent – ce que nous retenons – et lui donne plusieurs compléments, sans préciser lesquels. Or, il faudrait un accusatif, qui manque ici, d'autant que, selon l'ordre habituel des mots en grec attique, auquel se conforme le philosophe, cet accusatif devrait suivre ce verbe transitif. Masi (2006, p. 48-49, et n. 140) propose ἐντυπώσεις, en pensant aux impressions laissées dans l'air par les *eidōla* selon Démocrite, et précise que, bien qu'Épicure rejette la distinction démocritéenne entre simulacres et ἐντυπώσεις, il garderait le verbe pour « indiquer l'impression des simulacres dans les yeux et dans l'esprit ». Sans rejeter cette analyse, et faute de cet accusatif, nous faisons quant à nous porter πάλιν sur ἐντυπῶν, au sens de « laisser l'empreinte d'une impression », l'adverbe chargeant de sens le verbe et tenant lieu de transitivité. Il reste à savoir quel peut bien être le nominatif masculin singulier auquel se rapporte le participe. Nous proposons une hypothèse : il s'agirait d'un seul et même τύπος provenant du solide, de l'agrégat émetteur, qui se manifesterait dans ses simulacres en différents endroits (τοῖς μὲν...τοῖς δέ). L'assimilation entre τύπος et εἶδωλον se trouve dans *Hdt* 46, où ces τύποι sont également dits ὁμοιοσχημονες τοῖς στερεμνίοις, comme le fait également remarquer Laursen, p. 53. Celui-ci fait porter πάλιν sur le génitif absolu qui suit. D'autre part, il fait commencer un second génitif absolu

ainsi le raisonnement : les simulacres de même espèce (ὁμοφύλου) que l'agrégat dont ils émanent « tombent » sur cet autre agrégat que nous sommes, âme et reste du corps, autrement dit « l'assemblage doué de pensée ou l'un des autres critères » (56). La vitesse des simulacres dans leur chute est plus ou moins élevée (58) même si, nous l'avons vu dans la première partie à propos de leur perception par la pensée (*Hérodote* § 48), celle-ci se fait en même temps que la pensée, le mouvement physique, sur le plan causal, devant se distinguer de la perception sensible, de l'ordre des *pathè*. Ceux qui mettent le temps le plus bref sont ceux qui parviennent directement à l' « assemblage doué de pensée », tout en étant « de même forme que ceux qui tombent en direction des organes des sens » : les premiers n'ont pas le temps de laisser leur empreinte sur la pensée, alors que les autres font partie de notre univers sensible ; il faut distinguer une quatrième sorte de simulacres, ceux que possède « la constitution elle-même de la cause ». Que faut-il entendre par-là ? Laursen préfère considérer αἰτίας comme un adjectif se rapportant à συστάσεως, ce qui donne « the constitution which has causality. » Le texte, touffu et obscur, nous dit que cette cause est constituée « à travers les éléments (διὰ τῶν στοιχείων) en fonction de la différence entre les atomes et les pores préexistants ». Les « éléments » sont aussi bien les bases élémentaires de la théorie au début de la *Lettre à Hérodote*, (στοιχειώματα, § 36, στοιχείωσις, § 37, στοιχείον, § 47), à l'origine du *tropos pathologikos*, que leur forme objectivée, les éléments constitutifs de la matière (στοιχεῖα, *Pythoclès* 86). Cette union de l'objectif et du subjectif, pour le dire dans un langage actualisé, est au cœur du principe de l'ataraxie : l'absence de trouble dans l'esprit coïncide avec son absence dans la matière ; le fait que les pores de notre corps livrent passage aux simulacres – qui sont eux-mêmes des atomes – est la traduction physique de cette unité ; notre constitution – et il faut sans doute entendre par-là notre constitution première, en a gardé la trace mémorielle ; elle détient en dépôt tous les témoignages des sens associés à la formation de notre être. Elle est donc, quelle que soit la traduction, « constitutive de la cause ». Il ne s'agit pas d'établir, comme on l'a trop souvent fait dans l'étude des critères ou des désirs, une taxinomie des simulacres en quatre catégories : les choses se font plus souplement, et l'on peut voir une gradation du plus au moins rapide, tout comme on peut s'intéresser surtout au rapport entre les simulacres que l'on pourrait dire originaires et les autres : les premiers

à προοδοποι[[η]]θῆναι et le fait durer jusqu'à la fin de la phrase ; nous préférons en faire un infinitif substantivé par ἐκ τοῦ, qui ne commande pas ἐκεῖθεν, dont le suffixe -θεν suffit à indiquer la provenance. Enfin, il analyse αἰτίας comme un adjectif se rapportant à συστάσεως. Arrighetti traduit « *il principio causale proprio della costituzione* ».

évaluent l'acceptabilité des autres qui, introduits de façon plus ou moins hâtive, impriment plus ou moins bien leur marque⁴⁴¹. Leur vérité n'est pas tant leur fidélité à l'agrégat émetteur, dans une perspective lucrétienne, que leur conformité au récepteur en vertu du principe de l'ataraxie, principe qui a été rappelé dans un extrait antérieur (55). La question de la vitesse est donc importante, et renvoie à la notion de temps, dérivée de la perception des accidents. Il n'est donc pas surprenant de voir la fin du passage évoquer de nouveau la « réalité engendrée », en tant qu'elle a été pensée (τοῦ ἀπογεγεννημένου νοηθέντος) : même si, malheureusement, l'extrait s'arrête sur ces mots, on peut, en les mettant en rapport avec l'analyse qui en a été faite plus haut, rappeler que les « réalités engendrées », réalités mobiles et temporelles par excellence, sont susceptibles d'être perçues de façon erronée du fait de la confusion possible entre propriété et accident ; la remontée aux causes est une remontée aux simulacres déposés en nous dans notre constitution première et permet de mieux penser le contenu appréhendé des réalités engendrées. Celles-ci ont alors été correctement pensées⁴⁴².

Plus globalement, tout ce passage de l'extrait 46 au 58 rappelle la partie de la *Lettre à Hérodote* (49-52.2) consacrée à la notion d'erreur (ou le « fait de s'être trompé », analysé rétrospectivement), erreur identifiée grâce à l'appréhension (ἐπιβολή : voir ἐπιβλήτων dans l'extrait 54) : la notion de σχῆμα peut être rapprochée de celle de μορφή, plus propre aux réalités sensibles, ἐγκατάλειμμα et διάληψις, sont communs aux deux passages, tandis que ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων (*Hérodote* 51) fait penser à διανοητικῆν σύγκρισιν ἢ τί τῶν ἄλλων κριτηρίων, extrait 56.

L'extrait 59, qui ne doit être distant du précédent que d'un tiers de colonne⁴⁴³ (à l'exception des quelques vestiges du *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 4 dont sont issues nos six premières

⁴⁴¹ Notre analyse n'est pas très différente de celle de F. Masi (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 50) : « *Epicuro, infatti, spiega come l'impressione di un'immagine nella mente possa essere facilitata, oltre che dalla particolare predisposizione della struttura psicofisica, anche dal precedente passaggio di stimoli ad essa simili e come, dunque, l'esposizione continua ad un certo tipo di simulacri possa agevolare la successiva acquisizione.* »

⁴⁴² M. Gigante (« Atakta, IV », *Cronache ercolanesi*, 12, 1982, p. 64) voit dans la διανοητικὴ σύγκρισις le mélange entre des atomes propres à la pensée, venus de l'extérieur, distincts de ceux qui atteignent nos sens. Soulignant le danger de cette explication « *strettamente deterministica e causalistica del pensiero* », il se tourne vers la présence des *apogegenēmēna* « *che sfuggono a tale determinismo* » pour concevoir l'autonomie de la pensée. Mais le danger existe de doter les *apogegenēmēna* de vertus aussi insaisissables que celles du *clinamen*. A. Németh (*Epicurus on the Self, op. cit.* p. 38 sq.) voit dans ce passage, qu'il désigne du nom de Fr. (b), l'illustration du rôle de la prolepse : combinée avec les autres critères de vérité, celle-ci serait un processus irrationnel produisant des *tupoi* que l'esprit rationnel aurait ensuite à charge d'examiner pour la confirmer ou l'infirmer. L'auteur ne prend en considération qu'un nombre infime de termes du passage – essentiellement la notion de *tupos* –, ce qui élargit d'autant les possibilités d'interprétations.

⁴⁴³ Selon S. Laursen (« The early parts... », *op. cit.* p. 19), ce tiers inférieur est l'espace manquant pour tout le rouleau.

lignes) introduit brusquement une vive polémique contre les tenants d'une thèse opposée, attribuant la cause de toute chose à un mouvement antérieur, immédiatement précédent (τῆς προτέρας κινήσεως), et leur reproche de mettre ainsi l'argument sens-dessus-dessous. Il nous manque un élément de la condamnation de cette thèse, puisque cette attribution de la cause à un mouvement immédiatement antérieur semble mise en contradiction avec lui par le mot ἄμα (« en même temps »), et c'est sans doute à cause de cette contradiction dont il nous manque un terme que les adversaires sont accusés de renverser l'ordre des choses. Nous disposons de quelques indices dans les restes de mots qui précèdent pour tenter d'y voir plus clair : d'abord, l'extrait précédent (58 : 1420, 2, 2) se terminait, environ quinze lignes plus haut, sur la façon de penser la réalité engendrée ; ensuite, dans les vestiges des six lignes du *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 4 conservées juste avant l'énoncé de la contradiction, se trouvent les éléments du verbe « appeler » (καλ[] ; or, à deux reprises dans la suite du Livre XXV le philosophe emploie ce verbe pour opposer la façon dont nous appelons une réalité à celle dont les nécessitaristes la désignent⁴⁴⁴ : le désaccord se situe entre des « faits », des « actions » (τῶν ἔργων, ici, συνεργόν en [34.29]) et leur désignation par « nous » ou nos adversaires, et ce désaccord implique une contradiction chez eux. Les « réalités engendrées », que notre extrait 68 évoque aussitôt après l'énoncé de la contradiction, s'intègrent dans cet ensemble d'actions : nous désignons un monde environnant, une réalité vivante que nous transformons par le seul fait d'y inscrire notre propre vie. Notre rapport au monde n'est pas abstraitement sensible, mais le produit de notre activité vivante : nous voici de nouveau au cœur de la référence à notre activité pratique. Or, nous avons vu dans le fragment précédent que les *apogegenèmena*, tels que nous les pensons, s'analysent en référence au mouvement des simulacres originaires, qui remontent à la constitution première, *prôtè sustasis*, implicitement désignée dans l'extrait 58 par les termes de αὐτῆς τῆς σύστασεως, στοιχείων et προ-ὑπαρχόντων. Leur cause est identifiable par cette remontée, véritable critère ; « nos » adversaires ne remontent, quant à eux, qu'au mouvement immédiatement

⁴⁴⁴ [34.28] : «... car cette sorte d'erreur se tient la tête en bas (περικά[τω]) et ne peut jamais établir que toutes choses sont de la même espèce que celles que nous appelons (καλοῦμεν) « nécessités » » ; [34.29] : «...si quelqu'un ne veut pas montrer cela, et ne peut compter sur quelque élément ou impulsion auxiliaire en nous qui pourrait nous dissuader de ces actions que nous accomplissons (συνεργόν) en appelant (καλοῦντες) leur responsabilité causale « par nous-mêmes... ». Traduction Delattre, *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 104. Outre le désaccord avec ce que nous « appelons » de telle ou telle façon, on trouve aussi l'idée de « retournement » et la notion d'« action ».

précédent, *προτέρας*, et non pas *πρώτης, κινήσεως*⁴⁴⁵. Le raisonnement s'enchaîne par l'affirmation que les *apogegenèmena* se réfèrent aux « souvenirs », ou à un « affect analogue aux souvenirs », cet affect que nous avons en nous de notre propre constitution première, ce que nous donne à penser la proposition relative ἄ συν]ηκολούθη[σ]ε, qui détermine le groupe ; nous aurions ainsi : « les souvenirs des réalités engendrées, ou les affects analogues aux souvenirs qui ont accompagné [la constitution première] ». La contradiction se trouve donc entre le fait que nos adversaires, conscients des mêmes réalités engendrées que nous, en tant qu'elles sont nos actions, les nomment autrement et les placent la tête en bas. Mais en quoi consiste exactement ce renversement ? Il semble qu'il soit le même que celui qui sera exposé à la fin du livre ([34.28]) malgré la distance qui sépare les passages. Les adversaires explicitement désignés à la fin du livre sont les nécessitaristes. Ceux de notre passage pourraient bien l'être aussi. En effet, selon F. Masi, l'attribution d'un fait à une cause antérieure peut se reproduire indéfiniment dans une concaténation qui abolit passé, présent et futur⁴⁴⁶. Nous ajouterions que cette concaténation interdirait de nommer les *apogegenèmena* en leur attribuant des propriétés constantes – ce qui est une façon de mettre la réalité sens-dessus-dessous, car, tout en affirmant la causalité, les nécessitaristes ne permettent pas de la rendre concevable.

Il reste à interpréter une phrase du passage qui a posé un problème de traduction : Épicure conclut sa mise en contradiction par une phrase nettement placée en incise au moyen d'une *paragraphos* doublée d'un espacement sur la ligne, où il affirme « ce qui est la raison pour laquelle c'est en fait votre habileté (εὐφροείας) qui vous a conduits à ce point de stupidité (ἀφύειαν) ... ». Nous donnons ici la traduction de J. Brunschwig, qui, à la suite de D. Sedley, comprend « habileté » là où S. Laursen choisit de suivre la leçon fréquente de « stupidité », « naïveté » (εὐήθειαν). Le renversement est en effet mieux souligné par le choix d'un antonyme du fait du simple changement de préfixe. Mais nous ne retenons pas l'analyse de F. Masi, dans la traduction de J. Brunschwig, qui enchaîne ainsi la phrase : « ...à ce point de stupidité qu'il [vous] faut dire ([ῥη]τέρο<ν>) que les souvenirs ou les affects analogues aux souvenirs qui les accompagnaient, ont pour objets les « produits développés »⁴⁴⁷. En effet, le

⁴⁴⁵ Marcello Gigante (« Atakta, IV », *op. cit.* p. 65) souligne cette différence, mais n'en tire pas les mêmes conclusions : « *la πρότερα κίνησις non è ' il primo moto', bensì il moto precedente che presuppone una serie di movimenti che rendono vana la volontà dell'uomo* ».

⁴⁴⁶ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, *op. cit.* p. 74.

⁴⁴⁷ Rappelons que « les produits développés » ou, plus loin, les « développements » sont une traduction possible pour les ἀπογεγεννημένα.

commentateur souligne que « le mot ῥητέου est de lecture extrêmement douteuse » et que, s'il faut se résoudre à l'accepter, le sens proposé par F. Masi serait : « il *vous* faut dire que, parmi les « développements », les souvenirs ou les affections analogues sont causalement déterminés par un mouvement antérieur ; telle serait la conclusion « inepte » et empiriquement inacceptable du raisonnement des interlocuteurs d'Épicure, raisonnement qui a pour prémisses le conditionnel « si tout est déterminé, les souvenirs, etc., sont déterminés » et l'assertion de l'antécédent « tout est déterminé ». Ce raisonnement peut-être décrit comme un « renversement », en ce sens que la mineure correcte serait « les souvenirs ne sont pas déterminés » et la conclusion correcte « tout n'est pas déterminé »⁴⁴⁸. Nous pensons plutôt que rien dans les lignes qui ont précédé ne permet de supposer qu'Épicure postulait l'indétermination des souvenirs ni n'autorise à voir dans ce passage un syllogisme perverti. « Il faut dire » nous paraît bien être une affirmation imputable au philosophe lui-même et ne doit pas être rattaché à la parenthèse qui précède, d'autant plus qu'il manquerait un mot, comme ὄσπε, qui le subordonnerait à cette parenthèse. On attendrait, certes, dans ce cas, un mot de liaison rattachant le génitif αὐτῶν τῶν απογεγεννημένων à la première proposition, par-delà la parenthèse. Mais on peut supposer effacé un ἀλλά, ligne 12, là où S. Laursen voit un simple espacement⁴⁴⁹. Dès lors, comme nous le proposons plus haut, la thèse selon laquelle les *apogegenèmena*, à leur tour, doivent être dits produits par le souvenir résiduel issu de la constitution première n'a rien d'un syllogisme placé la tête en bas.

Il faut de nouveau tenir compte du fait qu'il nous manque un tiers de colonne avant l'extrait 60, bien conservé mais peu clair ; or deux ponts permettent des hypothèses fiables sur l'enchaînement du raisonnement : la notion d'*apogegenèmenon* et celle d'« action », *ergon*. Nous partirons de cette dernière pour nous interroger sur l'introduction de deux mots nouveaux dans le contexte, « ils accomplissent » (πράττουσιν) et « accomplissement » (πρόξεως). Les principaux sens du verbe πράττειν d'après le dictionnaire *LSJ* sont « *to achieve, effect, accomplish / to achieve an object, be successful / to be busy with / to manage affairs, do business, act / to transact, negotiate, manage / to practise / to study* », et ce verbe est essentiellement attesté comme ayant pour sujet un nom de personne : sur plus de cent

⁴⁴⁸ *Les Épicuriens*, p. 1118, note 8.

⁴⁴⁹ S. Laursen (« The early parts... », *op. cit.* p. 53) dit avoir longtemps hésité sur la construction du passage, et reconnaît que sa mise entre parenthèses, que nous suivons, supposerait qu'il y ait une asyndète entre le groupe au génitif et le début de la colonne, alors que le triple espace libre et la *paragraphos* indiquent clairement une fin de phrase. A nos yeux, la *paragraphos* sert à isoler la parenthèse, et la conjonction restituée rattache une seconde proposition indépendante au groupe au participe qui termine la phrase perdue au début du fragment.

occurrences de *πράττειν*, *πράττει* et *πράττουσι* examinés dans le *TLG*, soit plus du dixième des occurrences, nous n'avons trouvé que quelques exemples, chez Platon et Aristote notamment, d'un emploi du verbe avec un sujet abstrait tel que « l'esprit » ou « la prudence »⁴⁵⁰. Or notre extrait 60 lui donne pour sujet « les atomes », dans une phrase négative : « car non seulement les atomes n'accomplissent en rien la réalité engendrée... ». Sachant le sens du verbe, il va de soi qu'il ne s'agit pas d'une production matérielle de l'*apogegenmenon* par les atomes, ce qui déplace la problématique introduite par l'affirmation de David Sedley, pour qui les *apogegenmenena* sont des propriétés immatérielles émergentes. En effet, non seulement Épicure ne dit pas que les atomes ne créent pas l'*apogegenmenon*, mais, en employant le verbe *πράττειν*, il laisse entendre qu'il serait absurde de le concevoir, et que le problème ne se pose pas. Quelques fragments plus loin, le philosophe parle d'un homme qui « s'apprête à avoir le souvenir de l'objet auquel il a eu affaire » (extrait 63 : τοῦ πράγματος] οὗτος μέλλει μνήμων ἔ[σ]εσθαι), et de la cause « qui passe par tout ce que nous accomplissons d'utile » (extrait 73 : δι'ἀπ[αντῶν τῶν ὑφ' ἡμῶν πραττομένων) : dans les deux cas, c'est bien l'homme qui est sujet du *πράττειν*. Le verbe *πράττειν*, avec sujet de personne, apparaîtra de nouveau à la fin du livre (extrait 95) : il y sera question de « ce qui est de notre fait quand il est accompli dans le désir de son accomplissement » ; or, les *apogegenmenena* seront présentés, dans les extraits précédents, comme « ce qui relève de nous ».

Mais si ce sont les hommes qui « accomplissent » l'*apogegenmenon*, ce qui est corroboré par la notion d'*ergon*, déjà rencontrée dans le fragment précédent, cela nous invite à nous interroger sur le statut de cet *apogegenmenon*. Nous avons vu plus haut qu'il dérive indirectement des notions de propriété et d'accident, une fois posée celle du temps, elle-même

⁴⁵⁰ ψυχή : Platon, *Rép.* 505 e 5, Aristote, *Eth. Eud.* 1224 b 27 ; φρόνησις : Aristote, *Eth. Eud.* 1247 a 14. S. Laursen (« The early parts... », *op. cit.*, p. 54) propose de lire κοί]νον τι πράττουσιν et d'ajouter καί devant τὸ ἀπογεγεννημένον pour ne pas doter le verbe d'une construction erronée avec un prédicat, ce qui donnerait : « For the atoms and the product do not do anything in common ». L'absence de καί dans le manuscrit serait cependant surprenante, et le sens donné à *πράττειν* resterait très discutable. F. Masi (*Epicuro e la filosofia della mente*, *op. cit.*, p. 76, sq) adopte κοί]νον et suggère de construire le verbe avec un double accusatif, acceptable même avec un sujet de chose, ce qui a l'avantage de ne pas imposer l'introduction de καί : « infatti gli atomi non esercitano affatto un'azione generale sul 'prodotto sviluppato'... ». Cette solution grammaticalement plus satisfaisante ne l'est pas sur le plan sémantique, qui réclame un nom de personne ou une collectivité comme destinataire de l'action : le *LSJ* donne pour exemple le fait de « faire du bien à quelqu'un, à une cité » ; elle ne l'est pas davantage sur le plan philosophique : rien dans ce qui précède ne justifie l'introduction de la notion d'une « action commune » des atomes sur les « produits développés ». D'autre part, cela n'explique pas la reprise du verbe par τῆς πράξεως à la l. 6. Dans le fragment 73 ci-dessous (*PHerc.* 1191, 4, 1, 1, 1) le verbe *πράττειν* est employé au passif avec un agent de personne. Enfin, en tout état de cause, les solutions adoptées par Laursen et Masi reviennent à donner au verbe un sujet de chose, ce que la langue grecque n'atteste pas.

dérivée des accidents. C'est à partir des accidents, en effet, que nous « enveloppons » (σ[υ]μπλέκομεν, *Hérodote* 72-73) la notion de temps. Or notre extrait 60 évoque « l'enveloppement » (τὴν συμπλοκὴν) selon laquelle se produit « l'accomplissement » (τῆς πράξεως). Cet enveloppement livre un accomplissement unique (μίας οὔσης τῆς πράξεως), même si derrière cette unicité il faut comprendre « plusieurs éléments » (πολλά) que « réunit aussi une certaine distinction » (τις καὶ διαλή[ψις] soit « en vue de la même action » (εἰς τὸ αὐτὸ ἔργον) dans certains cas (ἐπ'ἐνίωv), soit en vue de l'autre action (εἰς τὸ ἕτερον) dans certains [autres] cas ». Comment comprendre ? Nous avons vu que les simulacres, de nature atomique, sont perçus par « l'assemblage doué de pensée » (διανοητικὴ σύγκρισις) sous la forme d'une « réalité engendrée pensée » (ἀπογεγεννημένον νοηθέν, extrait 58). La perception sensible est unifiée par notre activité de vivants, et constitue donc une réalité pratique. L'enveloppement que nous donnons aux choses, et notamment aux simulacres, dans leur flux permanent est leur saisie unifiante, opérée par notre pensée. Elle provient de nous, et non pas de l'agrégat, et c'est pourquoi, causes physiques de l'émission des simulacres, les atomes n'en sont pas pour autant les producteurs sur le plan pratique⁴⁵¹. Il pourrait en naître une certaine confusion, si n'intervenait pas une activité de distinction (διάληψις) unifiant distinctement la pluralité qui contribue à une seule et même action (εἰς τὸ αὐτὸ ἔργον) dans un cas, et celle qui contribue à telle ou telle autre dans l'autre cas, au sein d'une dualité quand un choix interprétatif s'offre à nous. C'est sans doute la « mémoire », déjà évoquée plus haut (extrait 59), énoncée immédiatement après, mais dans un passage très lacunaire, qui permet de remonter « depuis les origines » (ἀ[πὸ] τῶν ἀ[ρ]χῶν) pour aider à cette activité distinctive. Nous avons abordé plus haut la façon dont la thèse émergentiste de D. Sedley⁴⁵² exploite cette notion de διάληψις, et sa contestation par T. O'Keefe⁴⁵³. De son côté, F. Masi⁴⁵⁴ poursuit son interprétation qui vise à distinguer l'action collective des atomes de leur incapacité à avoir un effet individuel sur les « produits développés », en analysant la

⁴⁵¹ Arrighetti (*Epicuro. Opere, op. cit.* p. 629) cite la recension (Epicure par Alberto Grilli de l'*Epicuri Ethica* de Diano (*Paideia*, III, 1948, p. 396), où Grilli émet, contre Diano, l'hypothèse voisine selon laquelle les *apogegenēmēna* sont « gli elaborati », cioè l'interpretazione che la mente darebbe delle sensazioni. Arrighetti, commentant le fragment [34. 17] (= 86), considère cette thèse comme donnant au processus la valeur d'une *azione puramente intellettuale*, et lui oppose le fait qu'il y a ἐπεΐσοδος, donc un phénomène matériel. Si l'on fait de la perception une activité de l'esprit s'exerçant sur l'introduction de particules matérielles, atomes comme simulacres, la contradiction qu'il soulève n'a plus lieu d'être.

⁴⁵² Voir *supra*, p. 193 sq.

⁴⁵³ Voir *supra*, p. 201 sq.

⁴⁵⁴ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 77 sq.

notion de *διάληψις* comme étant non pas seulement une distinction opérée par l'esprit (thèse de T. O'Keefe), mais une réalité objective, distinguant sur le plan ontologique les atomes agrégés des atomes pris individuellement. F. Masi justifie son choix par la distinction entre les atomes au sens collectif, constituants des agrégats, et les atomes au sens distributif, pris individuellement : ce serait ce deuxième sens qui prévaudrait dans le passage : individuellement, les atomes n'auraient aucun pouvoir sur les *apogegenèmena*. Mais, autant on comprend que l'esprit puisse distinguer les différentes acceptions des atomes, autant il est peu concevable que le philosophe ait, dans la réalité sensible, raisonné sur les atomes isolés des agrégats.

Nous pensons donc trouver dans ce passage la confirmation de notre analyse de la sensation épicurienne comme n'ayant rien d'une perception mécanique et passive de simulacres agissant de l'extérieur sur notre pensée autant que sur nos sens, mais comme l'activité de notre pensée remontant le flux des simulacres venus de l'extérieur, en distinguant propriétés, accidents et, dans la perspective temporelle du vivant, « réalités engendrées », en liaison avec notre propre activité pratique nous mettant en rapport avec le monde qui nous entoure. L'objet sensible est alors constitué par notre pensée qui l'unifie au sein du réel, ce qui explique le fait qu'il n'est pas accompli par les atomes tout en renvoyant fidèlement à la réalité atomique. Cela apporte alors un nouvel éclairage sur le rapport d'Épicure à Démocrite, et, selon nous, une confirmation de l'analyse que nous en avons faite dans la première partie de cette étude⁴⁵⁵. En effet, on pourrait considérer que le philosophe du Jardin développe ici une conception proche de celle de Démocrite, en faisant de la sensation une activité purement pensée, conventionnelle, portant sur un objet intermédiaire entre la réalité atomique, inaccessible aux sens, et la pensée qui fixe conventionnellement l'identité de l'objet perçu. Cependant, il faut prendre en compte la différence établie par chacun d'eux, mais dans une perspective diamétralement opposée, entre réalité et convention chez Démocrite, et entre « ce qui est », comme objet de la prolepse, et « ce qui est vrai », comme objet des sens chez Épicure : Démocrite définit comme « vraie » la réalité atomique inaccessible aux sens réduits à la convention, et inversement Épicure considère simplement comme « étant » la réalité atomique, inaccessible autrement que par la prolepse qu'on en a, et comme « étant et vrai » l'objet des sens une fois que le critère l'a authentifié⁴⁵⁶. Dès lors, on peut faire une hypothèse

⁴⁵⁵ Voir *supra*, p. 103-117.

⁴⁵⁶ Voir *supra*, p. 110, *sq.*

de plus : ces adversaires auxquels Épicure reproche de mettre la réalité sur la tête sont peut-être des disciples de Démocrite, ou Démocrite lui-même, pour qui les sens, incapables de remonter au-delà du « mouvement immédiatement antérieur » (τῆς προτέρας κινήσεως), ne disent rien de vrai, alors que, si l'on est capable avec Épicure de remonter à la constitution première, la convention sensible devient vraie en retrouvant son fondement objectif, puisque « ce qui est vrai » se fonde sur « ce qui est ».

Sur l'extrait 61, nous n'avons pas assez de certitude pour retrouver son cheminement ; nous savons seulement qu'il traite de « l'agrégat », de « mouvements » sans doute provoqués par le « coup » de « simulacres » frappant « l'assemblage doué de pensée », mouvements qui « ne cessent pas aussitôt », mais – et le passage devient ici obscur et peu fiable – « se résoudraient à partir de l'impression » laissée par le simulacre. La fin du fragment évoque une « harmonisation », une adaptation. Comparé au fragment précédent, dont nous ignorons quelle distance les sépare, celui-ci quitte le domaine de l'activité de la pensée pour reprendre celui du mouvement des simulacres, considérant sous l'angle « objectif » le processus sensible qui a été abordé sous l'angle « subjectif ». Peut-être s'agit-il de remonter à la constitution de la mémoire, évoquée à la fin du fragment précédent, qui doit entrer en action pour juger de toute information nouvelle. Ces traces de mouvements antérieurs, laissant une impression, constitueraient l'affect de la mémoire, et celui-ci s'assimilerait ou non, par adaptation, les éléments nouveaux. Nous pensons en tout cas que c'est dans cette direction qu'il faut faire porter la réflexion, même si les fragments qui suivent dans l'édition de S. Laursen (*PHerc.* 1191. 6. 2. 2, col. 7 et 8, et *PHerc.* 1191. 6. 2. 3. *fr. inc. sedis*⁴⁵⁷) ne nous livrent aucun mot complet suffisamment identifiable ou exploitable : nous ne les faisons pas figurer dans notre recherche.

A partir des fragments *PHerc.* 1191. 6. 2. 4, col. 1 et 6. 2. 5. Col. 1 et 7 (extrait 62), dont nous ne gardons que quelques mots (μία κινήσε[ι / συμ]πτώματα / συμβεβηκότ- / τῶν ἀνθρώπων), nous pouvons supposer que l'on passe de nouveau à l'aspect subjectif du processus sensible : peut-être par unification du mouvement (« par un seul mouvement ») à travers l'opération de la pensée distinguant « propriétés » et « accidents », ce qui implique l'activité pratique « des hommes », plutôt qu'une information passivement reçue. L'extrait 63 confirme cette impression, nous situant toujours du côté pratique de l'activité humaine dans la perception : « cet homme (οὗτος) s'apprête à recourir

⁴⁵⁷ S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 95-96.

au souvenir de l'objet auquel il a eu affaire », d'un πράγμα (τοῦ πράγματος μέλλει μνήμων ἔ[σ]εσθαι). La tournure exprimant le futur doublé d'intentionnalité (μέλλει + inf. futur) traduit cet aspect actif de la perception anticipatrice. L'allusion au temps (χρόν[ος]) est sans doute à rattacher à cette anticipation, mais peut nous rappeler plus précisément que l'appréhension du temps découle de la distinction des propriétés permanentes et des accidents ; il n'est pas exclu, de ce fait, que]μίαι κινήσε[ι (extrait 62) doive se traduire « par aucun mouvement » et qu'une négation, dans l'activité perceptive, aussi bien du temps que du mouvement, induise de la confusion entre propriétés et accidents. Dans l'extrait 63, il est aussi question du « solide » (τοῦ στε]ρεμνίου), un mot qui désigne le corps émetteur des simulacres : sans doute le souvenir de ce à quoi on a été confronté, de l'objet de l'expérience (*pragma*) permet-il d'appréhender le solide qui se manifeste dans la perception des propriétés et accidents. Et de nouveau, s'agissant du solide, on remontera à ce qui l'entoure, à son enveloppe objective (πε]ριέχοντος, à ne pas confondre avec ce que, faute de trouver un terme plus approprié, nous avons appelé l'« enveloppement », συμπλοκή, de l'objet par l'activité distinctive du sujet percevant). L'emploi probable de composés du verbe λαμβάνω (« prendre »), ἀπολαμβάνω (« recevoir ») et καταλαμβάνω (« retenir »), sans doute peu distants l'un de l'autre, donne à penser que le philosophe décrit un processus perceptif ; sans doute s'agit-il simplement de retenir en mémoire ce que nous recevons en provenance de l'enveloppe du solide ; cela dit, καταλαμβάνω rappelle un terme que l'on rencontre dans la théorie stoïcienne de la connaissance, la κατάληψις, ou « cognition », mais le rapprochement s'arrête sans doute là.

Dans l'esprit de ces analyses, il ne faut pas, à notre avis, interpréter l'extrait 64, où il est question de « la cause selon nous » (τὴν καθ'ἡμ[ᾶς] ἢ μὲν αἰτίαν), comme une invitation à identifier des causes bien distinctes, telles que celles qui proviennent du hasard, de la nécessité ou de nous-mêmes. Cette cause est dite soit καθ'ἡμᾶς (« selon nous ») soit « passant par tout ce qui est accompli par nous d'utile » (ἢ καὶ δι'ἀπ[αντων τῶν ὑφ'ἡμῶν πραττομένων...σ]υνφ[ερό]ντων). Nous serons dès lors plutôt sensible au contexte, qui porte sur notre perception des objets s'offrant à nous, les πράγματα du fragment précédent, et observerons que « la cause selon nous » est requalifiée comme cause « qui passe par tout ce que nous accomplissons d'utile ». Cet accomplissement nous rappelle que c'est nous-mêmes, et non les atomes émetteurs des

simulacres, qui accomplissons l'acte perceptif, et le fragment précise ici, chose essentielle, que tous ces accomplissements sont liés à la notion d'utilité : nous ne réalisons pas d'actes perceptifs nous mettant au contact d'objets d'une connaissance gratuite, mais agissons en fonction de ce qui nous est utile, et c'est ce rapport pratique au monde qui fixe notre connaissance. Notons aussi l'emploi de *διὰ* + génitif (« à travers », « en passant par ») qui contraste avec l'emploi plus fréquent de la préposition avec l'accusatif chez Épicure, précisément au sens de « à cause de », qu'on aurait plutôt attendu ici. Le redoublement de la notion de « cause selon nous » en « [cause] passant par tout ce que nous accomplissons d'utile » peut ainsi se comprendre au sens où nous ne sommes pas directement causes de nos perceptions, mais à travers notre propre recherche de ce qui nous est utile. Cette analyse se vérifiera quelques fragments plus loin, où il sera question aussi bien de « connaissance » – un mot plutôt rare chez Épicure – que de « souvenir de ce dont nous avons le plus besoin » : nous y reviendrons donc plus longuement et nous contentons pour l'instant de noter la cohérence d'ensemble de la pensée. Si la restitution de Laursen est exacte, ce que nous n'avons pas pu vérifier, il est difficile d'imaginer que la série de lettres suivante, comportant à deux reprises deux *v*, précédés dans le deuxième cas de *εγ*[], puisse ne pas appartenir au mot *ἀπογεγεννημένον*, cette réalité engendrée que cerne et identifie notre activité pratique. La notion de pluralité présente dans le voisinage selon l'éditeur (*π*]ολλ[ά) n'est peut-être pas étrangère à « tout » (*ἀπ*]αντιῶν) ce que nous accomplissons.

Les *apogegenèmena* nous ont donc fait franchir un pas de plus dans la saisie des réalités vivantes, nous éloignant de la dimension « pathologique », encore abstraite, telle que pouvait en rendre compte la notion d'âme, qui est l'affect de ces réalités, leur appréhension globale en nous, pour aborder la réalité vivante en termes de causalité. Mais le passage de l'un à l'autre de ces modes n'est jamais définitif, le mode pathologique assurant la permanence du recours au critère pour ne pas s'égarer dans la réalité sensible. En effet, la confusion introduite entre propriétés et accidents par ces « réalités engendrées » temporelles a nécessité le rappel du critère de l'absence de trouble – retour ponctuel au mode pathologique. Cela nous a conduits vers les « réalités de même nature », nous guidant au moyen de l'analogie dans le même univers sensible et vivant que le nôtre, dont nous nous avons gardé les traces mémorielles dans notre « constitution originale ». Il s'agissait alors pour nous de remonter le flux des images perçues, de les identifier en nous fondant sur notre rapport pratique au monde, éliminant toutes les perceptions incompatibles avec ce rapport pratique. Tout comme la notion d'âme s'était dégagée de notre capacité à distinguer propriétés et accidents, une autre notion

commence à se dessiner pour opérer un tri devenu plus complexe au sein du vivant, celle de « l'assemblage doué de pensée » (διανοητικὴ σύγκρισις), capable de distinction. Cette aptitude doit faire l'objet d'un examen plus précis, car elle va faire intervenir, nous le verrons, une dimension essentielle de l'activité de la prolepse, son caractère collectif, commun, ce qui nous amènera vers l'affirmation que, tout comme l'âme a une réalité strictement corporelle, la *dianoia*, ou « pensée discursive », n'est pas une propriété de l'âme individuelle, mais se constitue dans l'échange par les mots entre membres de la communauté. Tel sera le point de départ du chapitre suivant.

2.4. Le caractère commun de la *dianoia* et de la mémoire

Extraits 65 à 83

| | |
|---|--|
| <p>65 - 1056 corn. 1 pz. 3 z. 2 = [34.8] = 3 II = 3 N = 883 O⁴⁵⁸</p> <p>1 τῶν και[ν]ῶν οὐ δυνα- 2 μένης [δι]ανοίας σημ[[η]]ει'.- 3 οὐσθ[αι διὰ] τὸ ποικίλον, 4 ἔξ ὧν ἔδει τόδε ὀρίζειν' [[.]το]] 5 ἴ' ἐκ τὸ ἴ...τελείσθαι τ[ὸ] μὲν 6 ἐπ[ι] πλ[έο]ν καὶ ἦττον 7 παραλλα[γ]ήν λαμβ[α]- 8 ν [6/7]ν καὶ ἔν τι</p> | <p>...la pensée n'étant pas capable de noter les...des réalités nouvelles à cause de la variation, réalités à partir desquelles il était nécessaire de délimiter cette variation, du fait que se réalise (?) une chose subissant un changement en plus ou en moins, et une [autre] (?)...</p> |
|---|--|

⁴⁵⁸ 1056 corn. 1 pz. 3 z. 2 = [34.8] : l. 1 : και[ν]ῶν : Sudhaus, Arrighetti « *sed possis και[ν]ῶν* » : Laursen. L. 4 : « *Ita interpretatus sum, neque tamen negandum est falsa quaedam praebere posse O, cum quae hodie tam difficilia sint lectu verisimile non sit tum tam perspicua fuisse* » : Laursen. L. 4-8 Arrighetti : ...ὀρι[σ]το[ν] | [ἀπο]τελείσθαι, τ[ὸ]ν μὲν | εἴ[χε] πά[λιν] καὶ μὴ τὸν | [κατ'ἀρχ]ήν λαμβ[α]- | [νό]μενο]ν καὶ ἔν τ... ; nous suivons Laursen, non sans hésitation, sauf l. 8. On peut constater sur la MSI que le χ de ἀρχήν dans l'édition Arrighetti est faux, et lire avec Laursen un γ ; dès lors, la fin de mot en -γην, combinée avec le verbe λαμβάνειν, autorise la tournure παραλλαγήν λαμβάνειν, que l'on trouve dans *Hdt* 63. La référence à la variation (τὸ ποικίλον), bien lisible, est tout à fait compatible avec celle du changement (παραλλαγή) rend crédible la restitution plus aléatoire de la ligne 6 par Laursen (ἐπ[ι] πλ[έο]ν καὶ ἦττον). Hayter-Foti proposent παραλλα[γ]ήν et la forme complète λαμβ[α]νόμενο]ν, que nous retenons aussi. L. 8 : nous proposons καὶ ἔν τι[νι] ou καὶ ἔν τι, qui a notre préférence, en corrélation avec τ[ὸ] μὲν, l. 5.

| | |
|---|--|
| <p>66- 1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 3 ; 1056 corn. 1 pz. 3 z. 3 = [34. 9] = 3ΠΠ = 4 N = 888 O</p> <p>1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 3 : -]τῶγ κρ[ίσεων] -]ῥηθείσων</p> <p>1056 corn. 1 pz. 3 z. 3 :⁴⁵⁹ [αί λε- 1 γόμ]εναι κοινοῦ τινος ἐ- 2 [πιστ]ήμαι ἐν πλείοσι 3 κα[ὶ δ]ιαφόροις ὑπάρχου- 4 σιν. τὰ γὰρ δὴ πρῶτα 5 μν[ημ]ονευόμενα 6 καὶ τ[ὰς ἐ]πιστήμας 7 -]δι[-]λ'οὐχ ὁμ[8 -]λλοις δ[9 -]εχοντ[10 τ[]ικαι</p> | <p>...des critères... ... appelés...</p> <p>...ce qu'on appelle les sciences</p> <p>de quelque chose de commun existe sous des formes plus nombreuses et différentes. Car les premiers objets de la remémoration et les sciences... mais [non semblable(s) ?]... ...[autres ?]... ...[ayant/ participant à ?]...</p> |
|---|--|

⁴⁵⁹**1056 corn. 1 pz. 3 z. 3 = [34. 9]**: l. 1 Hayter-Foti proposent γεγον]έναι, peu compatible avec le contexte grammatical ; Diano, suivi par Arrighetti, propose λεγόμε]εναι, repris dans l'apparat critique et dans la traduction de Laursen. L. 5 – 9 : Arrighetti : μ[ὲν ἐξιχ]νευόμεν[α τῶν] | κα[τὰ τὰς ἐ]πιστήμας [κοι-] | [νά ἐστιν, ἀλ]λ'οὐχ ὅλ[ως | οὐδὲ πάντως, πο]λλοῖς δ[ἐ.....[.....]εχοντ[. (« *Infatti le cose per prime ricercate fra quelle che riguardano le nozioni sono comuni, ma non in tutto e per tutto ; per molti però...* »). Mais cette lecture repose pour une grande part sur l'interprétation de la barre verticale de la fin de la ligne 7 comme appartenant à un λ (ὅλως) ; or une lecture attentive du papyrus ne montre pas la partie incurvée et inclinée du λ récurrente sous le calame du scribe du *PHerc.* 1056, entre autres. En outre, ἐξιχ]νευόμεν[α est une solution trop hasardeuse : comme précédent, on ne trouve que ἵχνευσιν dans la *Lettre à Pythoclès* (§ 96. 2), mais précisément la recherche portant sur les *meteōra* procède tout autrement que celle qui porte sur les fondamentaux de la physique. Au rebours, la lecture μνημ]ονευόμεν[α s'intègre parfaitement dans l'analyse du rôle de la mémoire dans le passage (voir frag. 72). L. 7 : on peut lire οὐχ ὁμοι- . L. 8 : ἄλλοις, prolongeant l'opposition. L. 9 : ἔχοντ- ou μετέχοντ-.

| | |
|--|--|
| <p>67- 1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 4 et 5 ⁴⁶⁰; 1056 corn. 2 z. 1 = [34.10] = 4I = 5 N = 885 O ⁴⁶¹</p> <p>1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 4 : 3 -]ἄθρο[οος/οισμα, ...]</p> <p>1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 5 : 3]τυπ[</p> <p>1056 corn. 2 z. 1 : 1 τῶν [σ]υμβε<<βη>>κότω[ν δυ]- 2 να[μέν]ης τῆς δ[ιανοι]- 3 ας κινεῖσθαι ἔκρινῶν' <α> πρὸς τῶν 4 ἀτόμων[ν, οὐ]κ ἂν εἶπαι- 5 μεν ἀ[μφισβη]τοῦντες) 6 ἐκ τῶν πρώτων πολυ- 7 τροπωτέρ[ως κινουμέ- 8 νων κ[αὶ π]ο[ικιλωτ]έρως 9 τὰς..[6/7]]σ ἀφὰς 10 [ι]δία[ς 4/5] ητας</p> | <p>[agrégé? / agrégat ?]</p> <p>[empreinte /réplique ?]</p> <p>...la pensée des propriétés communs pouvant être mue par les atomes – nous ne dirions pas, de façon contestable, à partir des atomes premiers, qui sont mûs selon des modes plus nombreux et plus diversifiés... lescontacts particuliers...</p> |
|--|--|

⁴⁶⁰ **1191 corn. 4 pz. 1 z. 1 col. 4 et 5** : Comme les précédents, ce fragment ne comporte aucun point commun lexical, du moins identifiable, avec la partie correspondante du *PHerc.* 1056 ; seule la mise en parallèle des fragments autorise le rapprochement. Il faut d'ailleurs noter que le mot ἄθροισμα se rencontre dans le fragment suivant du *PHerc.* 1056.

⁴⁶¹ **1056 corn. 2 z. 1 = [34.10]** : Le début du texte a fait l'objet de plusieurs erreurs partiellement corrigées par le scribe, ou le réviseur, ce qui amène Laursen (1995, p. 55-56) à déplorer le peu de lisibilité d'un passage aussi important. L. 3 : Laursen reproche à Diano et Arrighetti de n'avoir pas tenu compte de l'ajout γ[ν]ῶναι au-dessus de la l. 3, qu'il considère comme une glose de κινεῖσθαι ; il reproche par ailleurs à Diano et Arrighetti d'avoir supprimé le α qui suit κινεῖσθαι, l. 3, ce qui, sur le plan de l'interprétation, induit de profondes divergences liées au fait que les deux éditeurs italiens placent une virgule après τῶν [σ]υμβε<<βη>>κότω[ν] et une autre après ἀτόμων. Arrighetti dissocie τῶν [σ]υμβε<<βη>>κότω[ν] du génitif absolu qui suit et fait de πρὸς τῶν ἀτόμων le complément d'agent de κινεῖσθαι ; au contraire, Laursen suppose, sans l'affirmer absolument, que c'est τῶν [σ]υμβε<<βη>>κότω[ν] qu'il faut faire précéder d'une préposition, qui est l'agent du verbe « mouvoir », et fait du α supprimé par ses prédécesseurs un pronom relatif dont l'antécédent pourrait être τῶν [σ]υμβε<<βη>>κότω[ν] ; la relative (l. 3-5) serait une parenthèse. A notre point de vue, la lecture γ[ν]ῶναι est discutable : Laursen ne rend pas compte du fait qu'il faudrait lire γ[ν]ῶναιαι, et n'explique pas ce qu'il fait des deux dernières lettres ; il est peu envisageable qu'il s'agisse d'une erreur par dittographie, car une correction implique une plus grande attention du scribe ; or la jambe oblique qui précède la droite finale est attachée à cette dernière : plutôt que d'y lire deux lettres, la fin d'un alpha et un iota, comme le propose l'apographe d'Oxford, nous y voyons un nu. ; d'autre part, nous ne lisons pas de gamma au début, mais la moitié droite d'un kappa, ce qui nous amène à proposer κρινῶν, déjà rencontré dans le fragment précédent du même papyrus, et que nous accordons avec τῶν [σ]υμβε<<βη>>κότω[ν] ; quant à l'alpha avant πρὸς, nous le supprimons à la suite de Diano et Arrighetti et pensons que la lettre a été écrite par erreur et que c'est elle que corrige κρινῶν ; selon nous il n'y a donc pas de glose pour κινεῖσθαι. La place anormale de κρινῶν, séparé de τῶν [σ]υμβε<<βη>>κότω[ν], s'expliquerait par le fait que c'est une correction tardive que le scribe n'aurait pas voulu placer au-dessus de la première ligne, dans une partie plus vulnérable du papyrus. L. 9-10 : Arrighetti, suivant Diano, propose τὰς [κινήσεις κατὰ τὰ]ς ἀφὰς δια[, ce qui paraît à Laursen trop long pour la l. 9. L. 10 : il propose [ι]δία[ς] plutôt que δια[(Arrighetti), à juste titre car le delta ne commence pas la ligne sur les apographes.

| | |
|--|---|
| <p>68- 1056 corn. 2 z. 2 = [34.11] = 4 Π = 6 N =886 ^O 462</p> <p>[οὐ μό- 1 νο]ν ἢ ἰ' ἄθροισμα τόδε τ[ι 2 ἄ]ν προσαγορεύσαιμ[ε]ν 3 ἀλλὰ καὶ ἢ ἰ' ἀτόμους καὶ 4 ἢ κινούμενας ἀτόμους 5 ἢ ἄθροισμα καὶ μῆ[ι] μό- 6 νον αὐτὸ τὸ κά[τω] κινεῖσ]- 7 θαι λέγοντα [* π]οικίλην 8 γὰρ τῶν συμβ[ε]βηκότων 9 .]ον πᾶσι τα[6/7] ο[. 10 . κ]ατὰ συμβ[ε]βηκότα] 11 μενοῖς εἶ[ν]αι ἢ [6/7]σ</p> | <p>...non seulement nous qualifierions cela comme agrégat mais aussi comme atomes et comme atomes en mouvement ou bien agrégat, pourvu que [ces termes] ne veuillent pas dire seulement le mouvement vers le bas lui-même. Car ...variée...des propriétés ...à tous... ...selon les propriétésêtre...</p> |
| <p>69- 1056 corn. 2 z. 3 = 4 ΠΙ =7 N = 887 O = [34.12] ⁴⁶³</p> <p>1 [[μηχαν]]ῆ ἀνθ[ρώπων μηχαν]- 2 νή[[ι]] π[ε]ποιημ[ε]νῶν 3 τῶν ὁμοιοτή[των καὶ ἀνομοιο]- 4 τήτων ἔ[ν] πλε[ιοσι καὶ δια- 5 φόροις. _____ [6 καὶ [ε]πὶ τοῦ πα[ντὸς ἢ] ἐπ[ι]- 7 λόγ[ισ]ις [[ου]] ε [.] [[.]] ἔ' [-]χη[8 τοι[</p> | <p>...un artifice humain, les similitudes et les dissimilitudes ayant été faites dans des cas plus nombreux et différents. Et le raisonnement appliqué au tout...</p> |

⁴⁶² **1056 corn. 2 z. 2 = [34.11]** : l. 1 : οὐ μόνον : l. 4 : absente par erreur typographique du texte de Laursen, mais commentée par ailleurs (1995, p. 56-57). L. 5 : Laursen propose ἢ , sur le même plan que les trois précédents ; mais le manuscrit ne propose pas cette forme et l'absence de καὶ prouve que le mot ici est bien un coordonnant. L. 6 : κά[τω] : hypothèse personnelle. L. 7 : λέγοντα : Arrighetti ; λέγονται : Laursen : l'éditeur pense pouvoir distinguer un τ sur le manuscrit ; outre que cela ne paraît pas évident, il n'exclut pas l'autre leçon et juge le passage, de toute façon, très difficile à interpréter sur le plan syntaxique ; nous retenons λέγοντα au sens de « vouloir dire », attesté même avec un sujet inanimé, en l'accordant au pluriel neutre avec la totalité des noms énumérés. L. 10 : Arrighetti.

⁴⁶³ **1056 corn. 2 z. 3 = [34.12]** : l. 1 : le scribe a supprimé la plus grande partie du mot μηχαν[] , puis semble avoir repris le fil de la phrase ; il est curieux qu'il ait attendu d'avoir écrit deux syllabes entières avant de se rendre compte de son erreur ; quant au mot suivant, il a été analysé différemment : αν[sur l'apographe d'Oxford, αμο[sur le dessin de Naples, ανο chez Arrighetti, ανο chez Laursen : ces deux derniers semblent avoir été sensibles à la présence de ἀνομοιοτήτων, l. 3-4 ; or l'observation de la MSI semble indiquer la présence d'un θ plutôt que d'un ο - d'où, sans doute, l'hésitation de Laursen ; d'autre part, la l. 2 commence par -νη[[ι]] : nous faisons l'hypothèse que le mot μηχανή était bien présent sur le modèle recopié, mais qu'il devait être précédé de ἀνθ[ρωπος, à un cas qu'il reste à déterminer, sans doute un génitif pluriel, complément de μηχανή ; le scribe aura ensuite repris le mot μηχανή entre la fin de la l. 1 et le début de la suivante. L. 5 : Laursen remarque le long espace libre après φόροις, combiné avec la *paragraphos* ; il déduit de ce cas exceptionnel la possibilité que l'on ait affaire à un changement important, tel un changement de chapitre (1995, p. 57). L. 6-8 : Laursen.

| | |
|--|---|
| <p>70- 1056 corn. 3 z. 1 = 5 I = 8 N = 888 O = [34. 13] ⁴⁶⁴</p> <p>1 τὰ πολλὰ τῶν κοινῶν κα- 2 ταλειπόντω[ν σ]ὺν τοῖς ὑ- 3 ποκειμένοις' ὄιον ἕτερα ἔπροσ-' 4 δοξαζόντων τὰ μὲν 5 κατ'εἰδῶλων ἐμ[πτω]- 6 σεις τινας ὅσ'ἀπερι[λή]- 7 πτως ["προσ"δο]ξάζουσι[ν ἦ] 8 καὶ ἀναλ[ό]γως' ἀπεριλ[ή]- 9 πτοι[ς] προ[σδο]ξα[ζόμεν]- 10 α σ[8/10]κινη[σις/-σας] 11 .]εν[6/7 ἀ]μαρ[τία /-άνω] 12 ρ[8/10]υτοι[13 π[7/9 συ]λλογ[ι] 14 .]σ[6/7]υτοσ[</p> | <p>...laissant la plupart des objets communs avec les substrats comme s'ils ajoutaient l'opinion qu'ils sont autres, les uns – tous ceux dont ils ajoutent dans leur opinion qu'ils [se produisent]de façon insaisissable selon des arrivées de simulacres ou bien aussi par analogie avec ceux qui, dans leur opinion ajoutée, sont jugés insaisissables ...[mouvement / se mouvoir].....[erreur/se tromper][raisonner / raisonnement]...</p> |
| <p>71- 1191 corn. 4 pz. 1 z. 2 col. 4 ⁴⁶⁵</p> <p>2 οἱ[6/7]μοι ῥη[τέον 3 ἑαυτῶι ἑα]υτὸν λέγεσθαι 4 δ[ιανοεῖσ]θαι. * τ'ούτωι μ[5 .].[5/6]...ρμω[6 ρος α[</p> | <p>...je dois dire qu'il est dit se penser lui-même par lui-même. Par ce moyen...</p> |
| <p>72- 1056 corn. 3 z. 2 = 5 II = 9 N = 889 O = [34.14] ⁴⁶⁶</p> <p>1 ἐξ ὀγκων [[ων]] εἶναι σω- 2 ματικῶν πεποιημέ- 3 νον, εἶτα τὸ κοινὸν ἑαυ- 4 τῆς ἐπεθεώρησε [[ν] πά- 5 θος ὡς οὐδε διανοηθῆ- 6 ναι ἄλλα δύναται πα- 7 ρῆ[κ] τού[τ]ων, ἄν τε σώ- 8 ματα [3/4].ν ἄν τε κα[ῖ] 9 τὸν τό[π]ον πρὸς ἀνα- 10 λογία[ν..] καὶ γὰρ 11 τοῖς[.].[6/7]υμ[</p> | <p>...être constituée d'éléments corporels, ensuite [la pensée discursive] a considéré l'affect commun d'elle-même, selon lequel elle ne peut pas non plus penser autre chose en dehors de ces réalités-là, qu'il s'agisse de corps... ou également du lieu par analogie ...et en effet...</p> |

⁴⁶⁴**1056 corn. 3 z. 1 = [34. 13]** : l. 3 : L : ὄθρον ; O, L : [ἔπροσ'-] ajouté en fin de ligne ; N, suivi par Arrighetti, n'en fait pas état ; l. 4 : N, Arrighetti : δοξαζόντων. L. 5-6 : Arrighetti : ἐμ[φά]σεις. L. 7 : Arrighetti : [δο]ξάζουσι[ν : l'ajout de προσ- par Laursen est une simple supposition, déduite des occurrences des l. 3-4 et 9 (1995, p. 58). L. 9-10 : ζόμενα : hypothèse personnelle. L. 10 et 11 : hypothèse personnelle.

⁴⁶⁵**1191 corn. 4 pz. 1 z. 2 col. 4** : Ce fragment, qu'Arrighetti n'avait pas édité, fait suite à une série de fragments du même *pezzo* trop mutilés pour être mentionnés ici. Lui-même fait l'objet d'une restauration hardie mais crédible de la part de Laursen. Il n'entre pas directement en correspondance avec les fragments du *PHerc.* 1056, mais la correspondance s'établit *a posteriori* à partir d'un fragment suivant du même *pezzo* (1191 corn. 4, pz.1, z. 3 col. 1 : voir ci-dessous). Cela dit, sa localisation exacte, avant ou après 1056 corn. 3, z.1, n'est pas possible.

⁴⁶⁶**1056 corn. 3 z. 2 = [34.14]** : l'édition de L est semblable à celle d'Arrighetti, à l'exception des l. 8, où Arr. propose [θω]μεν, ce qui est concevable, et 10, où il propose καινά au lieu de καὶ γὰρ ; dans ce dernier cas, le manuscrit semble plutôt attester la barre horizontale d'un γ.

| | |
|--|--|
| <p>73- 1191 corn. 4 pz. 1 z. 2 col. 6 ⁴⁶⁷</p> <p>2 - ἐμέ]μν[ητό πως τῆς 3 πρὸς τὸ τ]έλος ἀ[v]αλογίας 4 -] .ωκοτα [-]τωσοι</p> | <p>...il s'est en quelque sorte souvenu de l'analogie avec le but...</p> |
| <p>74- 1056 corn. 3 z. 3 = 5 III = 10 N = 890 O = [34.15] ⁴⁶⁸</p> <p>1 [ἐ]αυτῶι κατὰ τὸ ὅμοιον 2 καὶ ἀδιάφορον ἑαυτὸν 3 ῥηθήσεται διανοεῖσθαι 4 οἶον ἐνός τινος ταύτηι 5 τοῦ νοουμένου[[v]]υ ὄντος 6 ἀλλὰ καὶ ἐφ' ἑαυτ[ὸ]ν ἐ- 7 αυτῶι ἐκ [τῶν] ἄλλων. κα- 8 θότι δ'ἐν [πά]θει τινί ἑαυ- 9 τὸν λέ[γεται διαν]οε[ί]σ- 10 θ]αι ηδ[5/6]ερεωστ.[</p> | <p>...il sera dit se penser lui-même par lui-même selon le semblable et le non-différent, comme quand ce qui est pensé de cette façon est une réalité unique, mais aussi en vue de lui-même par lui-même à partir des autres. Mais, en tant qu'il est dit se penser dans un certain affect...</p> |
| <p>75- 1056 corn. 4 z. 1 = 6 I = 11 N = 891 O = [34.16] ⁴⁶⁹</p> <p>1 [ῥη]θήσεται δ[ιανοε]ισθα[ι] 2 ἀλλ'ἢ'ι' ἐξείπο[v ὡς]τε κα[ῖ] 3 ἑαυτῶι ἑ'αυτὸ λέγεσθαι 4 διανοεῖσθαι. πάντα γὰρ 5 οὔτω γ'ὰν ἑαυτῶν κα- 6 τὰ πάντα τρόπον ἀναισ- 7 θητοῦντα ἐτύγχανεν 8 κα'ί' [[τα]] τούτων ἐπιλογισμὸν 9 .] [[ικε]] ἐπι[ι]ονον λαβεῖν 10 οὐχ ὡ[σ]περ [σ]ὺν ἐπαίσθη[ε]σ[ι]ν 11 σημειο[ύ]σθαι, ἀλλὰ δὴ τ[οῦ]- 12 τον τὸν [τρόπο]ν φημ[ί καθ'] 13 ὄν [8/10]ησαι ετ[14 το[8/10].[.]αλ[15 γι[9/11].μβυ</p> | <p>...cela [ne] sera [pas] dit [se] penser [d'une certaine façon], mais de la façon que j'ai exposée, de sorte à être dit se penser lui-même par lui-même. Car, s'il en était ainsi, tout se trouverait privé de sensation de soi-même de toute façon, et [il serait] difficile de tenir un raisonnement appliqué à ces questions, non pas comme...de faire des inférences avec des sensations appliquées..., mais, je l'affirme bien, selon la façon dont...</p> <p>... ...</p> |

⁴⁶⁷ **1191 corn. 4 pz. 1 z. 2 col. 6** : La restitution par Laursen de ce fragment du *pezzo* 1, très dégradé, nous semble audacieuse. L'imagerie multispectrale ne nous a pas permis d'en distinguer les différentes couches.

⁴⁶⁸ **1056 corn. 3 z. 3 = [34.15]** : l. 6 : Arrighetti : ἑαυτ[ο]ῦ, mais la MSI donne plutôt un v. L. 7 : Laursen propose aussi ἐκ[τός], mais nous ne retrouvons pas ces caractères sur la MSI ; O indique un O à l'emplacement du ε ou du v / κ, N n'indique rien ; Arrighetti reconstruit ὡς, mais l'espace vacant suppose davantage de caractères ; nous suivons Németh (2017, p. 13), qui fait l'hypothèse qu'il faut lire ἐκ [τῶν] ἄλλων. L. 9 : διαν]οε[ί]σθαι Laursen, Arrighetti ne propose rien. Parmi les apoglyphes, N n'indique rien, O indique]οσ[.

⁴⁶⁹ **1056 corn. 4 z. 1 = [34.16]** : l. 10-11 : Arrighetti : οὐχ ὡσπερ τι]ν' ἐπαίσθη[σι]ν, σημειο[ύ]μεθα] : l'éditeur semble avoir privilégié le dessin de Naples, qui comporte moins de caractères, pour la fin de la l. 10. L. 11 : Laursen restitue un nu, qui impliquerait une forme d'actif, non attestée chez Épictète.

| | |
|--|---|
| <p>76- 1191 corn. 4 pz.1 z. 3 col. 1= [34. 3. 2-6] et 697 corn. 2 pz. 2 z. 1 = 5 I = fr. 8 N (fr. 6 VH) = + 350 O = [34. 3]⁴⁷⁰</p> <p>1 εἶρ[η]κα καὶ ἐπὶ [τοῦ] παν- 2 τὸς ἢ [ἐπι]λ[όγ]ι[σ]ις ἐ[γ]γεν- 3 γάται, τὰς [ἐκ τῶν] κει- 4 νήσεων [καὶ πάλ]ντων 5 ὧν προεῖπα ἐν τοῖς ἐ- 6 πάνω αἰτ[ίας] κερκτη- 7 μ[έ]νη κα[4/5]μη[8 καθ'οὐς ε[3/4]ν τ[ρό]- 9 πους [2]ο[3/4]λτ.[10 ἔλπ[</p> | <p>...[dont ?] j'ai parlé, et le raisonnement appliqué au sujet du tout est engendré, ayant reçu ses causes à la suite des mouvements et de tout ce dont j'ai déjà parlé dans les passages précédents... selon les modes que...</p> |
| <p>77- 1056 corn. 4 z. 2 = 6 Π = 12 N = 892 O = [34.17]⁴⁷¹</p> <p>1 δ'[α]π[ο]τ[ε]λεῖται τὰ μὲν κα- 2 τ'ἐπίσοδόν τι[[τ]]νων ἄ- 3 πο[γ]γεννώμενα [[ων]] 4 [[α]] τὰ δὲ καθ'ομούρησιν 5 καὶ που καὶ τὸ μὴ αἰωρού- 6 μενον τῆς φύσεως ἄλ- 7 λά τοῦ ἐν [ἐ]αυτῶι τ[έ]- 8 λους [μ]νήμην καὶ [ἐπι- 9 λογ[ισ]μὸν λαμβάνον 10 κατὰ [π]λέ[ο]ν ἢ ἔλατ[τον], 11 ἔτι δε. [4/5]οντ[ι] 12 τι[.].[5/6]ι[13 ται[14 περ[4/5].τ.τ[15 εν[7/8]κ[</p> | <p>...[cela] se réalise soit en étant engendré par l'introduction de certains éléments soit par contact et par le fait qu'en quelque sorte il n'y ait pas d'incertitude pour la nature mais saisie du souvenir de la fin en elle-même et du raisonnement appliqué selon le plus ou le moins, et encore...</p> |

⁴⁷⁰ **1191 corn. 4 pz.1 z. 3 col. 1 et 697 corn. 2 pz. 2 z. 1 = [34. 3]** : nous suivons le *PHerc. 697*, le mieux conservé, et adoptons les ajouts de Laursen dans les lacunes du papyrus à partir du *PHerc. 1191*. Arrighetti n'édite que le *PHerc. 697* et le situe bien avant, puisqu'il en fait le fragment [34. 3]. Laursen ne commente pas cette différence de localisation, mais on peut aisément supposer qu'Arrighetti ne connaissait pas la correspondance entre les deux papyrus pour ces fragments ; dès lors, Laursen a de bonnes raisons de déplacer le fragment du 697 d'après le 1191, et de ne pas suivre des leçons d'Arrighetti démenties par le 1191. Nous ne gardons que trois leçons d'Arrighetti compatibles avec le 1191 : l. 4 [καὶ πάλ]ντων (le 697 laisse une lacune de 6 caractères), l. 8 καθ'οὐς, l. 8-9 : τ[ρό]-]πους. L. 3-4 : le 1191 donne τῶγ κινῆσεως, qui semble une erreur.

⁴⁷¹ **1056 corn. 4 z. 2 = [34.17]** : Les éditions d'Arrighetti et de Laursen sont très proches. L. 3-4 : le groupe - γεννώμεν-, bien attesté également dans les apographe, ne fait pas de doute, ce qui a invité les éditeurs à supprimer le redoublement de parfait ; d'autre part, il semble qu'il y ait eu deux corrections successives du scribe, corrigeant le -α en -ων, puis rétablissant le -α. L. 11 Arrighetti : ἔτι δ'[ἀνάλ]ογον τ[ούτοις], d'après l'apographe d'Oxford, mais le manuscrit donne plus à lire un epsilon qu'un alpha après le delta. Le dessin de Naples ne déchiffre plus rien au-delà de la l. 10.

| | |
|--|---|
| <p>78- 697 corn. 2 pz. 2 z. 3 = col. 3 = [34.18. 1-3] et 1056 corn. 4 z. 3 = 6 ΠΙ = 13 N = 893 O = [34.18]⁴⁷²</p> <p>1 .[-.].[0/1]. τὸ φυσ[ικ]ὸν 2 τέλος διῶκον κ..φύ- 3 [σ]ε[ι] ἐλάμβανε[0/1].[4 ογ..η[.]...σ.α..σ.[5 δ[ι]ανοία[ι] τὰς π[.]...[6 δ[1/2]καὶ προσέδρ[... ἐ]κ- 7 μετροῦντας [τ]ρόπ[ους] 8 ἐμέμνητο καὶ λαμβά- 9 νον τῆι μνήμηι ὃ [π]α[ρ]- 10 εἶχε τῶι φυσικῶι τέλει 11 τὸ χαρτὸν ἢ τὸ λυπ[ηρὸν, 12 ὡς π[ά]ν[υ] προκατ[έγρα]- 13 φον, ἐν δόξαις ἢ ἄλλ[ως], 14 ποσὸν [δ]ὲ δὴ μ'εμ[- 15 'νου' [[τονου]] κεινωμε[16 οτηδ[ο]ῦτως εὐξ[17 νονε[.]...[</p> | <p>...poursuivant la fin de la nature... ...il appréhendait par nature... par la pensée discursive (?)... ...et les modes qui mesurent [être assis près de / assister / être assidu]... ...il se souvenait et, appréhendant par la mémoire ce qui procurait à la fin de la nature l'agréable ou le pénible, comme je l'ai largement exposé précédemment, dans mes maximes ou autrement, mais combien alors.... ...[mû ?]... ...[ainsi]...</p> |
|--|---|

⁴⁷² 697 corn. 2 pz. 2 z. 3 et 1056 corn. 4 z. 3= [34.18]: l 1-7 : *PHerc.* 697 ; l. 8-17 : *PHerc.* 1056, corrigé, l. 8-10 d'après *PHerc.* 697 : l. 9 : ὄ : 697 ; la numérotation des lignes est celle de la synthèse ; la restitution par Laursen des l. 4-7 nous paraît téméraire. L. 5 : διανοία[ι] au datif : hypothèse personnelle. L. 6 : Laursen : προσεδρεῖται, on serait tenté de voir un epsilon dans ce qu'il identifie comme un rho car on trouve προσδεόμεθα dans *Hdt* 73, προσδέησις dans *Hdt* 77, προσεδεόμεθα dans *MC* XI, προσεδεήθη dans *MC* XX, προσδεῖθαι dans *MC* XXI, et le contexte s'y prêterait : le « besoin supplémentaire » s'opposant à la mesure des fins de la nature ; en outre, προσεδρεῖα n'est pas attesté chez Épicure ; pourtant, il faut se rendre à l'évidence que nous sommes en présence d'un rho, étant donné la courbure prononcée de l'arrondi supérieur et la présence d'un pied, plutôt que d'une courbe, à la base.

| | |
|---|--|
| <p>79- 697 corn. 2 pz. 2 z. 3 et 1056 corn. 4 z. 4 = 14 N = 894 O = [34.19]⁴⁷³</p> <p>2 πρὸς ἀ[νό]μο[ιο]ν ... 5 ποτε ἀπεμν[ημόν]ευεν ἦ 6 ἀνάλογον τῆ[ι ἀπομ]νημον[εύ]- 7 σει πάθος ἴσχα[νεν] 8 καὶ ἐνδιέτριβεν ὄθε[ν ἦ]- 9 συχίει τε καὶ τῶν μ[αταίους] 10 καὶ μεγίστους φόβους [δοξ]- 11 αζ[ό]ντων ἐπισκέψε[ι ἡ χα]- 12 ρ[ά] σ[υνέ]πιπτον. [-]ετοα 13 γε[3/4 μά]λιστα τ[14 φυσ[ικου] πάθους φοβ[2/3] κατ[ά] 15 τ[οῦς ἀνθ]ρώπους καὶ κατ[ὰ τῶ 16 ὑπ[ὲρ ἄ]νθρωπον [5/6]ηθ[17 ..]μ[4/5]ώρισ[μενος] ιζ[18 ...].εχουσι[(μ]ετ[έ]χουσι ?/συνεχοῦς ?) 19 κα[ί] τὸ ἀφανό[ς] -]σ ἐπιμ[αρτυρέω ?] 20 φ[3/4 τὸ]ν φαγ[ερὸν/άν] καὶ πο[21 4/5 [ἐπ]ιθαυμ[άζω ?] υοκαι[22 6/7]ως γε[23 5/6 δ]οξα[24 6/7]καθα[25 6/7]εον[</p> | <p>... à l'égard du non-semblableil se souvenait à un moment donné ou éprouvait un affect analogue au souvenir et passait son temps là où, dans la tranquillité et dans l'observation de ceux qui imaginent des craintes vaines et immenses, survenait la joie. ...surtout... ...la crainte d'affects naturels parmi les hommes et parmi ce qui se trouve au-dessus de l'homme... ...[limité] ...[ils ont / ils prennent part à /continu] ...et de l'invisible...[confirmer ?]... ...le...visible... ...[s'étonner]...opinion...</p> |
| <p>80- 1191 corn. 7 pz. 1 z. 1 = - 24 sup. et 697 corn. 2 pz. 2 z. 4 (= col. 4)⁴⁷⁴</p> <p>1 ἐπίσκεψις ἀλ[4/5]ε..ωσ 2 ἔτι δὲ καὶ προ[6/7]α[3 προ[όν]τος τ[4 καθαίρ[.]..α[8/9] 5 14/17] .δία 6 14/17]πωσ</p> | <p>...observation... ...et encore aussi... ...s'avancant... ...[purifier]...</p> |

⁴⁷³ **697 corn. 2 pz. 2 z. 3 et 1056 corn. 4 z. 4 = [34.19]** : *PHerc.697* : 8 l. mais nous ne gardons que les l. 2 et 5 ; à partir de la l. 5, le texte est commun avec *PHerc. 1056*, l. 1-4, l'un complétant l'autre. L. 6 : μ]νημον|εύ- Arrighetti. L. 7 : ἴσχα[νετο καὶ δὴ : Arrighetti. L. 8 ἐνδιέτριβ[έ πο]θεν : Arrighetti, ἐνδιέτριβ[έν] ὄθεν : Laursen, d'après *PHerc. 697*. L. 9 : ματαίους : hypothèse personnelle, τῶν δεινῶν Arrighetti, mais la MSI montre un mu plutôt qu'un delta. L. 10-11 : [δοξ]αζ[ό]ντων : hypothèse personnelle, Laursen lit un xi après alpha l. 11, les apoglyphes ne lisent rien, Diano, suivi par Arr., propose [ἐπ]α[γόν]των. L. 11 : ἐπισκέψε[ι : hypothèse personnelle : nous gardons le singulier pour le balancement τε...καί avec ἡσυχίει, ἐπισκέψε[σι Diano, Arrighetti, approuvés par Laursen ; à partir de la l. 12, Diano et Arrighetti proposent un texte cohérent, mais en contradiction avec le manuscrit : il ne tient pas compte de la *paragraphos* (l. 12), de γε[(l. 13), qu'il transcrit ρ[ιστα, ou encore de]ιζ[(l. 17), qu'il transcrit ἐζ]ήτει. Laursen, plus circonspect, ne propose que des bribes de traduction (1997, p. 56). L. 20 :]νδα[Arrighetti, mais la MSI semble confirmer le phi suggéré par Laursen.

⁴⁷⁴ **1191 corn. 7 pz. 1 z. 1 = - 24 sup. et 697 corn. 2 pz. 2 z. 4 (= col. 4)** : Nous gardons les références de la mise en correspondance des deux papyrus par Laursen, justifiée par les fragments suivants, mais ne reproduisons pas le fragment de *PHerc. 697*, dont aucun mot complet n'est lisible et pour lequel aucune correspondance n'est possible avec *Pherc. 1191*.

| | |
|---|---|
| <p>81- 1191 corn. 4 pz. 2 z. 1 = -24 inf., 1191 corn. 7 pz. 1 z. 2-3 = -23 sup (= [34. 20]), 697 corn. 2 pz. 2 z. 4 (= col. 5) et 1056 corn. 5 z. 1⁴⁷⁵</p> <p>1 -]λλογ[]αι κα 2 - [μ]νήμη ἢ τὸ τῆι 3 [μνή]μηι πά- 4 θος ἀνάλογον ὧν ἔδει μάλλον 5 ἐνεγείνετο πρὸς τὸ ὀρισμένον 6 καὶ τὰ πάντα ἐξέλεγχον τῆς 7 ἀναφορᾶς γινομένης καὶ οὐ 8 πρὸς ἀόριστα καὶ κρίσεως προσ- 9 _δέομενα. * αὕτη δ'αὖ πάλιν ἢ 10 τούτου μνήμη ἢ ἀνάλογος μνή- 11 μης κίνησις τὰ μὲν συνεγεγέν- 12 [νη]το εὐθύς, τὰ δ'ἠϋξέτο τὴν 13 [ἀρχή]ν ἔχουσα καὶ τὴν αἰτίαν 14 ἔ[ι μ]ὲν τῆι πρώτῃ συστάσει 15 τ[ῶ]ν τε ἀτόμων ἅμα καὶ τοῦ 16 ἀπογεννηθέντ[ο]ς, [[ἔ[ι]]] ἦι' δὲ τῆι ἐ- 17 [παυ]ξομένει, ἔ[ι π]άντα δρω- 18 [με]ν, τ[ῶ]ν ἀτόμω[ν ἅμ]α καὶ αὐ- 19 [τοῦ τοῦ ἀ]πογε[γεν]νημένου 20 ἔ[ξ] ἀ[νά]γκ[η]ς ἀντίξουν ἐπ' ἐ- 21 [νίω]ν [τοίς] ἀπ[ογ]εγνήσασιν</p> | <p>...[raisonnement ?]... ...le souvenir ou l'affect analogue au souvenir de ce dont il y avait davantage besoin se produisait en direction du limité et vérifiait tout l'ensemble, en recourant à la référence, et non pas en direction de l'illimité, qui ajoute le besoin de discerner. À son tour, ce souvenir, ou le mouvement analogue au souvenir, dans certains cas naissait aussitôt de façon connaturelle, dans d'autres se développait, possédant l'origine et la cause, soit du fait de la constitution première des atomes en même temps que de la réalité qui a été engendrée, soit du fait de la constitution accrue, par laquelle nous faisons tout, car les atomes en même temps que la réalité engendrée elle-même [produisent] nécessairement ce qui s'oppose dans certains cas à ce qui a engendré...</p> |
| <p>82- 1191 corn. 4 pz. 2 z. 2 = -23 inf. ; 1191 corn. 7 pz. 1 z. 2 = -22 sup.⁴⁷⁶</p> <p>-5 τὴν ἐκίνο[-]ωσ -4 2/3]ε..[.]τ[-]ε]π'ἄθροί- -3 [σ]ματο[ς -]ρην -2 1/2]σ[-]ἀλλ[ό]τριος -1 ἢ ἀπὸ [-]φύ- 1 σι. [- -]η.η 2 κατ[-]τονα 3 ποτ[-]δυ.]διαν[ο]η- 4 τι[κος -]..ουδαι</p> | <p>...[mouvoir]... ...[sur l'agrégat]... [d'autrui]... ...[nature]... [relatif à la pensée discursive]... </p> |

⁴⁷⁵ 1191 corn. 4 pz. 2 z. 1, 1191 corn. 7 pz. 1 z. 2-3 (= [34. 20]), 697 corn. 2 pz. 2 z. 4 et 1056 corn. 5 z. 1 : Laursen a démontré que les corn. 4 et 7 de *Pherc.* 1191 se suivaient, et a numéroté leurs lignes en ordre décroissant pour pouvoir y intégrer ultérieurement d'autres fragments ; la numérotation des lignes est la nôtre, à partir de l'assemblage des 4 fragments, et le texte est recomposé à partir de *Pherc.* 1056. L'édition de Laursen restitue 3 lignes fragmentaires avant celle d'Arrighetti (grâce à l'apport du *PHerc.* 1191), et propose une restitution complète des deux dernières lignes. Pour le reste, les deux éditions sont rigoureusement identiques, s'appuyant sur des manuscrits bien conservés.

⁴⁷⁶ 1191 corn. 4 pz. 2 z. 2 = -23 inf. ; 1191 corn. 7 pz. 1 z. 2 = -22 sup. : établi par Laursen d'après le papyrus.

| | |
|--|--|
| <p>83- 697 corn. 3 pz. 1 z. 1 = [34. 4]⁴⁷⁷</p> <p>1 [ἀ]ποβαινόντων κατὰ 2 [τ]ὰς συνωσθείσας ἀλ- 3 [λ]α καὶ αἱ συνωσθείσαι 4 δηλόνως ὁμοίως. φύ- 5 [σ]ιν γὰρ εἶχον συνωσ- < 6 [θ]εῖσαι τοιαῦτα ἀπογ[εν- 7 ν]ᾶν καὶ τοιούτο[υ] ἐ[ν- 8 ἀρ]χεσθαι αἱ αὐ[ταὶ κα- 9 τὰ] τὸν [ἀ]π[ὸ] τοῦ αὐτοῦ 10 δ]ιαστήματος τρόπον. 11 [κ]αὶ τ[ὰ] ἀπ[ο]γεν[νη]- < 12 θέ]ντα[.]εἰδ[</p> | <p>...[l'accroissement se produit parce que les réalités engendrées] arrivent du fait des atomes comprimés, mais il est évident que les atomes comprimés [arrivent]de la même façon. Car, étant comprimés, ils avaient la nature d'engendrer de telles réalités et de commencer une telle chose, [en restant] les mêmes selon le mode fondé sur la même distance. Et les réalités qui ont été engendrées ...</p> |
|--|--|

Interprétation

Avec l'extrait 65, apparaît le verbe « technique » *σημειῶω*⁴⁷⁸, habituellement traduit par « faire des inférences », sur la foi des considérations logiques de Philodème dans son *De signis*. Nous en resterons quant à nous à sa traduction par « marquer », « noter », ou, par élargissement, « désigner », « signifier », sans rejeter en soi la notion plus spécifique d'« inférence » que peut revêtir le terme. Il est ici associé à l'activité de la pensée, la *διάνοια*, comme dans la *Lettre à Hérodote* (§ 38). Il s'agit de constater l'incapacité de la pensée à désigner l'identité de l'objet perçu, soumis à la variation et au changement du plus au moins, peut-être en ce qui concerne telle ou telle « partie », comme le donne à penser le mot *μορίου* à proximité du mot *σημίωι* dans un fragment du *PHerc.* 1191 (4. 1. 1. 2) que S. Laursen met en rapport avec notre passage. Nous pensons une fois de plus aux problèmes que pose la capacité de la pensée à appréhender une réalité temporelle en mouvement, celle des *apogegenèmena*, et à la nécessité pour lui de fixer cette identité au sein des variations, ce qui implique la nette distinction des propriétés et des accidents. Épicure relève donc ici une aporie possible de la raison mais indique aussitôt comment la surmonter en introduisant la notion de

⁴⁷⁷ 697 corn. 3 pz. 1 z. 1 = [34. 4]: 1. 7-8: τοιούτ[ον] ἐνδέχ[ε]σθαι: Arrighetti; τοιούτο[υ] ἐ[ργου] ἄρχεσθαι: Laursen, suivi par Sedley, mais Hammerstaedt (2003, p. 154, n. 20) fait remarquer qu'il reste trop peu de place en fin de ligne; il propose τοιούτο[ι]ς [κα]τέ[χ]εσθαι; Masi (2005, p. 32, n. 21) conteste la possibilité de lire la séquence -οις et propose τοιούτο[υ] suivi de l'hapax ἐ[ν]ἄρ[χ]εσθαι 1. 8: αὐ[ταὶ]: Diano. L. 9: οὐ μ[ὴν] τὸν ἐκ]: Diano. L. 11-12 τ[ὰ] ἀπογεν[νηθῆ]ντα: Masi.

⁴⁷⁸ Sa restitution par les éditeurs, d'accord au moins sur ce point (voir l'apparat critique sur les divergences par ailleurs), est d'autant plus crédible que Laursen rapproche ce mot de *σημίωι* dans le fragment 1191. 4. 1. 1. 2., qu'il met en parallèle (1995, p. 55). L'auteur, qui souligne l'intérêt du fragment 1056.1. 3. 2 et attribue les « variations » à la *παραλλαγή*, n'en demeure pas moins sceptique sur l'interprétation d'ensemble et déplore l'abondance de corrections difficiles à déchiffrer dans les premières lignes.

« délimitation » des variations et en faisant de cette délimitation une « nécessité » (ἔδει) vitale. Si le réel devait varier à l'infini, sans limites, cela entrerait en contradiction avec le fait que c'est notre vie même qui nous confronte à ce réel ; il faudrait alors douter de notre propre existence. Les colonnes suivantes développeront la façon dont va se faire cette délimitation.

L'activité de la pensée, sa capacité à remonter aux causes en étant elle-même une cause, s'affirme à plus grande échelle dans l'extrait 66, en liaison avec l'emploi d'un vocabulaire « technique ». En effet, il est sans doute désormais question de « critère », mais surtout d'un mot peu employé par Épicure, et qui se lit deux fois ici, celui que S. Laursen traduit avec raison par « science » (ἐπιστήμη), sans doute pour le distinguer de la simple connaissance. Peut-être est-ce pour marquer sa réticence à l'emploi de ce vocabulaire que le philosophe recourt à deux reprises au verbe « appeler », comme s'il s'agissait d'une convention incontournable, mais à prendre avec précaution : « de ce qu'on a appelé... », « ce qu'on appelle les sciences ». Un autre mot joue à nos yeux un rôle clé pour la compréhension du passage, celui de « commun » : « ...ce qu'on appelle les sciences de quelque chose de commun (κοινοῦ τινος) existe sous des formes plus nombreuses et différentes ». G. Arrighetti envisage un parallèle avec le paragraphe 75 de la *Lettre à Hérodote*, où le philosophe évoque les différentes formes de représentation d'un peuple à un autre, et le philologue y voit l'illustration de l'idée selon laquelle Épicure relativiserait la portée générale des représentations communes⁴⁷⁹. Mais c'est au paragraphe suivant (*Hérodote* 76. 2) que, précisément, le philosophe se réfère à la notion de κοινῶς pour évoquer, au contraire, la façon dont l'apprentissage s'universalise à travers la langue en vue d'une authentique notion commune. Le passage du particulier (*idion*) au commun (*koinon*), propositions-nous dans notre première partie⁴⁸⁰, est une actualisation de la prolepse qui fait passer du plan particulier, individuel, de l'expérience généralisée du tout au plan collectif qui transforme ces généralités en acquis commun à travers la langue. De son côté, S. Laursen rapproche ce passage de la définition de la prolepse chez Diogène Laërce (X 33)⁴⁸¹, mais en faisant davantage porter son attention sur τὰ πρῶτα μνημονεύμενα, dont il fait le point de départ des concepts généraux que sont les prolepses. Il a sans doute raison, et la notion de prolepse, selon nous, est sous-jacente sous la référence aussi bien à la mémoire qu'à ce qui est commun : Diogène

⁴⁷⁹ G. Arrighetti, *Epicuro. Opere, op. cit.* p. 627 : « Qui, contra la maniera più generale secondo la quale certe nozioni sono comuni, E. afferma che lo sono, sì, ma fino a un certo punto. Credo sia utile confrontare quanto è detto in n. [2] 75 6 ss sulla diversità delle affezioni e delle rappresentazioni di un popolo rispetto a un altro. »

⁴⁸⁰ Voir *supra*, p. 136 sq.

⁴⁸¹ S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 53-55.

Laërce, dans sa recherche de définition de la prolepse, évoque également la κοινὴ νόησις. Plutôt cependant que de supposer avec S. Laursen que la « science de quelque chose de commun » est la synthèse d'un grand nombre de « premiers objets de la remémoration », nous pencherions à considérer que le philosophe joue sur les synonymes et requalifie prudemment « ce que nous appelons sciences » en l'action des prolepses œuvrant à partir de la mémoire, sur le mode pathologique, pour se réaliser pleinement en conceptions communes à travers la langue, dans notre capacité à identifier collectivement et à nommer les choses, sur le plan étimologique. Épicure insiste donc sur la différence entre les formes de connaissance et leur « plus grand nombre » que celui qu'impliquerait, peut-être, la notion platonicienne d'une *épistèmè* au singulier : les concepts communs ne doivent pas se figer en une *épistèmè* et sont susceptibles, comme celui du « juste » dans les *Maximes capitales* (MC XXXVI-XXXVIII), d'évoluer en fonction des sociétés par exemple. Cette idée pourrait se lire également dans les fragments de mots qui suivent, où il est loisible d'imaginer, sans nécessité, une mise en rapport entre « ce qui n'est pas semblable » et « ce qui est autre », en se rappelant que la prolepse du divin, au contraire de l'hypolepse, consiste à ne pas rassembler en une altérité homogène tout ce qui n'est pas identique (*Ménécée* 124.3-5), afin de ne pas créer de fausses généralités, sources d'angoisse. On rencontre un peu plus loin (*PHerc.* 1056, 2, 3 = [34.12]) l'association des mêmes mots ἐν πλείοσι καὶ διαφόροις avec τῶν ὁμοιοτήτων καὶ ἀνομοιοτήτων, sur laquelle il conviendra de s'interroger. Loin de concevoir une *épistèmè* intime et personnelle, propre à un sujet pensant qui contemplerait les réalités en soi, Épicure recourt à la notion commune, synthèse des expériences particulières mémorisées, cernant collectivement les réalités en mouvement qui nous entourent.

Le raisonnement des extraits 65 et 66 semble trouver un achèvement dans le 67. En effet, alors que « la pensée » était « incapable de noter les ... des réalités nouvelles », de signifier une réalité mouvante (65) à cause de ses variations, il est dit désormais, avec la même structure grammaticale passant de la négative à l'affirmative, que « la pensée [ou « l'esprit »] des propriétés communes est capable d'être mue par les atomes [...] »⁴⁸². Il est plausible, en plaçant [συμπτωμάτων] devant και[ν]ῶν (extrait 65), de supposer que l'incapacité pour la pensée de signifier concernait les « accidents nouveaux » (ou les *apogegenèmena*, ce qui

⁴⁸² Nous avons expliqué en note à la traduction de l'extrait 67 pourquoi nous ne nous rallions pas à celle de S. Laursen, suivi par F. Masi : « *the mind being able to be moved by the properties* », « *essendo la mente capace di essere mossa dalle proprietà* ». Sur le fond, nous ne pensons pas que des propriétés, accidents ou *apogegenèmena*, produits de notre activité percevante, puissent mouvoir l'esprit. Si l'atome en tant que tel le peut, l'*apogegenèmenon*, en tant que perception sensible de la réalité atomique, ne le peut pas.

revient au même), et que c'est la mise en commun des connaissances qui permet de dégager les « propriétés communes » que nous communiquent les atomes ; or, ceux-ci ne sont pas les « atomes premiers, qui sont mûs selon des modes plus nombreux et plus diversifiés » (extrait 67), sans doute ceux qui renvoient à un état de trouble pré-cosmique précédant la mise en ordre du vivant, mais les atomes de la *prôtè sustasis* évoquée plus haut. Dès lors, ce n'est pas dans l'expérience individuelle de ce qui est placé en premier sous les sons (*Hérodote* 37), selon la dimension pathologique de la prolepse, mais dans sa réalisation pleine et entière, étiologique, au terme de sa *periodeia*, telle que l'exposent les paragraphes 75-76 de la *Lettre à Hérodote*, que la signification peut être attribuée par la possession de la langue, permettant, par « ce qu'on appelle les sciences », de remonter aux « premiers objets communs » (extrait 66). Cela explique peut-être que dans ce même extrait 67 on trouve l'évocation des « contacts particuliers » par opposition aux « propriétés communes ». D'autre part, des fragments du *PHerc.* 1191 mis en correspondance par Laursen font état des notions d'« agrégat », ou de ce qui est « agrégé », « rassemblé » (Ιαθρ[]) et de « modèle », « empreinte » (Ιτυπ[]), notions présentes au début de la *Lettre à Hérodote* (§ 35-36 et 46) quand il s'agissait de partir de l'appréhension rassemblée et du modèle global qu'il faut se donner pour en arriver aux empreintes des simulacres. Mais c'est, à vrai dire, davantage aux paragraphes 62 à 69 que nous fait penser le rapport entre la notion d'agrégat et celle de propriété.

Cela se confirme dans l'extrait suivant (68), où réapparaît ce rapport sous un angle plus complexe :

« Non seulement nous qualifierions cela comme agrégat mais aussi comme atomes et comme atomes en mouvement ou bien agrégat, pourvu que ces termes ne veuillent pas dire seulement le mouvement vers le bas. Car...variée...des propriétés...à tous...selon les propriétés... ».

La seconde phrase, très mutilée, rappelle le rapport entre agrégat et propriétés ; la première entre dans la pluralité des désignations du réel, précisément en fonction de la prise en compte de ses propriétés, de l'angle sous lequel on le considère (ϋ̂ : « comme », « en tant que ». Si l'agrégat est en effet le produit de notre appréhension « rassemblée » du corps en tant que tout constitué par des atomes, la *Lettre à Hérodote* précisait aussitôt que ces atomes ne pouvaient être considérés qu'en mouvement dans le vide, ce qui était l'une de leurs propriétés ; dans le présent passage, Épicure revient ensuite sur la notion d'« agrégat » comme synonyme d'« atomes en mouvement », mais il reprend la formule pour apporter une restriction majeure : ces termes ne doivent pas signifier « le mouvement vers le bas lui-même ». Que faut-il entendre par là ? Depuis Gomperz, les éditeurs ont complété la lacune du

texte par le verbe *κα[τα]κινεῖσθαι*, qui n'est pas attesté dans les dictionnaires. Laursen émet des réserves, mais adopte le mot et l'explique par « *the primordial atomic movement (κατακινεῖσθαι is the perfect Greek equivalent for Lucretius' deorsum ferri, II 190, 202, 217 et alibi)* » et traduit *μη̄ μόνον* par « *not only* ». Il ne tient alors pas compte de la tournure *μη̄* devant un participe, « *pourvu que...ne...pas* », qui donne à penser que le philosophe rejette cette forme de mouvement vers le bas, du moins « *le mouvement vers le bas lui-même* »⁴⁸³. Nous avons vu dans l'étude de la *Lettre à Hérodote* qu'Épicure exclut la notion de mouvement universel vers le bas, de chute des atomes dans l'absolu, et pensons plutôt qu'il vise ici celle de mouvement naturel vers le bas (*κάτω*, que nous proposons comme restitution du texte) pour les corps lourds – que peuvent être les agrégats – telle que la définit Aristote (*Physique III, 5, 205b*). S'il précise « *seulement le mouvement vers le bas lui-même* » ou « *en soi* » (*αὐτό*), c'est qu'il distingue le mouvement atomique dans l'absolu (*κινεῖσθαι*, *Hérodote 43*), ne comportant ni haut ni bas, du mouvement des simulacres ou des corps sensibles (*φορά*, *Hérodote 46, 47, 49, 60*, repris à Aristote), pour lequel le bas existe effectivement. La variation dont fait état la seconde phrase, en rapport avec les propriétés, est alors celle des formes de mouvement selon les différentes propriétés que peuvent revêtir les corps. Le passage s'articule parfaitement avec le précédent : nous pouvons désigner en commun une réalité mouvante et en variation, en identifiant ses propriétés à condition de jouer sur les différents angles sous lesquels la considérer. Au contraire d'une *épistèmè* unique, nos savoirs épousent les contours mouvants du réel.

L'accord doit alors se faire entre les hommes sur l'identification des propriétés mises en avant selon telle ou telle perception des agrégats, des atomes ou des atomes en mouvement, selon, donc, les différentes formes de connaissance (*épistèmai*) évoquées plus haut. Sans doute est-ce à ce moment qu'un « *artifice* » (*mèchanè*, extrait 69, mot connoté négativement, dont ce serait le seul exemple attesté chez Épicure, peut s'introduire dans le raisonnement humain confronté aux cas « *plus nombreux et différents* », déjà mentionnés dans l'extrait 66 et qui

⁴⁸³ F. Masi (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 79-82), qui conteste le choix de S. Laursen de lire *κατακινεῖσθαι*, et d'y voir une référence au mouvement originare des atomes, adopte *κάτω κινεῖσθαι* ; mais elle ne tient pas compte de la valeur spécifique de *μη̄ μόνον*, qu'elle complète par *ἤ* pour justifier le iota qui suit *μη̄* (Masi : *μη̄ ἤ μόνον*), et que, à la suite de S. Laursen, nous supprimons comme une erreur : après avoir traduit par « *e non in quanto [gli atomi] sono detti soltanto 'questo stesso muoversi verso il basso'* », elle commente « *non sono detti (λέγονται) solo (μη̄ ἤ μόνον)...* ». Son interprétation attribuée ainsi au philosophe une affirmation sur la chute des atomes elle-même, alors que nous pensons qu'Épicure écarte, avec le sens précis de *μη̄* devant un participe, cette notion absolue de chute comme relevant de l'ontologie aristotélicienne des mouvements vers les « *lieux naturels* ». Dès lors, F. Masi en revient à l'idée lucretienne que nous avons contestée dans notre première partie d'un mouvement universel des atomes vers le bas.

réapparaissent ici ; sans doute aussi cet artifice consiste-t-il à mal distinguer, dans l'identification des propriétés, « les similitudes et les dissimilitudes ». L'extrait 65 avait donné une première solution, la nécessité d'opérer des délimitations dans les variations quantitatives entre le « plus » et le moins », délimitations nécessaires correspondant à notre besoin vital de limite dans notre appréhension du réel comme dans nos désirs. Épicure avait alors évoqué la nécessité d'en revenir à notre « constitution première », *prôtè sustasis*, plutôt qu'aux réalités premières pré-organique. Il ajoute maintenant un nouvel outil pour se guider dans la vie, l'*epilogisis*, le « raisonnement appliqué », proche de l'*epilogismos* auquel il avait recouru dans l'appréhension du temps (*Hérodote* 72-73). Autant l'appui sur la constitution première pouvait encore se concevoir comme une démarche individuelle, relevant du mode pathologique, autant le raisonnement appliqué réclame l'intervention, non plus de la *psuchè*, mais de la *dianoia*, comme nous ne verrons un peu plus loin, dans un échange par le langage, une désignation de nos expériences par leur mise en commun.

La polémique contre des démarches cognitives erronées confondant le semblable, engagée avec l'allusion aux « artifices » se poursuit dans l'extrait 70, comme le pense G. Arrighetti⁴⁸⁴, et comme le donnent à penser les notions d'« opinion ajoutée » (*προσδοξάζω*) – un terme employé à trois reprises en sept lignes –, la valeur dépréciative d'« abandon » (*καταλείπω*), et peut-être la notion d'« erreur » (*ἁμαρτία*). La *Lettre à Hérodote* rapproche le *διημαρτημένον* du *προσδοξαζόμενον* et assimile l'erreur et sa correction à un mouvement, doué de distinction quand il est capable de corriger l'erreur (§ 50-51). Or nous retrouvons aussi dans notre fragment l'allusion au mouvement (*κίνη[*, l. 10). Épicure, ici, semble reprocher à ses adversaires d'abandonner « la plupart des objets communs », ceux sur lesquels il y a eu accord entre les opinions, en ajoutant d'autres opinions, non partagées. Ce faisant, ils abandonnent aussi les « substrats », un mot que le philosophe emprunte parfois à Aristote, dans la *Lettre à Hérodote* (§ 50 et 72) et surtout dans le Livre XI, consacré aux *meteôra*. Cet emprunt lui permet d'englober une réalité plus générale que l'agrégat, comme les corps célestes que nous ne sommes pas à même d'appréhender physiquement, et d'adopter un langage philosophique qui ne lui soit pas spécifique, dès lors qu'il ne s'agit plus d'avancer en terrain connu mais de partager des interrogations communes et d'y prendre parti. Abandonner la plupart des objets communs de la pensée, ce serait se priver de tout support matériel. L'opinion qu'il impute à ses adversaires, corrélativement,

⁴⁸⁴ G. Arrighetti, *Epicuro. Opere, op. cit.* p. 627.

d'ajouter artificiellement consiste à présenter ces objets comme étant « autres » (ἕτερα) qu'ils ne sont. La confusion entre semblable et dissemblable se lit peut-être ici de nouveau, en prenant la dimension d'une fausse altérité niant les similitudes. Leur argument se précise ensuite : les simulacres de ces objets nous parviendraient « de façon insaisissable ou aussi de façon analogue à des objets insaisissables ». Dans la *Lettre à Hérodote* (§ 42), ce caractère insaisissable se manifeste soit dans le nombre illimité des atomes, soit dans le nombre limité, mais trop important pour être saisi, de leurs différentes formes. Au paragraphe 40, le philosophe affirme qu'en dehors des atomes et du vide, nous ne pouvons rien saisir d'autre, directement dans notre univers sensible ou indirectement par analogie (οὔτε περιληπτῶς, οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς) qui ait le caractère de « natures totales » (ὡς καθ'ὅλας φύσεις). La notion de « saisie » joue un rôle essentiel chez Épicure : elle implique une activité de l'esprit et des sens qui consiste à fixer les limites de l'univers sensible et intelligible, quitte à concevoir, à partir de ce canon, la possibilité d'envisager l'illimité des atomes ou la saisie comme illimité de leurs formes, en nombre limité. Quitter cette ligne de démarcation, c'est ouvrir la voie à la dissolution de la matière par divisibilité infinie et saper ainsi les bases de notre présence au monde.

L'extrait 71 et les suivants semblent changer totalement de sujet : la « pensée discursive », διανοεῖσθαι, et la notion de « soi par soi », au masculin, au féminin ou au neutre, y deviennent les questions centrales, en même temps que le philosophe s'implique davantage dans son sujet, en s'énonçant à la première personne et en formulant des tournures impératives qui montrent qu'après l'exposé des erreurs des adversaires il prend les choses en main. Peut-être la coupure très nette du texte à l'extrait 69 préparait-elle cette nouvelle étape du raisonnement. L'emploi du vocabulaire de la connaissance dans les derniers passages, ἐπιστήμαι, ἐπιλόγισις, συλλογίζ[ειν], amenait la nécessité pour un matérialiste qui ne conçoit pas la pensée comme *sui generis*, d'aborder la forme de pensée qui devait valider les méthodes nouvelles. Quelle est en effet, d'un point de vue matérialiste, la pensée qui sera capable, sans faire appel à la transcendance, celle de la théorie des idées par exemple, d'identifier les objets communs dont la nécessité, nous l'avons vu, s'est dégagée du besoin de dominer la pluralité et la variabilité d'un monde toujours en mouvement, celui des *apogegenèmena* ? Comment passe-t-on de l'expérience individuelle à une pensée partagée, commune ? Faut-il, avec Aristote, considérer qu'il n'y a d'expérience que du particulier et de science que du général ? Cette pensée, enfin, sera-t-elle capable de rendre compte d'elle-même, de s'assumer ?

Épicure, dans un premier temps (s'il faut placer le fragment 1191, 4, 1, 2, 4 = 80 dans notre assemblage, à la suite du 1056, 3, 1 = 79), déclare qu'il lui faut affirmer (μοι ῥη[τέον] « qu'un individu (d'après ἐα]υτόν, au masculin) est dit se penser discursivement (λέγεσθαι δ[ιανοεῖσ]θαι) lui-même par lui-même » (ἐαυτῶι ἐα]υτόν)⁴⁸⁵. Après l'évocation de ceux qui ajoutent de l'opinion aux objets perçus en commun, le philosophe expose donc son point de vue et reprend la question de l'indépendance de la pensée individuelle, sans doute pour s'interroger sur sa relation avec la pensée collective de ce qui est commun. Si l'individu particulier est capable de se penser lui-même, il s'affirme comme sujet de sa pensée. Mais comment alors concevoir que sa pensée personnelle soit en même temps susceptible d'être commune aux autres ? Si notre interprétation de l'extrait 72 est correcte, elle peut proposer une réponse à cette question. Mais il faut au préalable discuter d'un point obscur au début de l'extrait, qui suscite différents commentaires : Épicure évoque d'abord, dans une fin de proposition, une réalité, sans doute à l'accusatif, au masculin ou au neutre singulier, « constituée d'éléments corporels », ἐξ ὄγκων εἶναι σωματικῶν πεποιημένον, et, dans un deuxième temps (εἶτα), il enchaîne à ce membre de phrase une proposition indépendante comportant un réfléchi au féminin (ἐαυτῆς) renvoyant à un sujet qui peut être soit [ἡ ψυχῆ], soit [ἡ διάνοια] :

εἶτα τὸ κοινὸν ἐαυτῆς ἐπεθεώρησε[[ν]] πάθος ὡς οὔδε διανοη-
θῆναι ἄλλα δύναται παρὲ[κ] τοῦ[τ]ων, ἅν τε σώματα ἅν τε
κα[ῖ] τὸν τό[π]ον πρὸς ἀναλογία[ν].

« Ensuite [la pensée discursive] a considéré l'affect commun d'elle-même, selon lequel elle ne peut pas non plus penser autre chose en dehors de ces réalités-là, qu'il s'agisse de corps...ou également du lieu par analogie ».

Carlo Diano, qui opte pour [ἡ ψυχῆ], considère conjointement que ce qui est désigné comme « constitué d'éléments corporels » doit être, au neutre, le quatrième élément de l'âme, l'ἄκατονόμαστον.⁴⁸⁶ Simon Laursen se demande pour quelle raison le quatrième élément pourrait être mentionné ici, et propose plutôt φάντασμα ou ἀπογεγεννημένον, tout en reconnaissant « *it is therefore impossible to say not only what it is that makes up something,*

⁴⁸⁵ S. Laursen (« The early parts... », *op. cit.* p. 104) ne tient pas compte du masculin : « *I must say that it is said to think itself by means of itself* », et son commentaire, p. 59, ne relève pas cette particularité. A. Németh (*Epicurus on the Self*, *op. cit.* p. 11) traduit : « *I must say that he is said to think of himself by means of himself* ». Non seulement il prend en compte le masculin, mais il fait aussi du réfléchi l'objet, et non le sujet, du verbe ; en effet l'identité du sujet de la subordonnée et de la principale implique en grec qu'il ne soit pas repris.

⁴⁸⁶ C. Diano, *Questioni epicuree*, *op. cit.* p. 127.

but basically also what this something is itself » ; corrélativement, n'étant plus limité au champ lexical de l'âme pour justifier le réfléchi féminin, il lui donne *διάνοια* comme référent.⁴⁸⁷ Graziano Arrighetti suit C. Diano, et commente « *il contenuto della colonna è questo : l'anima non può essere attiva, cioè pensare, che subendo dei πάθη ; cioè tutta l'attività psichica dipende dagli stimoli sia diretti che indiretti che essa riceve dal mondo esterno. Il vuoto, non potendo produrre sensazioni, deve esser posto per analogia e in base a ragionamento.* »⁴⁸⁸ Francesco Adorno traduit le premier membre de phrase « *[l'anima ?] è un qualcosa fatto di masse corporee* », supposant, sans doute, un *τι* devant le groupe neutre dont il fait une propriété, et garde l'hypothèse de l'âme ; mais il conteste l'interprétation d'Arrighetti sur la traduction de *τό[π]ον* par « *il vuoto* », en fonction d'une autre interprétation du passage : si l'âme a l'affect d'elle-même, elle doit se percevoir comme « *una massa* » (*ὄγκος*), un « *agregato corporeo* », et s'appréhender par conséquent, analogiquement, comme occupant un « lieu » physique, et non pas « le vide »⁴⁸⁹. Cette analyse nous semble plus pertinente que celle de G. Arrighetti en ce qu'elle s'appuie davantage sur le texte. Mais elle présente deux défauts : premièrement, le verbe *ἐπιθεωρεῖν* s'accommode mal de *ψυχή* comme sujet ; certes, c'est un *hapax* chez Épicure, mais, si l'on se réfère au verbe *θεωρεῖν*, fréquemment utilisé par le philosophe, aucun de ses emplois ne semble compatible avec « l'âme » pour sujet : très fréquent, et la plupart du temps mis au passif dans les *Lettres à Hérodote* et à *Pythoclès*, il apparaît plus rarement dans les fragments, et dans les rares emplois à l'actif, il a pour sujet un nom de personne ([24. 46] ; [31. 14] ; [37. 38]). La *διάνοια* nous semble bien mieux convenir, au moins sur le plan sémantique, ici. D'autre part, F. Adorno néglige totalement dans son commentaire l'emploi du mot *κοινόν* ; or, présent, comme *διάνοια*, dans les extraits voisins, il nous semble y tenir une place essentielle. A. Németh, à la suite de S. Laursen, lui reconnaît cette place : partant d'une analyse qui distingue, d'après Lucrèce, l'*animus* et l'*anima*, le « rationnel » (*τὸ λογικόν*) et l'irrationnel (*τὸ ἄλογον*), il considère que cet affect commun est partagé entre la partie rationnelle et l'irrationnelle de l'âme. Quant à l'emploi du neutre *πεποιημένον* dans la première proposition, il le rapproche de *πάθος* et fait de ces deux mots la référence de *παρὲ[κ] τού[τ]ων*, désignant « ce qui est composé d'entités corporelles »⁴⁹⁰. Ce

⁴⁸⁷ S. Laursen, « The early parts... », *op. cit.* p. 59.

⁴⁸⁸ G. Arrighetti, *Epicuro. Opere, op. cit.* p 627-628.

⁴⁸⁹ F. Adorno, « Epicuro. Epistola a Erodoto... », *op. cit.*, p. 60-64.

⁴⁹⁰ A. Németh, *Epicurus on the Self, op. cit.* p. 11-12.

raisonnement a le mérite de la cohérence, mais nous persistons à dire qu'il n'y a pas trace chez Épicure d'une distinction entre une partie « rationnelle » et une partie « irrationnelle » de l'âme.

On ne peut pas négliger le retour du mot « commun », ΚΟΙΝΌΝ, qui, dans la *Lettre* (ΚΟΙΝΌΣ, Hérodote 76) comme dans l'extrait 70, indiquait la mise en commun des expériences particulières. Si la « pensée discursive », δΙΆΝΟΙΑ, a le *pathos* d'elle-même comme commune (τΌ ΚΟΙΝΌΝ ΞΑΥΤΉΣ ΠΆΘΟΣ), c'est qu'elle n'a pas de caractère particulier à chacun : en tant que « discursive » - traduction que nous proposons pour rendre compte du préfixe δΙΑ- – elle s'élabore à travers l'échange par le langage. Que l'individu particulier s'éprouve comme se pensant lui-même, détenteur de sa propre pensée (extrait 71), n'est pas contradictoire avec la dimension collective de la pensée discursive : celle-ci se constitue dans l'échange entre tous et constitue réciproquement chacun en sujet du ΔΟΞΆΖΕΙΝ, sorte de sens commun – mais pas du ΠΡΟΣ-ΔΟΞΆΖΕΙΝ, opinion artificiellement ajoutée en dehors du sens commun. Au contraire de l'âme, qui est matérielle, la pensée discursive se forme dans l'intersubjectivité, dans la dimension essentiellement sociale de notre être. Mais le passage précise que c'est pour autant qu'elle est pensée d'un substrat « constitué d'éléments corporels », c'est-à-dire « des corps et, par analogie, du lieu », qu'elle a l'affect d'elle-même comme pensée discursive. Il faut sans doute comprendre par là que toute pensée qui ne se rapporterait pas, en dernière instance, à cette dimension matérielle, ne serait plus une δΙΆΝΟΙΑ, mais sombrerait dans le ΠΡΟΣΔΟΞΆΖΕΙΝ des opinions fausses. Peut-être faut-il voir dans « le lieu par analogie » une allusion au vide comme lieu susceptible d'être occupé par les corps, au contraire de la physique aristotélicienne niant le vide ; l'analogie avec l'expérience sensible permet aussi bien de concevoir les « éléments » (ΌΓΚΩΝ) premiers que la *Lettre* définit plus précisément comme étant les atomes, que la place (la *Lettre*, au § 40, précise cette notion comme étant le vide, désigné par le mot de ΧΌΡΑ) qu'ils occupent dans leur mouvement. Mais nous pouvons également suivre, sur ce plan, l'argumentation de F. Adorno : la notion de « lieu » est étroitement associée à la place occupée par les corps, et donne donc à penser que la *dianoia* ne peut avoir conscience de sa communauté de pensée que pour autant que chaque membre de la communauté se donne bien comme objet les corps et les lieux qu'ils occupent, ce qui sape tout danger d'ajout d'opinion, source d'erreur.

Nous reviendrons sur l'extrait 73 pour comprendre la lecture qu'en donne S. Laursen à partir d'autres fragments mieux conservés, et passons au 74.

Dans cet extrait, nous retrouvons des termes proches de ceux du 71 : « il sera dit se penser lui-même par lui-même ». La tournure est de nouveau au masculin et semble donc toujours désigner l'individu particulier dont il était question. L'emploi du futur laisse entendre que ce qui était un choix (« je dois dire que... ») est désormais parfaitement assumé ; un élément nouveau est introduit : si cet individu est dit se penser lui-même par lui-même, c'est en tant qu'il le fait « selon le semblable et le non-différent » ; or nous avons vu plus haut, avec l'extrait 70, que les adversaires d'Épicure étaient accusés d'abandonner « la plupart des objets communs...comme s'ils ajoutaient l'opinion qu'ils sont autres », et, dans le 72, que « la pensée discursive a considéré l'affect commun d'elle-même » comme pensée de rien d'autre que les corps et le lieu. L'identité du sujet pensant semble étroitement tributaire de sa capacité à penser, selon l'affect commun de la *διάνοια*, tout ce qui est semblable, assimilable, en excluant l'altérité, dans l'unité de son univers sensible. C'est ainsi que l'objet pensé (τοῦ νοουμένου), qu'il s'agisse de l'individu lui-même ou de tout autre objet qu'il se donne, accède à une certaine unité (οἷον ἐνός τινος ταύτηι τοῦ νοουμένου[[v]]υ ὄντος) de cette façon (ταύτηι). Penser autre chose que les corps et le lieu, introduire de l'indétermination, reviendrait à nier sa propre identité. Mais l'extrait 74 ajoute deux précisions nouvelles. D'abord, il ne s'agit pas seulement pour le sujet de se penser lui-même par lui-même, mais aussi de le faire « en vue de lui-même », car c'est la finalité de sa propre existence, son besoin vital, qui conditionne sa présence au monde. L'extrait 77, sur lequel nous reviendrons, confirme cette hypothèse : il y est question de « la fin interne à lui-même », τοῦ ἐν ἑαυτῷ τέλους⁴⁹¹. Ensuite, si la restitution du texte par A. Németh est exacte, le sujet doit penser son identité « à partir des autres », ἐκ [τῶν] ἀλλῶν⁴⁹². La formule est surprenante mais peut s'expliquer par le caractère collectif de la *διάνοια* : c'est dans la mise en commun des expériences que se construit le sujet de la pensée discursive. Le mouvement réel de la *διάνοια* se fait « à partir » (ἐκ) du sujet collectif, « en direction » (ἐφ' + acc.) du sujet individuel, alors que l'individu éprouvant le *pathos* de son identité croit en être le point

⁴⁹¹ S. Laursen (« The early parts... », *op. cit.* p. 61) défend cette thèse contre Gomperz (ἐφ'ἑαυτῶν), et s'appuie sur les travaux de W. Beierwaltes (*Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Frankfurt/M. 1991, p. 175-182) qui font état de la fréquence de cette construction dans la philosophie ancienne, notamment chez Plotin (V 3, 1, 4) et les stoïciens : « much of the ancient philosophy about self-consciousness had precisely this perspective, and the preposition ἐπί is frequently used for this turning to oneself [...]. This interpretation of ἐφ'ἑαυτ[ό]ν gains in likelihood through the adjacent 1191, 4, 1, 2, 6, which contains precisely the word τέλος. »

⁴⁹² A. Németh, *Epicurus on the Self*, *op. cit.* p. 13. L'auteur n'exclut pas la lecture ἐκ[τός] + gén., qui donnerait un sens similaire mais rejette l'hypothèse ἐν[τός] de Laursen.

de départ. S'il « est dit se penser dans un certain affect », ἐν [πά]θει τινί, il n'en doit pas moins rétablir l'ordre réel des choses⁴⁹³.

Cette hypothèse trouve sa confirmation dans l'extrait 75 : celui-ci débute par le rejet d'une conception exposée dans les lignes précédentes, disparues mais sans doute peu éloignées de la fin de l'extrait 74 : « cela ne sera pas dit se penser d'une certaine façon, mais de la façon que j'ai exposée »⁴⁹⁴. Or, nous venons de voir que ce fragment se terminait par « Mais, en tant qu'il est dit se penser dans un certain affect... », ce qui donne à concevoir que l'affect de cette pensée de soi du sujet individuel suivait une certaine modalité qui n'était sans doute pas exclusive ; de même, la tournure « il est dit », présente dans tout le passage, renvoie à cette modalité non exclusive : on peut « être dit » de plusieurs façons différentes : entre la

⁴⁹³ Il vaut la peine de s'interroger sur les raisons pour lesquelles Carlo Diano s'est intéressé à ce passage (« Le problème du libre arbitre dans le Περὶ φύσεως », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, 1969, p. 337-342) : il avait dans un premier temps voulu situer la déclinaison des atomes juste avant le passage final du Livre XXV où Épicure reproche à « ceux qui ont été les premiers à donner une explication suffisante des causes » (extrait 96) de prêter le flanc au nécessitarisme, s'est ensuite ravisé, du fait du peu de place dont aurait disposé cet exposé entre deux fragments de colonne trop proches. Changeant de point de vue, et ne jugeant plus le *clinamen* « nécessaire au développement du thème qui constitue le sujet de ce livre », il s'est tourné vers le fragment 1056, 5, col. III (= [34. 15] Arr. = notre extrait 74) pour y voir exposé le problème de la conscience de soi : « Tandis que pour Aristote l'intellect se pense en pensant l'universel, pour Épicure, au contraire, on a conscience de soi-même au moyen de soi-même : ἑαυτῷ ἑαυτὸν διανοεῖσθαι. Comme si le tout – ajoute-t-il – formait une unité indivisible. Et de même qu'on a conscience de sa propre identité, on se pense aussi comme autre que soi-même. Par ces lignes, Épicure avait touché le fond ultime du problème de l'individu, et par là du libre arbitre. Car, enfin, celui-ci n'est que le problème du 'soi-même' ». Mais Diano n'a pris en compte que ce syntagme « lui-même par lui-même », isolé d'un contexte faisant état du « semblable et non-différent » ; or ces notions impliquent un détour par l'altérité qui ne se réduit pas à un jeu de miroir ; en précisant « comme quand ce qui est pensé de cette façon est une réalité unique », Épicure envisage un objet quelconque de la pensée, et non pas exclusivement le sujet pensant lui-même. Ailleurs, Diano avait déjà exposé une idée semblable, en l'opposant de même à la « pensée de la pensée » aristotélicienne, et il y voyait l'« identité de la pure existence », certes fondée sur la perception sensible qu'on a de soi, mais finalement dégagée de tout rapport au monde et au temps, dans la jouissance d'un plaisir catastématique pour lequel l'instant « coïncide [...] avec l'éternité » (« Épicure, la philosophie du plaisir et la société des amis », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, 1969, p. 181). Si l'on considère le plaisir catastématique comme la simple prolepse du plaisir cinétique, on comprend que le premier ne cherche pas à obtenir dans l'instant une illimitation qui serait paradoxalement source d'angoisse, mais se réalise vraiment dans la variation du plaisir cinétique. Dès lors, la conscience de soi que bâtit C. Diano s'avère être une conscience vide, qui a besoin de l'autre (car « chaque existence est seule », p. 183), dans un amour fortement teinté de christianisme en lieu et place de l'amitié épicurienne : « Mais c'est bien là l'amour : l'union des âmes, qui sont ensemble dans le plaisir, et partagent aussi la douleur ». Au bout du chemin, la vertu s'est insensiblement substituée au plaisir, ce plaisir « mal famé » (p. 177 et 185), qui a « mauvaise réputation » (p. 173), et que l'auteur veut réhabiliter à ce prix, car l'épicurien, tout compte fait, « est obligé de vivre en stoïcien » (p. 177). La thèse du libre arbitre, que l'auteur veut illustrer dans la « pensée de soi-même par soi-même » conduit de proche en proche à ces conclusions qui nous paraissent bien peu épicuriennes.

⁴⁹⁴ La restitution du texte par S. Laursen nous semble particulièrement pertinente : celui-ci rétablit la négation, l. 1, qu'il déduit du ἀλλ[ά] de la l. 2, et déduit également « d'une certaine façon » du ἦ'ι' suivant ἀλλ[ά] ; cet adverbe relatif doit être mis en relation avec ταύτηι dans le fragment 74, plutôt que de reprendre διάνοια, selon Laursen, mais cela revient peut-être au même : « de cette façon » peut signifier « par la pensée discursive » ; enfin, nous ne suivons pas S. Laursen qui suppose, l. 3, un masculin, sur le modèle des fragments précédents, et corrige ἑαυτό en αὐτόν comme sujet de διανοεῖσθαι : « *it might, of course, be an error for αὐτόν* (« The early parts... », *op. cit.* p. 61).

modalité du choix assumé présente dans la tournure : « je dois dire », la certitude du futur « il sera dit », et le constat, qui n'est pas une approbation, du « il est dit », toutes les nuances sont concevables. Dès lors, dans l'extrait 75, on peut supposer que c'est cette modalité d'appréhension subjective de soi qui est remise en cause, et que, quand Épicure lui oppose ensuite « mais de la façon/ selon la modalité que j'ai exposée », il renvoie à ce qui précédait la fin de l'extrait 74, c'est-à-dire au passage où il précisait que le sujet pensant serait dit « se penser lui-même par lui-même (...) mais aussi en vue de lui-même à partir des autres », en ne se percevant pas comme une réalité en soi, mais à la fois comme une finalité et comme étant issu de la collectivité, pris en quelque sorte entre une *archè* et un *telos*, à la façon, nous l'avons vu, dont nous nous forgeons dans notre vie pratique la prolepse du « vivant bienheureux et incorruptible », dont le plaisir est « principe et fin » (*Mén.* 127, 11) et concevons le divin aussi bien dans l'unité (« le dieu » : *Mén.* 123, 3) que dans la pluralité de la relation intersubjective (« car les dieux existent » : *Mén.* 123, 7), l'entente sur la nécessité de ne pas se nuire mutuellement. Le passage du masculin (extrait 74) au neutre (extrait 75) traduit peut-être le fait que la modalité subjective doit être envisagée selon un point de vue plus universel, celui précisément de ce ζῶνον ἄφθαρτον καὶ μακάριον (*Mén.* 123, 3). Faute de rejeter cet illusoire affect de soi de la pensée discursive sans finalité ni origine dans la communauté, « tout se trouverait privé de sensation de soi-même de toute façon » : ce n'est en effet que par la mise en commun des sensations que nous pouvons les identifier en nous ; en outre, « il serait difficile de tenir un raisonnement appliqué (ἐπιλογισμὸν) à ces questions » car chaque expérience serait individuelle, subjective, à la différence (οὐχ ὄ[σ]περ) de ce qui se passe dans la réalité, où nous pouvons « faire des inférences] avec des sensations appliquées » ([σ]ὺν ἐπαισθήσ[ε]σ[τ]ι]ν σημειο[ῦ]σθαι), c'est-à-dire inférer les objets partagés de nos pensées à l'aide de nos perceptions. La « sensation appliquée » est donc étroitement liée au « raisonnement appliqué » : elle ne signifie que par la médiation de l'expérience partagée dans le langage.

Avant d'aborder les fragments suivants, nous aimerions revenir sur notre analyse de ces passages concernant la pensée discursive de soi-même, en soi-même. Nos arguments peuvent en effet paraître téméraires, car ils sont très différents des analyses rencontrées, dont nous avons repoussé la discussion à la fin de cette étude afin d'en préserver la cohérence.

Pour commencer, il paraît opportun de s'interroger sur cette notion, surprenante au vu de la tradition exégétique de l'épicurisme, de subjectivité du sujet pensant située en dehors de l'individu, dans l'intersubjectivité du groupe humain. Rappelons d'abord que nous l'avons

déjà croisée à propos de l'*ethnos* dont parle la *Lettre à Hérodote* (§ 75-76), au sein duquel s'élabore la langue qui nomme le monde de l'expérience sensible commune, à propos du *koinon* et de la *koinônia* où se forme et se transforme la prolepse du juste (*Maximes capitales* 36-38), de la réciprocité du *πρὸς ἀλλήλους* dans l'accord pour ne pas faire ou subir de tort les uns aux autres (*MC XXXIII-XXXV*), dans la méditation « avec toi-même et celui qui est semblable à toi » (*πρὸς σεαυτὸν καὶ πρὸς τὸ ὅμοιον σεαυτῶ*) sur laquelle s'achève la *Lettre à Ménécée* (§ 135), sans parler de l'image une et multiple du divin impliquée dans cet accord pour ne pas se nuire mutuellement, sur laquelle s'ouvrent les *Maximes capitales* (*MC I*). La formule ici prend, certes, une forme plus abstraite, mais l'idée reste rigoureusement la même. La pensée, même dans ses fondements sensibles, n'est pas l'affaire de l'individu, et son caractère discursif renvoie bien à l'échange linguistique sans lequel elle n'existerait pas, en resterait à des sons inarticulés. Les Présocratiques, tout comme Platon, avaient l'intuition de cette dimension collective de la pensée. On peut penser au *νοῦς* d'Anaxagore. Mais il est plus intéressant de noter qu'aussi bien Héraclite (frag. B 114 DK) que Platon, dans un esprit bien différent (*La république*, VIII, par ex. 561e pour « l'homme démocratique »), font l'analogie entre la cité et l'individu bien gouvernés. Platon observe la façon dont chaque type de régime de la cité réelle façonne l'homme qui lui correspond, et veut façonner la cité idéale et l'homme correspondant sur les Idées. Héraclite recommande aux individus de « parler (*λέγοντας*) avec (*ξύν*) le *νοῦς*, l'esprit, par la communauté (avec le jeu sur les mots : *ξύν νόῳ* et *ξύνῶ*) de tous, comme la cité par la loi ». La cité sur le plan politique, par la loi, et l'individu sur le plan de sa pensée, par la communauté, doivent se mettre au diapason d'un *logos* qui semble émaner de la seule existence de cette communauté (*ξύνῶ*). Ce serait une sorte d'« esprit des lois » immanent à la vie en communauté civique, aux antipodes de la contemplation des Idées sur laquelle doit s'ajuster la constitution platonicienne. Le dialogue établi par Épicure dans la communauté humaine, Platon, dans une perspective opposée, idéaliste, prétendait l'établir au sein de l'âme, parlant, dans le *Sophiste*, de la *dianoia* comme « dialogue sans voix à l'intérieur de l'âme elle-même » (263 e 5), comme « dialogue de l'âme elle-même avec elle-même » (264 a 9). La dimension discursive de la *dianoia* que nous voulons mettre en évidence dans l'analyse épicurienne se lit clairement dans ce dialogue interne à l'âme. La communauté humaine prend, chez Épicure, la place de l'âme immatérielle platonicienne et permet un vrai dialogue discursif sur le contenu commun de nos prolepses.

Quant à la conception selon laquelle la pensée discursive serait amenée à se penser elle-même, on peut y voir une réponse matérialiste à la spéculation d'Aristote dans la *Métaphysique* (Λ9, 1074b-1075a) sur la « pensée de la pensée », celle de l'intelligence divine constituant dans sa perfection formelle son unique objet⁴⁹⁵. Épicure se contente de renverser la thèse sur un plan matérialiste : ce n'est pas la νόησις immatérielle de la *Métaphysique*, mais la διάνοια qui se pense.

L'idée d'un « affect de la pensée discursive » n'est pas non plus pour nous surprendre. L'extrait 46 évoquait semblablement un « affect de l'âme », et le processus qui le produisait était du même type : de même que l'âme avait l'affect d'elle-même dans son appréhension distinctive des propriétés, la pensée discursive a l'affect d'elle-même dans l'identification collective des « réalités communes ». Mais à la différence de l'âme platonicienne, qui a une existence immatérielle, la *dianoia* a pour seul support la langue, même si celle-ci renvoie à des structures mentales mémorisées matériellement en chacun de nous. D'autre part, à la différence de la « pensée de la pensée » qui caractérise l'intelligence aristotélicienne, la *dianoia* épicurienne ne se pense elle-même que pour autant qu'elle pense l'objet commun de la réalité sensible.

Une fois posée cette mise en perspective de notions qui ne sont en définitive pas si étranges dans le contexte antique, tout en étant marquées, dans nos extraits, par les choix matérialistes d'Épicure, nous pensons être mieux à même d'aborder des analyses différentes. Francesca Masi ne traite pas de ces passages. Attila Németh, au contraire, leur consacre tout le premier chapitre de *Epicurus on the Self*, qu'il intitule « *Self Awareness* », et les numérote de 1 à 8, en les faisant précéder de l'abréviation « fr. ». Ce chapitre pose les fondements de toute son analyse du Livre XXV. Sans revenir sur le résumé critique que nous en avons dressé au début de cette partie⁴⁹⁶, retenons que l'auteur s'interroge sur ce qu'il faut entendre par τὸ κοινὸν ἑαυτῆς πάθος (fr. 2 Németh / extrait 75), et considère, d'après la *Lettre à Hérodoté* (§63-4), que cette affection commune est celle de l'âme et du corps, traduite dans

⁴⁹⁵ S. Laursen (« The early parts... », *op. cit.* p. 60-61) note ce rapprochement avec la *Métaphysique* d'Aristote : dans l'hypothèse où il faut comprendre διάνοια dans ταύτηι (74, l. 4), il en conclut : « *The identity of mind and thing thought is (...) probably Epicurus' doctrine as much as it is that of Aristotle, or even more (if ταύτηι is the mind, διάνοια, as I think it must be, these two lines are strikingly similar to Aristotle, Met. 1075 a3-5 : οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία, but Aristotle speaks of the cosmic mind, and the similarity may [must ?] be entirely casual). In this sense, then, you could talk about thinking yourself in Epicureanism* ». Nous ajouterions cependant que le Stagirite précise que la pensée se pense alors abstraction faite de la matière (ὅσα μὴ ὕλην ἔχει), à l'opposé de la διάνοια épicurienne.

⁴⁹⁶ Voir *supra*, p. 210 sq.

la *Lettre* par les termes *συμπάθεια* et *συμπαθές*, et que la *dianoia* perçoit l'unité de cette affection sensible (2017, p. 11-12). Prenant appui sur le paragraphe 75 de la *Lettre à Hérodote*, où il est question des enseignements que nous recevons sous la contrainte de la nature, il tient à en revenir à la notion traditionnelle des *pathè*, en considérant que c'est du fait d'affects provoqués par le monde extérieur que nous prenons conscience de notre réaction interne et, par là, de nous-mêmes (*ibid.* p. 14-15). Nous nous sommes pour notre part intéressé au même passage de la *Lettre à Hérodote*, mais dans un esprit très différent : nous pensons qu'A. Németh a négligé le rapprochement entre l'acquisition du langage et la mise en commun des expériences : certes, il souligne en passant que « *how we learn to speak – which makes use of both natural and conventional names – depends on our common or at least similar experiences of the external world. How the external world affects us in common guarantees that our words share the same references* » (*ibid.* p. 16), mais il ne relève pas explicitement la notion de mise en commun (*κοινῶς*), le dépassement du particulier, et, inversement, a recours à cette notion dans l'analyse d'un passage, celui de la sympathie entre l'âme et le reste du corps (*Hérodote* 63-64), où celle-ci n'a pourtant pas été employée. Ces problèmes de vocabulaire ne sont pas anodins : nous avons vu dans la première partie que la mise en commun des expériences, *via* le langage, est le déploiement le plus complet de la prolepse, au cœur de la gnoséologie épicurienne, et ce n'est pas un hasard si le mot de communauté, *κοινωνία*, revient fréquemment dans les *Maximes capitales* XXXVI-XXXVIII en liaison avec la prolepse du juste, et dans notre fragment 70 (*PHerc.* 1056, 3, 1 : τὰ πολλὰ τῶν κοινῶν...), dont A. Németh, sauf omission de notre part, ne traite pas, alors que ce fragment se trouve voisin du passage qu'il exploite (*PHerc.* 1056, 3, 2). D'autre part, l'auteur ne semble pas vraiment prendre en compte le sens exact qu'il faut donner à la notion d'« affect de la pensée » : en effet, c'est la pensée elle-même qui fait l'objet d'un affect, et l'assimilation de cet affect à la sensation produite par un objet externe ne permet pas de rendre compte de cette tournure bien particulière. Il s'intéresse tout particulièrement à *Ἐπαίσθησις* (frag. 5 = 75), qu'il analyse comme la preuve de l'unité étroite entre sensation et affection à travers l'exemple de l'ouïe (p. 17 *sq.*, sur *Hérodote* 52-53), et qui, selon le *tropos pathologikos*, traduit dans la partie irrationnelle de l'âme notre affect de plaisir ou de déplaisir intimement lié à la sensation. A nos yeux, cette « sensation appliquée » s'analyse simplement comme le fait que le caractère commun de l'expérience sensible tourne notre esprit vers l'expérience sensible particulière, que cette expérience, une fois réalisée sa mise en commun, anticipe chaque nouveau contenu sensible, que l'expérience, toujours antérieure, est appliquée

(*ep-aisthèsis*) à ce contenu. Il y a *ep-aisthèsis* dans la même mesure où le fragment parle d'un *epi-logismos* : comparé au *logismos* auquel se livre spontanément la nature dans l'expérience de la contrainte et des nécessités des choses elle-mêmes (*Hérodote* 75-76), l'*epi-logismos* est le retour conscient de la communauté humaine, via le langage, sur cette expérience. Les deux notions sont associées à deux reprises dans le Livre XXV : outre ce fragment, on les retrouve dans les dernières colonnes ([34.31]), où est évoquée l'activité humaine d'appropriation du réel dans le temps, à travers les générations : on est loin de la dimension individuelle d'une prise de conscience de soi à travers les *pathè* reçus du monde extérieur. Rappelons enfin que, dans le fragment 75, l'ἐπαίσθησις est également associée à l'action d'« inférer », σημειῶσθαι, qui ne se conçoit pas davantage dans une expérience isolée.

S'intéressant alors à l'expression ἑαυτῶι κατὰ τὸ ὅμοιον καὶ ἀδιάφορον ἑαυτὸν ῥηθήσεται διανοεῖσθαι (fr. 3 = 74), qu'il traduit par ...it will <not> be said <only> that he thinks of himself by means of himself in accordance with the similar and non-different, il considère que ce « semblable et non-différent » désigne autrui, et que, passant au *tropos aitiologikos*, Épicure veut désigner par-là l'autre qui vous renvoie l'image de vous-même et contribue ainsi à vous faire prendre une conscience active, et non plus instinctive, de votre identité. Cette analyse paraît curieuse si nous la comparons à la conclusion de la *Lettre à Ménécée* (§ 135) : le philosophe y recommande à son disciple de méditer ses principes jour et nuit « en lui-même et avec celui qui est semblable à lui-même » (πρὸς σεαυτὸν ...καὶ πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῶ). Dans la *Lettre*, le philosophe désigne l'autre homme au masculin ; d'autre part, il donne à l'adjectif « semblable » un complément (ὅμοιον σεαυτῶ), et laisse enfin entendre que, dialoguant avec Ménécée « jour et nuit », cet autre n'est qu'une figure de lui-même que doit se créer le disciple, conformément, propositions-nous, à la prolepse de l'unité-dualité du divin dans l'intersubjectivité de qui ne commet ni ne subit de torts mutuels⁴⁹⁷. Si Épicure emploie le neutre dans des cas similaires, c'est pour désigner la prolepse du vivant dans sa pureté conceptuelle, et non pas un être sensible (*Mén.* 123, 3), alors qu'il désigne au masculin les dieux qui vous sont semblables dans les qualités et défauts que vous projetez en eux par hypolepse (*Mén.* 124, 4). Au rebours, les notions de « semblable », « non-semblable », différent », non-différent » abondent dans l'œuvre du philosophe, et tout particulièrement dans le *Livre XXV*⁴⁹⁸, et gisent au cœur de la

⁴⁹⁷ Voir *supra*, p. 157.

⁴⁹⁸ Voir fr. 15, 16, 18, 19, 54, 56, 60, 69, 74, si l'on prend en compte les notions de « même / autre », « semblable / différent / dissemblable » et de « différence » ou « distinction ».

méthode analogique pour inférer l'inconnu à partir du connu et pour délimiter le domaine de ce qui vous est assimilable afin d'éviter de sombrer dans l'angoisse de l'illimité. Enfin, dans le but d'étayer davantage sa thèse, nous avons vu plus haut que l'auteur met en relation ce fragment 3 (= 74) avec celui qu'il désigne du nom de frag. (a) (= 14), situé bien en amont dans le texte, et dont il doit pour cela dénaturer la traduction⁴⁹⁹, en distinguant une partie rationnelle et une irrationnelle dans l'âme, là où, si l'on suit la traduction de S. Laursen, il s'agit de la distinction entre l'âme et le reste du corps. D'autre part, l'extrait 74 (= 3 Ném.), très éloigné du 14 (= frag. (a) Ném.), se trouve dans un contexte où l'âme n'est plus évoquée.

À l'*epilogismos* de l'extrait 75 fait suite l'*epilogisis* du 76. Il ne semble pas qu'il faille chercher une nuance de sens différenciant les deux mots. Ce « raisonnement appliqué », portant sur « le tout », est dit « engendré à l'intérieur » après avoir « reçu ses causes à la suite des mouvements et de tout ce dont [Épicure a] déjà parlé dans les passages précédents ». Le philosophe vient d'établir la nature de la *dianoia* comme pensée se constituant collectivement, sans laquelle le « raisonnement appliqué », que chacun exerce sur son expérience personnelle, ne serait pas possible, pas plus que les « sensations appliquées ». L'expérience personnelle n'est possible que par la mise en commun préalable : elle n'est plus seulement une *aisthêsis*, un *logismos* spontané⁵⁰⁰, mais une *ep-aisthêsis*, une *epi-logisis*, un effet en retour sur la dimension individuelle, qui ne relève plus de l'affect, du *pathos*, mais de la réflexion sur les causes, de l'*aitia*, prenant conscience des mouvements atomiques et de « tout ce dont [le philosophe] a déjà parlé dans les passages précédents » : sans doute l'appréhension des simulacres, la prévention contre les erreurs par la remontée aux sources et la mémoire de la constitution première. Autant la *dianoia* a son siège dans la communauté d'expérience, autant l'*epilogisis* qui en découle est engendrée et se situe (ἐγ-γεννᾶται) en chacun de nous.

Cette remontée qui nous permet de tenir le discours causal, identifiant et nommant le contenu sensible de notre expérience, est donc aussi une remontée vers l'affect essentiel que nous avons de notre finalité d'êtres vivants – une fin rendue consciente de soi par la *dianoia*.

C'est ce que développent les fragments suivants. Nous avons évoqué en passant le bref extrait 73, où il était dit « il s'est en quelque sorte souvenu de l'analogie avec le but ». Dans le 77, un sujet au neutre pluriel, qu'il reste à identifier, commande le verbe « se réaliser » ([ἀ]π[οτ]ελεῖται) et a pour attribut le participe présent passif du verbe « engendrer ». Cette réalisation se fait « soit par l'introduction de certains éléments » soit par contact et par le fait

⁴⁹⁹ Voir *supra*, p. 233 pour la traduction et 240 *sq* pour le commentaire.

⁵⁰⁰ Voir *Hdt* 75.

qu'en quelque sorte il n'y ait pas d'incertitude pour la nature mais saisie du souvenir de la fin en elle-même et du raisonnement appliqué selon le plus ou le moins, et encore... ». Dans les deux fragments, souvenir et but sont associés, comme une *archè* fixant un *telos*. Le verbe ἀποτελείσθαι à lui seul exprime déjà la réalisation d'une fin⁵⁰¹. Quelle est cette fin ? Nous savons qu'elle se réalise soit par l'introduction d'éléments qui donnent leur forme vivante, en mouvement, de corps appréhendés dans leur totalité, propriétés et accidents et réalité en cours d'engendrement (ἀπογεννώμενα), soit par un « contact » (ὁμούρησις) dont S. Laursen rappelle qu'il est synonyme de la συμπάθεια entre l'âme et le reste du corps dans la *Lettre à Hérodote* (§ 64), et que cette συμπάθεια contribue à la réalisation (συντελείσθαι) de l'accident sensible (σύμπτωμα αἰσθητικόν)⁵⁰². D'autre part, le philosophe précise que ce contact n'est pas une contingence mécaniquement produite, mais ne doit pas provoquer « d'incertitude pour la nature » (τὸ μὴ αἰωρούμενον τῆς φύσεως). Tout conduit à penser que nous assistons à un processus vivant d'assimilation, notre nature individuelle étant son propre but (τοῦ ἐν [ἐ]αυτῷ τέλους). Si cette assimilation concerne de nouvelles « réalités en cours d'engendrement », celles-ci ne sont assimilables que par le fait qu'il y a toujours en nous une antériorité, une mémoire de nous-mêmes, pour les juger compatibles avec notre nature. Pourquoi faudrait-il ne voir que des simulacres dans ces « éléments » issus de l'extérieur ? Pourquoi faudrait-il oublier que notre relation au monde extérieur ne prend une dimension intellectuelle que parce qu'elle est, avant tout, physique, notre corps se nourrissant des apports extérieurs qui lui sont compatibles ?⁵⁰³. Quant à ce qui en nous

⁵⁰¹ F. Masi (« La nozione epicurea di ἀπογεγεννημένα », *Cronache ercolanesi*, 35, 2005, p. 34) note que ce verbe « significa non solo il verificarsi di un fenomeno ma anche, più specificamente, il 'compiersi di un processo già in corso', l'attuarsi di una possibilità, il 'perfezionarsi' ».

⁵⁰² C'est aussi le point de vue de F. Masi, *ibid.* p. 34.

⁵⁰³ G. Arrighetti (*Epicuro. Opere, op. cit.* p. 628-629) propose une analyse très différente du passage et, par la même occasion, des *apogegenèmena*. Il conteste la définition qu'en donne C. Diano – des mouvements volontaires de l'âme, résultant soit de l'introduction de simulacres, soit de la sympathie entre l'âme et le corps, soit du souvenir du bien de l'âme – (*Epicuri Ethica*, Florence, Sansoni, 1946, *ad loc.*), mais il récuse aussi celle que lui oppose Grilli dans la recension que celui-ci fait de l'analyse du précédent (*Paideia* III suppl., 1948, p. 396), selon laquelle les *apogegenèmena* seraient des « élaborations que l'esprit donne des sensations ». Il avance la synthèse que voici de ces analyses : « sarà più conveniente invece interpretare τὰ ἀπογεγεννημένα nel senso che voglia esprimere, più in generale, tutte le reazioni, gli atteggiamenti, i moti, i modi di essere dell'anima e dell'intelligenza, appunto sotto lo stimolo e in contatto con la realtà esterna ». Dans ce cadre, il lit τινῶν ἀπογεγεννημένων au lieu de τινῶν ἀπογεννώμενων, qu'il analyse comme un génitif absolu, et qu'il traduit (*op.cit.* p. 332) « per l'incursione (di simulacri) ». Cette approche réduit l'existence humaine à une activité intellectuelle portant sur notre rapport strictement cognitif au monde extérieur ; elle laisse en outre entendre que notre expérience contingente du monde peut être négative, et que c'est à l'esprit de se frayer la voie de l'ataraxie, comme un postulat qu'il se serait gratuitement donné, ce qui nous semble aller à l'encontre de la conception épicurienne selon laquelle la contingence de ce qui nous arrive n'a rien d'essentiel pour qui a compris la fin de sa propre existence et qui fonde sur cette compréhension la continuité de son existence (voir *MC XVI*).

détermine la possibilité d'assimilation, les fragments suivants le disent assez clairement et sans surprise. Le début de l'extrait 78 est assez dégradé, mais l'ensemble peut se comprendre dans les grandes lignes : il fait référence à la poursuite de « la fin de la nature » (τὸ φυσ[ικ]ὸν τέλος διώκον), à la compréhension naturelle (φύσ]ε[ι] ἐλάμβανε[ι]), à la *dianoia* (probablement au datif), au fait d'être assis ou d'assister, être assidu (προσεδρ[ι]), aux « modes qui mesurent » ([ε]κμετροῦντας [τ]ρόπ[ους]), au souvenir (ἐμέμνητο) et à la saisie « par le souvenir de ce qui procurait à la fin de la nature l'agréable ou le pénible » (λαμβάνον τῆι μνήμηι ὃ [π]α[ρ]εῖχε τῶι φυσικῶι τέλει τὸ χαρτὸν ἢ τὸ λυπ[η]ρόν]). Si l'on tente de reconstruire le raisonnement, il faut imaginer, une nouvelle fois, quel mot neutre sera sujet des actions de « poursuivre la fin de la nature » et d'« appréhender par nature », « par la pensée discursive » et « par la mémoire », et de recourir à des « modes qui mesurent ». Nous pensons qu'il peut s'agir de l'agrégat vivant que nous sommes, car il faut concilier dans les participes διώκον et λαμβάνον le plan sémantique de la notion d'action et le plan grammatical de l'accord avec un nom neutre comme le sont les mots ζῶον et ἄθροισμα. Ce dernier mot apparaît d'ailleurs un peu plus loin dans l'extrait 82 (*PHerc.* 1191.4.2.2) La « fin de la nature » devrait ainsi être identifiée et poursuivie par l'agrégat que nous sommes, ce qui donne à penser que cette fin n'est pas dogmatiquement postulée par l'esprit mais définie par le vivant lui-même, prenant appui sur la « pensée discursive » telle que nous l'avons vue se constituer ; celle-ci a pour rôle de rechercher soit « l'assistance », soit « la continuité » (que nous déduisons de « l'assiduité » : προσεδρ[εία]) des « modes permettant de mesurer » et de délimiter avec soin l'horizon matériel et intellectuel de notre existence afin de ne pas basculer dans l'illimitation. Pour cela le vivant « a recueilli dans notre mémoire ce qui procure à la fin de notre nature ce qui est agréable (τὸ χαρτόν) et ce qui lui procure de la peine (τὸ λυπ[η]ρόν). » La connaissance dans la perspective d'un matérialisme fondé sur la pratique est en effet un processus vivant : c'est la finalité vivante de l'agrégat que nous sommes qui s'assimile, par le critère du plaisir et de la peine, la vie des réalités engendrées et qui puise dans notre mémoire les fins de notre vie, centre à partir duquel se constituent notre *archè* et notre *telos*. L'idée se précise dans l'extrait 79 : le même sujet neutre commande les verbes à l'imparfait « il se souvenait à un moment donné, ou éprouvait un affect analogue au souvenir, et passait son temps là où, dans la tranquillité et dans l'observation de ceux qui imaginent des craintes vaines et immenses,

survenait la joie »⁵⁰⁴ On peut se demander pourquoi le philosophe reprend le verbe « se souvenir » par « éprouver un affect analogue au souvenir ». Peut-être la réponse est-elle dans le petit mot *ΠΟΤΕ*, que nous traduisons par « à un moment donné » : en effet, le « souvenir » est, comme « mémoire », une disposition permanente de notre constitution, mais dans la temporalité de la réalité vivante celle-ci apparaît comme un affect stimulé au coup par coup, et c'est ce qui justifierait aussi bien l'emploi du verbe « passer son temps » (*ἐνδιέτριβεν*) que le fait que la « joie » s'inscrit dans cette temporalité comme un accident (*σ[υνέ]πιπτον*) de la tranquillité (peut-être assimilable à l'ataraxie dont parle la citation d'Épicure en DL. X, 136) et de l'observation des craintes infondées des hommes, qui n'est pas sans rappeler le célèbre *suave mari magno : e terra magnum alterius spectare laborem* (Lucrèce II 1-2)⁵⁰⁵. Dans un deuxième temps, après la ponctuation forte, le philosophe précise la nature de ces craintes infondées (nous proposons *μ[αταίους]*, d'après MC XXIV : *τῆ ματαίῳ δόξῃ*, et d'après *Ménécée* 125, *μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον*), qui consisteraient surtout (*[μά]λιστα* - qui justifie précisément la ponctuation forte) à imaginer des « affects naturels » sans doute néfastes, et contradictoires avec une *phusis* dans laquelle « le plus terrible des maux » (*τὸ φρικωδέστατον τῶν κακῶν*), la mort, n'est en rien relatif à nous (*Ménécée* 125. 5), et à les situer soit « parmi les hommes » soit « parmi ce qui se trouve au-dessus des hommes » : on reconnaît le domaine de la *phusis*,

⁵⁰⁴ Aux commentaires de bas de page, nous ajouterions les remarques suivantes pour justifier notre choix : dans sa traduction, G. Arrighetti n'a pas tenu compte de la *paragraphos* de la l. 12 et a dû supposer un verbe *ἐζ[ήτηι]* (*ricercava*), l. 17 (= l. 13 Arr.) ; mais pour cela, il a dû lire *εζ-* là où le manuscrit donne *ιζ-*, et remplacer le relatif *ὅθεν* par l'adverbe indéfini *ποθεν* (l. 8 = 4 Arr.), coordonnant ainsi trois verbes là où le relatif suppose un verbe subordonné, et où la *paragraphos* suppose que ce verbe se trouve avant la ponctuation forte. Le nombre moyen des caractères par ligne (autour de 20) et le fait que *πιπτον* [présente toutes les conditions requises pour être la forme verbale manquant à la relative avant la ponctuation forte, nous ont conduit à imaginer *σ[υνέ]πιπτον* et à lui donner *[χα]ρ[ά]* comme sujet. Ce nom peut se déduire de *τὸ χαρτόν* du fragment précédent, et s'oppose à *φόβους* dans la même phrase, lui-même faisant écho à *τὸ λυ[πήρον]*. L'opposition de ces deux mots rappelle *Hdt* 66 : *ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς*. Quant à l'emploi de *συμβαίνειν*, la « joie » peut être analysée comme un accident de la recherche de l'ataraxie, comme le donne à penser la citation du paragraphe 136 de Diogène Laërce : *ἡ μὲν ἀταραξία καὶ <ἡ> ἀπονία καταστηματικάι(...) εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρά καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεία βλέπονται* (voir notre première partie, p. 157-158).

⁵⁰⁵ G. Arrighetti (*Epicuro. Opere, op. cit.* p. 630) considère le passage comme « *molto contorto* ». Il pense qu'il concerne les différentes causes des mouvements psychiques et, dans cet esprit, interprète, semble-t-il, l'« affect analogue au souvenir » comme un mouvement qui se produirait en nous pendant notre sommeil, alors que le souvenir à proprement parler se produirait en état de veille. Tous deux provoqueraient une réaction de l'âme devant les éléments de trouble ou de peur qu'ils introduiraient, et pousseraient l'homme à s'interroger sur eux. Pourtant, si le philosophe avait envisagé l'« affect analogue au souvenir » comme un phénomène propre au sommeil, il l'aurait nommé expressément, comme à la fin de la *Lettre à Ménécée* (§ 135) ; d'autre part, il faudrait supposer que les « affects naturels » ne sont pas le fruit de notre imagination mais existent réellement, ce qui contredirait la « fin naturelle » sous-jacente à notre existence (*τὸ ὑφ'εσθηκὸς τέλος* : MC 22).

qui englobe les relations humaines et les questions éthiques, et celui des *meteōra*⁵⁰⁶ ; dans les deux cas, la fin du fragment, très lacunaire, semble indiquer la seule et unique marche à suivre : s'en référer au « limité », et, peut-être, au « continu » (si l'on retient la leçon d'Arrighetti : συνηχοῦς), et s'en référer aux « confirmations » (ἐπιμ[αρτυρέω]) du « visible » (τὸν ou τῆν φαν[ερὸν ou -ρὰν]⁵⁰⁷) pour en inférer « l'invisible » (τοῦ ἀφανοῦ[ς]), sans manifester d' « étonnement » (ἐπιθαυμ[άζω]) indû ni succomber à l' « opinion » (δόξα) fautive. Le passage rappelle les *Maximes capitales* XV, où celui qui est riche d'« opinions vides » (κενῶν δοξῶν) « tombe dans l'illimité » (εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει), et XVI, où le raisonnement du sage lui permet de gérer les éléments essentiels « selon le temps continu de sa vie » (κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου). L'extrait 80 ne nous donne pas d'information supplémentaire : le philosophe reprend le terme d'« observation », et emploie sans doute celui de « purifier », peut-être déjà présent dans l'extrait précédent, l. 24, et qui réapparaîtra un peu plus loin : nous y reviendrons.

L'extrait 81, long et assez bien conservé, a suscité d'importants commentaires. Pour faciliter son étude, nous reproduisons la traduction que nous en avons proposée :

« Le souvenir ou l'affect analogue au souvenir (ἢ τὸ τεῖ [μνή]μητι πάθος ἀνάλογον) de ce dont il y avait davantage besoin (ὦν ἔδει μᾶλλον) se produisait en direction du limité et vérifiait tout l'ensemble, en recourant à la référence, et non pas en direction de l'illimité, qui ajoute le besoin (προσδεόμενα) de discerner. À son tour, ce souvenir, ou le mouvement analogue au souvenir (ἢ ἀνάλογος μνήμητι κίνησις), dans certains cas naissait aussitôt de façon connaturelle, dans d'autres se développait, possédant l'origine et la cause, soit du fait de la constitution première des atomes en même temps que de la réalité qui a été engendrée (ἀπογεννηθέντ[ο]ς), soit du fait de la constitution développée, par laquelle nous faisons tout, car les atomes en même temps que la réalité engendrée ([ἀ]πογε[γεν]νημένου) elle-même [produisent] nécessairement ce qui s'oppose dans certains cas aux réalités qui ont engendré (ἀπ[ο]γεννήσασιν)⁵⁰⁸. »

⁵⁰⁶ Nous pensons notamment à la *Maxime capitale* XI, qui rapproche les deux plans : « Si les craintes concernant les *meteōra* ne nous tourmentaient pas, ainsi que celles qui concernent la mort – qu'elle ne soit quelque chose pour nous –, et également le fait de ne pas connaître parfaitement les limites des souffrances et des désirs, nous n'aurions pas en outre besoin de la science de la nature » (trad. pers.). Mais la référence aux « hommes », au pluriel, dans le fragment, nous fait également penser aux *Maximes capitales* VI, VII et XIII, où il est question de la sécurité qu'on retire de la vie parmi les hommes (ἐξ ἀνθρώπων) ou qu'on connaît par les hommes (κατὰ ἀνθρώπους).

⁵⁰⁷ Il convient cependant d'émettre une réserve sur cette forme de masculin ou de féminin, cet adjectif n'étant substantivé qu'au neutre, en général et chez Épicure plus particulièrement.

⁵⁰⁸ Nous n'avons pas trouvé de traduction plus explicite pour rendre la différence entre l'aoriste, actif ou passif, et le parfait passif du participe du verbe ἀπογεννᾶν dans l'esprit de notre compréhension du sens de ces

Francesca Masi étudie conjointement cet extrait avec l'extrait 79 (697.2. 2. 3 / 1056 4. 4) et voit dans leur assemblage l'illustration de sa thèse, selon laquelle le point de départ du philosophe serait une préoccupation éthique, le besoin de retenir les éléments fondamentaux de la doctrine épicurienne, comme propédeutique à l'ataraxie, ce qui conduirait le philosophe à un deuxième plan de la démonstration, sous-jacent au premier, le plan gnoséologique, faisant le tri entre les éléments finis, servant de critère de vérité, et les indéfinis, dûs à des états émotionnels ; enfin, Épicure en viendrait à un troisième plan, psycho-physique, et distinguerait un composant congénital de la mémoire, sa faculté mnémonique, et un composant accru, l'actualisation de cette faculté⁵⁰⁹. Une préoccupation éthique contingente serait ainsi, nous semble-t-il, l'occasion d'une remontée en trois temps aux éléments fondamentaux de la théorie. Les deux premiers étages de cette démonstration ne traduisent pas, à notre avis, le point de vue d'Épicure et compromettent tout l'édifice ; d'autre part, F. Masi a laissé de côté des questions qui nous paraissent importantes, telles que la différence entre « affect » et « mouvement » analogues à la mémoire, ainsi que la notion de besoin qu'on ajoute (προσδεόμενα).

Considérons la première étape distinguée par l'auteur. F. Masi fait à juste titre le rapprochement entre les *cose di cui più bisognava [aver memoria]* et le début de la *Lettre à Hérodote* (§ 35-36), où *il fondatore del Giardino stabilisce l'importanza della memorizzazione ai fini dell'acquisizione della dottrina e della sua utilizzabilità in ogni circostanza*.⁵¹⁰ L'auteur, suivant en cela les analyses les plus courantes, insiste sur le fait que, pour le néophyte, la possession des grandes lignes de la théorie est un moyen de secours dans chaque occasion de la vie, et, dans cet esprit, elle traduit ὧν ἔδει μᾶλλον par *di cui più bisognava [aver memoria]* : elle propose donc d'expliciter le « besoin » comme « besoin de se rappeler ». Nous pensons au contraire, comme nous l'avons soutenu dans la première partie,⁵¹¹ que le besoin exposé dans la *Lettre* est celui de « l'appréhension rassemblée » (τῆς ἀθρόας ἐπιβολῆς), qui fixe elle-même la « densité » du besoin (πυκνὸν δεόμεθα), et que celui-ci, comme le rappelle Épicure, concerne autant ceux qui sont avancés dans la connaissance de la théorie que les néophytes : la notion d'urgence pour

formes : nous n'adoptons pas la notion de « produit original » ou « développé » proposée par F. Masi. Sans distinguer les deux temps, la traduction française de Long-Sedley parle de « développement » (*Les philosophes hellénistiques, op. cit.* p. 211).

⁵⁰⁹ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 162-174.

⁵¹⁰ F. Masi, *ibid.*, p. 163.

⁵¹¹ Voir *supra*, p. 67, sq et surtout 96-98.

un homme démuni devant l'adversité n'est alors pas dominante. Si le disciple, quel qu'il soit, a besoin de mémoriser la *Lettre* comme *epitomè*, ce n'est donc pas parce qu'elle serait un simple ouvrage de vulgarisation, mais parce qu'elle est elle-même ce mouvement qui part de la concentration sur les éléments les plus généraux pour se déployer dans le particulier, mouvement de la prolepse qui passe du mode pathologique, sur le plan général, au mode étiologique, sur le plan particulier. Ce besoin vital, constitutif, est sain, et s'oppose au « besoin supplémentaire », ou « ajouté » qu'on lit cinq lignes plus loin dans l'extrait 79 : *προσ-δεόμεθα*. Le caractère illégitime du « besoin ajouté » se lit très clairement dans la *Maxime capitale XI*, évoquée plus haut : si nous n'étions pas tourmentés par les phénomènes célestes, la crainte que souffrances et désirs soient illimités, et l'hypothèse que la mort soit en rapport avec nous, « nous n'ajouterions pas le besoin de la science de la nature » (*οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας*). La même idée apparaît dans la *Maxime XX* : la *dianoia* a appliqué son raisonnement sur « les fins et les limites de la chair », nous libérant des craintes relatives à une durée indéfinie, et « n'a aucunement ajouté le besoin (*προσεδεήθη*) d'un temps illimité ». La notion de « besoin ajouté » est donc systématiquement associée, comme dans notre extrait 81, à celle d'« illimité », ce qui donne à penser que le simple besoin n'est pas de nature en soi à nous troubler, qu'il reste dans les limites, et qu'il ne justifie pas le recours à la remémoration salutaire des éléments de la doctrine. C'est ainsi que, par opposition au « besoin ajouté », la *Lettre à Ménécée* (§ 128) parle d'un *ἐνδέον τι* vers lequel le vivant n'aurait pas à tendre, sitôt la santé du corps et l'ataraxie de l'âme atteintes – ce qui donne à penser que ces fins sont une « chose dont on éprouve le besoin interne » ; la *Maxime XVIII*, de même, évoque l'*ἐνδεια*, le « besoin interne », le manque dont la douleur cesse dès qu'il est satisfait dans les limites du plaisir dans la chair : ce n'est pas lui qui peut motiver le recours à l'*epitomè* comme remède d'urgence, et, pour résumer le tout, la *Maxime XXI* oppose la facilité de supprimer la douleur dont on éprouve l'*ἐνδεία* dans les limites de la vie, à l'inutilité d'« ajouter le besoin » (*οὐδὲν προσδεῖται*) de biens qu'il faudrait acquérir de haute lutte : l'opposition sémantique ressort clairement de cette enquête et nous invite à ne pas laisser de côté la notion de « besoin ajouté » dans notre extrait, et à voir dans le seul terme de « besoin » une notion qui se suffit à elle-même. D'autre part, dans l'extrait, l'adverbe de quantité *μᾶλλον* (« davantage »), comparatif de *μᾶλα*, rappelle exactement les termes du début de la *Lettre* (§ 35) où Épicure affirme que nous avons un « besoin dense (*πυκνὸν δεόμεθα*) de

l'appréhension rassemblée, et non semblablement (οὐχ ὁμοίως) de l'appréhension particulière » : le « non semblablement » reconnaît une certaine importance au second type d'appréhension, tout en laissant entendre, dans une comparaison, la supériorité de l'autre. C'est donc bien du besoin de types d'appréhension qu'il est question, et non pas de celui de se remémorer la doctrine comme remède aux plaies de l'existence.

En outre, les fragments précédents ont nettement fait référence à la fin de la nature, telle qu'elle se manifeste dans les plaisirs et les souffrances, en fixant nos besoins. C'est donc à cette fin qu'il faut rapporter le besoin, et c'est elle qui provoque le souvenir : l'extrait 77 évoquait la « saisie du souvenir de la fin » de la nature par la nécessité qu'il n'y ait « pas d'incertitude », donc pas de trouble, pour elle ; dans l'extrait 87, où la « fin de la nature » apparaît deux fois, Épicure affirmait lui-même : « la fin de la nature appréhend[ait] par la mémoire ce qui procurait l'agréable ou le pénible », et il précisait : « comme je l'ai largement exposé précédemment ». Nous proposons dans la première partie de cette étude d'analyser la *Lettre à Hérodote* comme fournissant un fondement objectif à notre besoin d'ataraxie : celui-ci n'est pas une donnée strictement subjective, mais renvoie au besoin d'absence de trouble inhérent à toute la nature. C'est donc dans cet esprit qu'il faut comprendre la référence à la tranquillité dans l'extrait 79 : il ne s'agit pas d'y voir, comme le propose F. Masi⁵¹², une condition extérieure propice à la remémoration de la doctrine, mais le résultat lui-même, au contraire, de la remémoration de notre fin naturelle, interne, fondamentale, ὑφεστηκὸς τέλος (MC XXII), étayée sur la considération des troubles d'autrui. Notre approche implique une vision de la théorie d'Épicure selon laquelle le trouble inhérent à la nature et motivant la recherche permanente de l'ataraxie n'est pas un état maladif, étranger à notre constitution, contre lequel il nous faudrait lutter en nous tournant vers une doctrine opportunément salvatrice, mais un critère pour nos affects et un guide pour nos actions.

Passant ensuite au plan gnoséologique, F. Masi s'intéresse au fait que le souvenir, qu'elle interprète comme « le souvenir des principes fondamentaux de la doctrine », se vérifie, selon sa traduction, « en se rapportant à ce qui est défini et qui vérifie tout, et non aux choses indéfinies et qui ont besoin d'être jugées »⁵¹³. Elle reprend l'analyse de

⁵¹² F. Masi, 2006, p. 165 : « *Epicuro sembra indicare nel ricordo la condizione mentale più favorevole da cui procedere, in tranquillità, all'indagine sui motivi dei più grandi e duraturi timori e alla ricerca della verità relativa agli uomini e a ciò che è oltre gli uomini.* »

⁵¹³ F. Masi, *ibid.*, p. 166 : « *il ricordo dei principi fondamentali della dottrina si è verificato 'riportandosi a ciò che è definito e che verifica tutto, e non alle cose indefinite e che hanno bisogno di essere giudicate'.* »

G. Arrighetti selon laquelle « ce qui est limité et qui vérifie tout » désigne « l'ensemble des moyens qui sont à la disposition de l'homme dans la recherche de la vérité, ceux qu'Épicure appelle κριτήρια », et récuse l'interprétation de Diano qui y voit le τέλος τῆς φύσεως, analyse que, pour notre part, nous avons retenue. Elle considère que les limites sont réservées au domaine des affections et que ce qui est défini, associé à ἐξελέγγον, sert de critère permettant de « confirmer ou ne pas contester, et contester ou ne pas confirmer la valeur d'une hypothèse ou d'une opinion ». Quant à « ce qui est indéfini et qui ajoute le besoin de discerner », τὰ ἄορίστα καὶ κρίσεως προσδεόμενα, la traductrice ne cherche pas à rendre la nuance de l' « ajout », et considère qu'il s'agit de « ces états psychologiques qui, désirs et peurs, ne trouvent pas satisfaction ou solution »⁵¹⁴. S'agissant des limites, nous ne pensons pas qu'on puisse les cantonner dans le domaine des affects de plaisir ou de douleur. Certes, F. Masi cite les occurrences de ces notions dans les *Maximes capitales* III, X, XI, XVIII, XIX et XX, ainsi que dans la *Lettre à Ménécée*, 133. Mais la physique épicurienne aussi donne une place essentielle à la limite. Si les possibilités atomiques de constitutions de mondes sont illimitées, la limite caractérise chaque monde particulier, dont le nôtre, et les spéculations sur l'illimitation et l'indétermination dans le temps et l'espace sont considérées comme des opinions ajoutées à notre expérience, et sources d'angoisse, comme le montre le fragment 88. On ne peut donc pas isoler de ces spéculations artificielles un « état psychologique » de désirs ou de craintes spontanées, qui renverraient à l'idée d'une nature humaine malade. Si l'état de trouble est inhérent au vivant, la fin de l'ataraxie l'est tout autant et trouve elle-même ses limites. Tout le reste n'est qu'ajout, ajout d'opinion et ajout de besoin. Alors qu'elle circonscrit la limite au domaine des affects, F. Masi s'appuie « toutefois » (*tuttavia*) sur le mot ἐξελέγγον pour prêter au limité la vertu d'un critère, capable de « confirmation », de « contestation » et de leurs contraires, donc d'exercice de la raison, ce qui lui permet d'opposer le domaine de la « vérité » à celui des désirs et des peurs, du côté des affects, et de paraphraser en ces termes le début de l'extrait 81 : « *un ricordo o una modificazione analoga al ricordo dei principi fondamentali della scienza della natura si verifica quando ci si riporta a dei criteri certi e non quando ci si affida a stati emotivi.* »

Il faudrait donc supposer une nature humaine menacée par les craintes et désirs irrationnels, sur le plan des affects, et qui devrait en permanence se tourner, sur le plan

⁵¹⁴ F. Masi, *ibid.*, p. 166-167.

gnoséologique, vers la remémoration de la doctrine pour opposer le critère de la raison, fondé sur la conscience des limites, aux manifestations irrationnelles de l'émotivité. Nous pensons plus simplement que le besoin dont parle l'extrait est celui de la nature en nous, qu'il fait de nous des réalités du monde objectif auquel il nous rattache sur le plan pratique, et qu'il fixe les fins et les limites de notre existence, auxquelles s'oppose l'illimitation des craintes et désirs non naturels, fruits de l'opinion ajoutée, créant artificiellement des besoins ajoutés.

Sur le troisième plan de sa démonstration, l'auteur expose le fondement « psychophysique » de sa gnoséologie : la faculté mnémonique, composant fondamental de la mémoire, articulée avec le composant « accru », actualisation de la première.⁵¹⁵ La seconde récupérerait dans l'expérience accumulée par la première les τύποι spécifiques aux principes fondamentaux de la doctrine. L'auteur est d'accord avec Julia Annas pour qualifier l'extrait 81 de *mysterious*, en raison du fait qu'ici Épicure semble associer la *prôtè sustasis* et l'*apogegenmenon*, alors qu'il les distingue ailleurs, et elle s'interroge d'autre part sur le fait que la constitution des atomes puisse être en même temps celle du « produit » (l'*apogegenmenon*) mais elle ne propose pas de résoudre le mystère dans le même sens que Julia Annas : celle-ci, qui appelle l'*apogegenmenon* le « développement », considère que ce développement a lui-même une constitution première, et que par conséquent « *the developing self just is the atomic structure in one of his aspects* »⁵¹⁶, F. Masi lui reproche avec raison de ne pas tenir compte de la différence de temps des emplois du participe passif de ἄΠΟΥΓΕΝΝΩΝ, l'aoriste et le parfait, dans ce passage, et lui conteste la traduction par « développement » : selon elle, le participe aoriste, associé à la « constitution première », exprime l'origine et se traduit par « *prodotto originario* », tandis que le participe parfait, associé à la « constitution accrue », exprime l'état développé de la mémoire, le « *prodotto sviluppato* », le participe substantivé désignant deux stades de l'état mental. Nous partageons cette analyse des valeurs des temps du participe, d'accord en cela également avec A. Németh,⁵¹⁷ mais contestons la notion d' « état mental » proposée par ces deux chercheurs, et adhérons davantage sur ce point à l'analyse de J. Annas, qui parle de « *developing self* », à condition de partir d'une autre conception de la mémoire que celle qu'avance F. Masi : il ne s'agit pas pour nous d'un simple souvenir, mais de la mémoire, biologique en quelque

⁵¹⁵ F. Masi, *ibid.* p. 169, sq.

⁵¹⁶ J. Annas, « Epicurus on agency », *Passions and Perceptions*, op. cit. p. 61.

⁵¹⁷ A. Németh, *Epicurus on the Self*, op. cit. p. 51.

sorte, de l'organisme vivant, la « constitution », et qui se souvient de la fin interne poursuivie par cette constitution. « La réalité qui a été engendrée » (τὸ ἀπογεννηθέν) renvoie à l'état premier de notre être vivant, et « la réalité engendrée » (τὸ ἀπογεγεννημένον) correspond à son état développé actuel. La seconde est tournée vers l'action (ἢ πάντα δρῶμεν), et entre alors « nécessairement » en conflit dans certains cas avec des éléments « qui ont engendré », des ἀπογεννήσασιν – à l'aoriste – issus du stade antérieur de notre σύστασις, ce qui donne à penser que le stade actuel de notre constitution, le point le plus avancé de la réalisation du *telos* de notre nature, l'emporte sur le stade antérieur : le vivant se cherche et se crée au coup-par-coup, corrigeant les fausses routes⁵¹⁸.

Cette considération expliquerait un point sur lequel nous sommes en désaccord avec l'analyse de F. Masi : le passage du « *pathos* analogue à la mémoire » à la « *kinèsis* analogue à la mémoire ». Quelques pages auparavant, F. Masi explique le passage de la notion de *pathos* à celle de *kinèsis* par la description classique des *pathè* comme n'étant pas seulement le plaisir et la douleur, mais aussi « *tutte le modificazioni che interessano il complesso anima-corpo* » « *modificazione analoga al ricordo* »⁵¹⁹. Ce faisant, elle se place sur le plan physique, causal, de ce qui produit les *pathè*, et l'intègre dans son « niveau gnoséologique ». Nous pensons que cela revient à confondre le *pathos* et ce qui produit le *pathos* et à donner paradoxalement une explication causale, étiologique, du *pathologikos tropos* dans une approche qui, comme la plupart, fait de la démarche pratique d'Épicure une théorie scientifique. Cela conduit l'auteur à placer la mémoire sur le même plan que les *apogegenèmena*, comme autant de phénomènes internes à l'esprit caractérisés par le mouvement. Partant, pour notre part, de la conception du *pathologikos tropos* comme fondé sur le besoin dense de l'appréhension rassemblée, nous pensons qu'il passe ici le relais au

⁵¹⁸ Notre compréhension de la fin de cet extrait se conforme à la traduction de S. Laursen pour τ[ῶ]ν ἀτόμων [ν ἄμ]α καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀπογεγεννημένου ἕξ] ἀ[νά]γκ[ης ἀ]ντίξουν ἐπ' εἰ[νιω]ν [τοῖς] ἀπ[ογ]εννήσασιν : « *the atoms and the product itself in some cases necessarily [bringing about] something opposite to what produced...* » : nous y lisons un génitif absolu et lui supposons un participe à restituer, dont ἀντίξουν serait le complément. F. Masi fait un autre choix : elle donne au génitif la même construction que pour le précédent (« *nella prima costituzione sia degli atomi sia allo stesso tempo del 'prodotto originario' / nella costituzione accresciuta (...) degli atomi e, allo stesso tempo, del 'prodotto sviluppato' stesso* », ce qui l'amène, semble-t-il, à faire de l'accusatif neutre ἀντίξουν un attribut du dernier génitif : « *...il che in alcuni casi è qualcosa che si oppone di necessità alle cose che produssero...* ». Nous ne nous expliquons pas comment elle peut faire d'un accusatif l'attribut d'un génitif, à moins d'imaginer une proposition relative – mais où placer le relatif, les lignes 19 et 20 étant complètes ?

⁵¹⁹ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 163 pour la traduction et le commentaire, et p. 52-53 pour la conception du rapport entre *a* et *apogegenèmena*. L'auteur cite en note 152 un certain nombre de passages de la *Lettre à Hérodote* (52, 6 ; 53, 7 et 10 ; 55, 11 ; 63, 2 et 9 ; 73, 3 ; 75, 8 et 10) et des *Sentences vaticanes* (18), dont seuls les 5 premiers font état d'un mouvement en liaison avec la notion de *pathos*.

tropos aitiologikos quand il s'agit désormais d'appréhender le mouvement des *apogegenèmena*. Les *pathè* sont encore l'affaire de la *psuchè* tant qu'il s'agit d'appréhender propriétés et accidents ; quand l'appréhension doit porter sur les réalités en mouvement, au plus près de la vie sensible, les *pathè* doivent céder la place aux *aitiai*. En effet, Épicure tient visiblement à marquer la différence entre ces deux expressions distantes simplement de cinq lignes, « l'affect analogue au souvenir » et le « mouvement analogue au souvenir » : non seulement il use d'une ponctuation forte (une *paragraphos*, l. 9), mais il distingue la seconde expression par un démonstratif (« ce... mouvement analogue au souvenir : αὐτή...), et, surtout, ajoute une tournure redondante, αὐτὸ πάλιν, « à son tour », chargée de sens puisqu'elle implique une action en retour du « mouvement analogue au souvenir » vers « l'affect analogue au souvenir ». Il semble que l'on puisse considérer la notion de « souvenir » (de même que celle de « mémoire ») comme un terme générique, un mot consacré par l'usage, qui renvoie par analogie soit à un affect soit à un mouvement. L'affect serait tourné, selon le *tropos pathologikos*, vers « l'origine », les acquis du vivant, devenus « connaturels » et concentrés dans la *prôtè sustasis*, tandis que le mouvement consisterait en un va-et-vient entre affects et expérience présente et serait tourné aussi bien vers « l'origine », le « connaturel » que vers « la cause », l'action, selon le *tropos aitiologikos*.

Mais, comme nous y invite F. Masi, il faut s'interroger sur le rapprochement entre « atomes » et « réalité qui a été engendrée » (à l'aoriste) ou entre « atomes » et « réalité engendrée » (au parfait), selon la traduction que nous proposons, termes qui semblaient plutôt avoir été opposés par le philosophe⁵²⁰. Que peuvent vouloir dire « la constitution première des atomes en même temps que de la réalité qui a été engendrée » et « la constitution accrue des atomes en même temps que de la réalité engendrée » ? F. Masi propose de comprendre les génitifs de ces périphrases comme des génitifs de « pertinence » plutôt que de « spécification » et de les paraphraser en ces termes : « *la prima costituzione [che è] propria sia degli atomi [scil. che la compongono] sia allo stesso tempo del prodotto originario* » et « *la prima costituzione [che è] propria sia degli atomi [scil. che la compongono] sia allo stesso tempo del prodotto sviluppato* ». Elle en dégage l'hypothèse que cela impliquerait des atomes différents dans chaque *sustasis* et par conséquent jusqu'à

⁵²⁰ Cf. *supra* extrait 69 (*PHerc.* 1191. 6. 2. 2. 5.): οὐ γὰρ αἱ ἄτομοι' [μό]νον τι πράττουσιν τὸ ἀπογεγεννημένον οὐθέν... Rappelons toutefois qu'à nos yeux il n'y a pas opposition, si l'on préserve le sens du verbe *πράττειν* : les atomes « n'accomplissent pas » la réalité engendrée, ce qui ne signifie pas qu'ils n'entrent pas dans sa composition.

un certain point les différences entre individus, cependant que le fait qu'une telle *sustasis* est propre aussi bien au produit développé qu'à l'originaire expliquerait, par-delà les différences, les caractéristiques communes à leurs deux formations⁵²¹. Nous comprenons mal ce qu'elle entend par « la constitution qui est propre soit aux atomes qui la composent soit aux produits originaires » ou « développés » : s'il s'agit d'atomes ou de produits contribuant aux « états mentaux » dont l'auteur parle dans le même chapitre, cela supposerait qu'aux variations qualitatives limitées qu'Épicure reconnaît entre les atomes, forme, taille et poids (*Hérodote* 54), il faille en ajouter qui justifieraient les différences psychiques et morales. Nous avançons une autre hypothèse, prenant appui sur l'extrait suivant (83)⁵²², sur lequel il nous faut cependant d'abord discuter de nouveau l'analyse de F. Masi.

Pour cela, nous rappelons ici aussi le passage, en traduction seulement :

« ... [L'accroissement se produit parce que les réalités engendrées] arrivent (ἀ]ποβαινόντων) du fait des atomes comprimés (κατὰ τ]ᾶς συνωσθείσας), mais il est évident que les atomes comprimés [arrivent]de la même façon (ὁμοίως). Car, étant comprimés, ils avaient la nature d'engendrer de telles réalités et de commencer une telle œuvre, [en restant] les mêmes selon le mode fondé sur la même distance (δ]ιαστήματος). Et [les réalités engendrées ?] ... ».

L'accord s'est fait entre les éditeurs et commentateurs pour considérer que le participe féminin pluriel désignait les atomes⁵²³. F. Masi est surtout sensible dans un premier temps à l'adverbe ὁμοίως qu'elle traduit par « *in modo omogeneo* ». S'appuyant sur Lucrèce (II, 700-729), elle pense qu'il s'agit de « *l'unione di atomi adatti e fra loro compatibili in grado di determinare l'aggiunta di nuova materia e la sua organizzazione interna* ». Elle s'intéresse ensuite, à la fin de l'extrait, au διάστημα, dans l'expression qu'elle traduit par « *nel modo che risulta da una medesima distanza* », et pense qu'il s'agit de « l'écart entre nous et la dimension atomique » : du point de vue d'un « observateur hypothétique », cette distance serait d'ordre macroscopique, et serait commune aux « produits originaires » et aux atomes compressés ensemble », à la différence du syntagme κατὰ [...] τὸν ἀφ'ἑτέρου διαστήματος τρόπον, un peu plus loin ([34. 22], qui distinguerait les « produits originaires » des « atomes simples », les premiers étant perçus par un observateur hypothétique à un niveau macroscopique, les seconds à un niveau microscopique. Rien n'interdit d'introduire dans les lacunes du texte les notions de « produit originaire » (pour

⁵²¹ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 171.

⁵²² L'extrait 82, très fragmentaire, sera rattaché un peu plus loin à l'étude du 83.

⁵²³ F. Masi, *ibid.*, p. 178, n. 609, fait le point sur la question. Elle consacre les pages 178 à 183 à l'étude détaillée du passage. Nos citations sont extraites de ces pages.

ἀπογεννηθέν) et d'« atomes simples » dans l'extrait 85 ([34.22]), et, à partir de là, celles de point de vue microscopique ou macroscopique, mais rien n'y invite non plus, si ce n'est l'analyse proposée par F. Masi du mot διάστημα, « distance ». Elle se fonde sans doute sur les récurrences du mot, absent de la *Lettre à Hérodote* mais présent quand il s'agit de l'observation de la distance entre les astres ou entre nous et les astres, dans la *Lettre à Pythoclès* (§ 89, 91 et 110) et le Livre XI du traité *De la nature* ([26. 30 et 42] Arr.). Une seule autre occurrence, dans le Livre II du traité *De la nature* ([24, 41] qui expose la théorie des simulacres, concerne, dans un passage très altéré, la distance entre les simulacres et les solides. Or, c'est précisément cette analyse-là qui correspond selon nous au passage que nous étudions. En effet, autant notre Livre XXV est bien éloigné des considérations sur les distances astronomiques, autant le passage étudié concerne tous les aspects de l'engendrement des réalités vivantes. La distance de notre regard à l'objet, évoquée chez Lucrèce, que cite F. Masi, et chez Sextus, est absente de la *Lettre à Hérodote*, dans toute l'analyse de la perception des réalités atomiques. Enfin, à défaut du nom διάστημα, la *Lettre à Hérodote* (§ 43) emploie le verbe δίστημι pour désigner la grande distance qui, dans l'*aiôn*, sépare certains atomes les uns des autres, alors que ceux qui sont pris dans une περιπλοκή retiennent leur « vibration » (τὸν παλμόν), donc la fréquence constante qui garantit la stabilité de l'agrégat, ce qui suppose également des distances ou intervalles constants. Cette divergence d'analyse du διάστημα conditionne ici toute notre démarche.

Revenons donc au texte. La restitution initiale entre crochets « [l'accroissement se produit parce que les réalités engendrées] arrivent du fait des atomes comprimés... » nous est personnelle, et nous devons la justifier. Nous analysons ἀ]ποβαινόντων comme un génitif absolu terminant une première proposition ; sachant que, d'après le contexte restitué par S. Laursen, l'extrait suit immédiatement le précédent⁵²⁴, mais que celui-ci, très lacunaire, ne sépare que de 10 à 15 lignes les extraits 81 et 83, nous fondons notre hypothèse sur deux éléments essentiels de la continuité lexicale de ces derniers : la référence aux atomes et à

⁵²⁴ Corrigeant la localisation de G. Arrighetti, qui en faisait l'extrait [34.4], S. Laursen lui restitue sa place entre les extraits [34.20] et [34.21], sans doute en se fondant sur le fait que l'extrait suivant (*PHerc.* 697. 3. 1. 2), sur le même fragment (CR03 O3164) coïncide avec le *PHerc.* 1056. 5. 2, ainsi qu'avec les *PHerc.* 1191. 4. 2. 3 = -22 inf. et *PHerc.* 1191. 7. 1. 3. = -21 sup., lesquels s'enchaînent aux *PHerc.* 1191. 4. 2. 2 = -22 inf. et *PHerc.* 1191. 7. 1. 2. = -22 sup.. S. Laursen distingue les lacunes « nominales », calculées d'après le nombre moyen de lignes des colonnes d'un papyrus donné et le nombre « réel », qui tient compte du fait que plusieurs lignes très fragmentaires, à la fin ou au milieu d'un fragment, empêchent une véritable continuité d'un fragment à l'autre ; dans le cas de la lacune entre la fin de *PHerc.* 1191 -22 sup. (= extrait 82) et le début de *PHerc.* 697. 3. 1. 1 (= extrait 83), il arrive à la conclusion suivante : « 'Nominally', 1191 -23 inf. and -22 sup. 'bridges' the gap, but not in reality » (1997, p. 7-8). Il faut donc considérer l'extrait 82 comme un espace de 13 lignes difficilement exploitables entre le 81 et le 83.

l'action d'engendrer, considérée sous l'angle de la voix active depuis l'extrait 81. Au demeurant, nous verrons que les deux ou trois mots lisibles du 82 s'intègrent parfaitement dans cette continuité. Nous faisons des « réalités engendrées » le sujet du génitif absolu parce que, évoquées dans l'extrait 81, elles peuvent aussi se déduire de l'actif « engendrer » (ἄπογεννᾶν) : les « atomes comprimés ont la capacité naturelle d'engendrer ». Le passage précise alors que ces atomes eux-mêmes ont cette capacité pour avoir été eux-mêmes comprimés de la même façon. Il semble donc bien qu'il y ait deux étapes dans ce phénomène de compression, et ces deux étapes nous ramènent tout naturellement, une petite quinzaine de lignes plus haut, à la distinction entre constitution première et constitution accrue. Nous en déduisons, pour finir de compléter la lacune au début de notre restitution du passage, que c'est cette constitution accrue qui se produit en raison de la compression des réalités engendrées par les atomes de la constitution première, eux-mêmes préalablement comprimés.

Le raisonnement n'est peut-être pas si obscur qu'il y paraît, si l'on tente de tirer au clair ce qu'il faut entendre par αἱ συνωσθεῖσαι [ἄτομοι], « les atomes comprimés ». Une idée voisine de celle de la compression se trouve dans la *Lettre à Hérodote* (§ 47-48), s'agissant de la production des simulacres dont les effluves préservent, dans l'espace vide qu'ils traversent sans heurt ni rebond, la position et l'ordre (θέσις καὶ βάσις) qu'ils avaient dans les solides, du fait des heurts et des rebonds (ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων) qui les ont configurés. Dans la traversée des espaces vides, leur position et leur ordre sont sans doute préservés quelles que soient les distances qui les séparent des solides, si l'on prend en considération, dans le fragment [24. 41] du Livre XI évoqué plus haut, la notion de διάστημα, énoncée dans le voisinage de celles de θέσις καὶ βάσις, ainsi que des mots [κατ]εναντίον (« dalla parte opposta » : Arrighetti) et προσκρ[ουσά]σας (« avendo...urtato » : Arrighetti). Le dénominateur commun διάστημα unifie entre ces divers passages le vocabulaire du heurt, du rebond et de la compression. D'autre part, si notre analyse du *PHerc.* 454 identifié par A. Corti (extrait 32) est exacte, les bancs d'orphies serrés les uns contre les autres qui servent d'analogie au mouvement des ἀπογεγεννημένα, permettent de concevoir que les réalités engendrées ont un type de formation apparenté à celui des simulacres. Certes, les réalités engendrées ne sont pas des simulacres, pas plus qu'elles ne sont « accomplies » par les atomes ; mais elles

sont des réalités sensibles en mouvement que nous « accomplissons »⁵²⁵, au sens où c'est nous qui les identifions dans notre remontée active du flux des simulacres, eux-mêmes de nature atomique⁵²⁶.

Si l'on reprend alors le fil du raisonnement sur les extraits 81 à 83, on peut proposer l'analyse suivante : la constitution première suppose une certaine compression des atomes (extrait 83), et ceux-ci transmettent immédiatement (ἄμα : extrait 81) cette configuration aux *apogennèthenta* (à l'aoriste car on remonte le temps jusqu'à leur origine) qui en émanent ; ceux-ci à leur tour créent la constitution accrue, qui possède la même modalité d'existence (ὁμοίως : extrait 83) que la constitution première ; puisque les distances sont préservées quand on passe de la constitution première à l'accrue, l'identité de qualité est naturellement préservée dans les réalités engendrées (φύ[σ]ιν εἶχον τοιαῦτα ἀπο[γενν]ῶν) et dans ce qui est commencé (καὶ τοιούτ[ο]υ ἐ[νάρ]χθῆσθαι)⁵²⁷ ; désormais cependant les réalités engendrées qui la constituent sont désignées au parfait (*apogegennèmena*, extrait 81), car elles sont un acquis de la constitution accrue. La simultanéité (ἄμα) des réalités engendrées avec tel ou tel stade de la constitution tient à ce qu'elles sont vis-à-vis de cette constitution dans le même rapport que les propriétés vis-à-vis des agrégats, tel que le définit la *Lettre à Hérodote* (§ 68-69) : elles sont pensées séparément, distinguées par l'esprit, mais n'ont aucune existence distincte des constitutions, ne sont pas des réalités en soi. Ce qui les distingue des propriétés, nous l'avons vu plus haut, est le fait qu'elles sont conçues comme propriétés des réalités en mouvement, des réalités vivantes inscrites dans le temps. De ce point de vue, l'emploi de ἄμα nous rappelle aussi le ἄμα νοήματι des paragraphes 48, 61 et 83 de la *Lettre à Hérodote*. En effet, c'est une opération de l'esprit qui fixe et identifie la réalité engendrée au sein du mouvement. C'est

⁵²⁵ Cf. l'extrait 60 et son commentaire p. 290, *sq.*

⁵²⁶ Si nous nous sommes concentré dans les pages qui précèdent sur l'analyse de F. Masi, il vaut aussi la peine de considérer celle de S. Laursen (« Epicurus, *On Nature* XXV (Long-Sedley 20B, C and j) », *Cronache Ercolanesi*, 18, 1988, p. 10-11) : celui-ci attribue le fait que les *apogegennèmena* sont comprimés à une action externe aux atomes de l'esprit, dont il les fait relever, et pense que cette action, agissant sur nous, contribue à notre vie psychique ; contestant la thèse émergentiste, il en conclut : « Here, at least, the ἀπογεγεννημένον is a product of the mind when influenced by perception and not a product of the mind alone. The ἀπογεγεννημένα do not supply autonomy here. At most, they carry it. » Sur ce premier argument d'un raisonnement qui se prolonge sur la suite du passage, concernant les extraits 20 B, C et j des *Philosophes hellénistiques*, nous pensons que Laursen a tort de considérer la compression en question dans l'extrait 81 comme étant le fait d'une action externe à la constitution : toute *sustasis* est une *sunkrisis*, un agrégat soudé par une nécessité interne qui lui confère son unité et sa nature propre en le comprimant et le contraignant. Partant de ce point de vue, nous ne pensons pas que les *apogegennèmena* soient exclusivement des atomes de l'esprit.

⁵²⁷ Ce neutre τοιούτ[ο]υ désigne peut-être l'agrégat (voir extrait 81), ou toute réalité plus large que les *apogegennèmena* et les englobant, tirant d'eux une part de son identité.

encore la raison pour laquelle les réalités engendrées ne sont plus simplement appréhendées par l'âme, mais par la mémoire, nouvelle entité mise en évidence dans les pages précédentes, et plus précisément par le mouvement analogue à la mémoire. Enfin, la distinction entre constitution première et constitution accrue, qui surprend les commentateurs, peut s'expliquer par le fait qu'elle est simplement posée par l'esprit, dans la mesure où les réalités engendrées existent dans le temps et ne peuvent être pensés que dans leur temporalité, faisant appréhender leur stade antérieur, à l'aoriste, à travers leur état présent, leur *telos* accompli, au parfait. C'est peut-être ce qui expliquerait aussi, sans qu'on puisse le soutenir absolument, l'emploi de deux des seuls mots rescapés du naufrage de l'extrait 91 : ἀθροί[σ]ματος et διαγ[ο]ητι[κός] : comme dans le cas des propriétés qu'on ne peut considérer isolément de l'agrégat, seule la pensée discursive est capable de concevoir des réalités engendrées indépendamment de leur constitution.

Que faut-il entendre par le fait que, outre l'identité de nature des réalités engendrées, les atomes comprimés transmettent aussi l'identité des « œuvres » entreprises ? La notion d'ἔργα était déjà associée aux *apogegennèmena* dans l'extrait 60, en liaison avec l'accomplissement (πρᾶξις), et fait l'objet d'un ample développement dans les extraits qui suivent. La réalité sensible et vivante des *apogegennèmena* est, indissociablement, la nôtre et celle du vivant qui nous entoure et ne se réduit pas, selon nous, aux états mentaux stimulés par les simulacres qui nous parviennent de l'extérieur. C'est, d'autre part, notre propre activité pratique qui nous fait « accomplir » leur identification, à la recherche de « ce qui nous est utile ». ⁵²⁸ Dans ce contexte, le passage de la constitution première à la constitution accrue est un mouvement inachevé : même si la seconde est rétrospectivement considérée comme le *telos* qui devait se réaliser pour répondre aux besoins de la nature, en s'opposant nécessairement, le cas échéant, à certains engendremens antérieurs mal réalisés (extrait 90 : ἐ[ξ] ἀ[νά]γκ[ης] ἀ]γτίξουν ἐπ' ἐ[νίω]ν [τοίς] ἀπ[ογ]εγνήσασιν), la constitution accrue est aussi tournée vers l'accomplissement futur des *erga*, que ceux-ci soient des actions humaines, animales, ou vivantes en général : la *phusis* épicurienne, suivant la tradition grecque, considère toute la nature comme une réalité vivante. Mais l'idée essentielle que les extraits qui viennent vont développer, c'est que, à l'opposé de la relation nécessaire entre la réalisation présente et les tendances antérieures, éventuellement soumises à l'opposition du *telos* fixé par notre nature, le rapport entre la constitution accrue présente

⁵²⁸ Cf. *supra* l'extrait 64, p. 278 et son commentaire p. 295, sq.

et ses développements futurs n'a rien de nécessaire et fera l'objet de « blâme », de « correction » ou de « reproche », suivant le statut du vivant concerné. Nous faisant entrer de plain pied désormais dans le domaine de l'action, le *tropos aitiologikos* devient prépondérant et pose la question des causes de ces actions.

Nous avons donc découvert au cours de ce chapitre le rôle de la *dianoia*, cette pensée discursive collective qui se constitue en nous dans l'intersubjectivité par la mise en commun de nos expériences ; elle permet de penser l'un dans les dénominations multiples, de remonter, dans cette dimension générale, jusqu'à la notion de fin de la nature comme recherche de ce dont nous avons le plus besoin, grâce au mode pathologique de la remémoration ; cette remémoration, à son tour, se fait « mouvement analogue à la mémoire », pour appréhender sur le mode étiologique le mouvement qui actualise les atomes en réalités engendrées et la constitution originaire en constitution accrue. Il y a, rétrospectivement, nécessité de ce mouvement quand il a tendu vers la réalisation de la fin de la nature ; mais si le processus est en cours, cette nécessité disparaît, ce qui ouvre le champ du possible pour les actions humaines.

Avant d'aborder cette dernière étape de la démonstration, il paraît nécessaire de dresser un premier bilan de notre analyse des *apogegennèmena*, parce que les « réalités engendrées » se placent désormais au cœur de la question de la responsabilité humaine, et que notre approche s'est considérablement éloignée de la plupart des travaux récents, ce qui nous impose d'autant plus de justifier notre choix. Dans les premières pages de ce travail, puis au début de cette seconde partie, nous avons présenté ce choix comme étant double : ne prendre appui que sur Épicure, et prendre appui sur tout Épicure, c'est-à-dire, en l'occurrence, sur toute l'œuvre, et surtout sur le plus grand nombre d'extraits exploitables du Livre XXV. Les formes du verbe ἄπογεννώω se lisent dès le fragment 1634.1 (extrait 33). Or, D. Sedley n'a étudié que les fragments [34, 20-21] et [34, 26-30], et F. Masi leur a ajouté les fragments [34, 4, 10, 11 et 17] (les *apogegennèmena* ne se trouvant que dans ce dernier), ainsi que les fragments [35, 10-12], fournissant ainsi le corpus commenté le plus complet. On comprend les réticences des chercheurs à s'aventurer dans les fragments plus parcellaires situés en amont de l'œuvre. A. Németh l'a fait à partir du fragment 1634, 2, mais les premiers fragments qu'il exploite avant le [35, 10] ne concernent pas les *apogegennèmena*. Pourtant, le verbe était déjà apparu deux fois.⁵²⁹ Il faut, certes, rester très prudent sur l'usage que l'on

⁵²⁹ Dans les fragments 1634, 1 (extrait 33), sans doute le 697, 1 (extrait 34) très près du début du livre.

peut tirer des premiers fragments. A défaut de pouvoir retrouver le détail de leur argumentation, il nous reste cependant des indices de plus en plus précis de leur thématique à travers le vocabulaire récurrent, et parfois même davantage : des membres de phrase qu'il est possible de mettre en correspondance avec des passages connus, notamment de la *Lettre à Hérodote*. Récapitulons brièvement les cinq occurrences de ἄπογεννάω non prises en compte par les chercheurs dans ces premiers extraits. L'extrait 33 évoque « l'unité ainsi engendrée (ἀπογεγεννη<μ>ένης) à partir des éléments particuliers » dans un contexte qui rappelle encore le rapport de l'âme au reste du corps ; la même notion de ce qui est « ainsi engendré » se retrouve dans le 34, où il est également question des atomes et, sans doute, de mouvement. Puis il faudra attendre l'extrait 58, beaucoup plus long, pour voir « la réalité engendrée étant pensée », dans un contexte complexe évoquant aussi bien « l'assemblage doué de pensée » que la chute de « certains [simulacres] (...) de même forme », les « organes des sens » et enfin la « constitution ». Le 59 parle, entre autres, des « souvenirs des réalités engendrées » et le 60 précise que « les atomes n'accomplissent en rien les réalités engendrées », mais que cet « accomplissement » se réalise « selon l'enveloppement » (κατὰ τὴν σ[υ]μπλοκὴν). De ce simple repérage, nous pouvons dégager quelques observations :

D'abord, alors que la plupart des travaux consultés présentent les *apogennèmena* comme des propriétés ou des activités de l'âme, ou des processus psychiques, le vocabulaire relatif à l'âme, encore latent dans l'extrait 34, n'est plus présent dans les parages de celui des *apogennèmena*, à l'exception de trois extraits, les 39, 45 et 52. Mais dans l'extrait 39 (*PHerc.* 454, 7), l'emploi de l'imparfait εἶχον, dont le groupe « les atomes de l'âme » est sujet, dans un contexte au présent, donne à penser que l'auteur, précisément, se livre à une comparaison de ce qui concerne peut-être les *apogennèmena* (comme le donne à penser l'emploi de [γεγεννη]μέναι) avec ce qui concernait précédemment l'âme. Dans l'extrait 46 il est question de « l'affect de l'âme », et dans le 52 le texte dit « même si, en effet, on ne trouve pas comment se réalise cet accident, il ne faut cependant pas le dire une propriété de l'âme ». Si le contexte du premier reste obscur (mais nous avons esquissé son analyse en relation avec une référence au mode pathologique et sans doute à la fonction critériale que joue celui-ci), le second exclut tout rapport entre l'âme et un « accident » qui pourrait – mais pas nécessairement – être une désignation provisoire de l'*apogennèmenon* en attente d'une définition plus poussée. En tout état de cause, l'âme est mise hors-jeu dans ce passage, ce qui nous ramène au constat de son absence dans toute une longue série d'extraits (34 à 87)

où se devine la volonté de définir une notion que l'on vient d'introduire. On pourrait nous objecter que la disparition du mot dans des fragments dont les premiers restent très lacunaires n'est pas plus une preuve statistique de la probabilité de son absence qu'elle ne l'est de sa présence. Mais avec ce mot, ce sont des termes très spécifiques qui lui ont été associés qui disparaissent, comme *διάδοσις*, *μέρος*, *λεπτομερές* ou *πῦρ*⁵³⁰. Or cette dissociation de la terminologie propre à la définition de l'âme de celle qui concerne les *apogegennèmena* nous invite à penser que ceux-ci ne se réduisent pas aux propriétés ou aux activités de l'âme comme le veulent les travaux de la plupart des chercheurs qui les restreignent à la question psychologique de la formation de l'âme et à la question éthique de la responsabilité morale⁵³¹. On ne trouve guère que dans les travaux de G. Purinton⁵³² le rejet total de cette thèse et la volonté de traduire les *apogegennèmena* non pas comme « les états mentaux » mais comme « things begotten », à savoir les vivants, animaux et hommes. Mais nous avons indiqué plus haut pourquoi nous ne pouvons pas suivre cette thèse qui suppose que la volonté soit un accident de la volition tout comme la déclinaison serait un accident de l'aptitude à décliner.

Ensuite, corrélativement à la disparition du vocabulaire associé à l'âme, un vocabulaire nouveau apparaît⁵³³, celui de la « mémoire » (*μνήμη* / *μιμνήσκω* / [*ἀπο*]μνημονεύω)⁵³⁴, de la « pensée discursive » (*διάνοια*/ *διανοεῖσθαι*)⁵³⁵, de

⁵³⁰ *διάδοσις* / *διαδίδωμι* : 459 (2 occ.) (extr. 19) ; 1191, 2, 2, 3, 4 (extr. 21) ; *μέρος* : 1634, 9 (extr. 10) ; 1634, 6 (extr. 17) ; 419, 2 (extr. 29) ; 1634, 2 (extr. 30) ; 1634, 1 (extr. 33) ; 1420, 1, 2 ; *λεπτομερές* : 1634, 9 (extr. 10) ; *πῦρ* : 419, 8 (2 occ.) (extr. 11).

⁵³¹ D. Sedley : « *The overall topic seems to be human psychological development* » (1983, p. 17) ; S. Laursen : *The 25th book as a whole is about the creation and development of complex mental states* » (« The early parts... », *op. cit.* p. 42) ; J. Annas : « *the book as a whole prominently included a discussion of how we are responsible for what we do* » (« Epicurus on agency », *op. cit.* p. 54) ; T. O'Keefe discute sur la question de savoir si Épicure défend « *an Identity Theory of Mind* » (« The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus' *On Nature* Book 25 », *Phronesis*, 47, 2002, p. 154) ; J. Hammerstaedt : « *È comunque un fatto già noto e incontestato che Epicuro, in questo libro XXV propone tra l'altro una spiegazione di processi psicologici in chiave atomista, difendendo la nostra propria volontà come una causa indipendente delle nostre azioni* » (2003, p. 152). F. Masi, à la fin de son article de 2005 « *La nozione epicurea di ἀπογεγεννημένα* » (*op. cit.*), caractérise ainsi l'introduction de ce mot dans le Livre XXV : « *Possiamo [...] tentare [...] di spiegare l'impiego del termine ἀπογεγεννημένα proprio nell'ambito di una trattazione dedicata alla formazione degli stati mentali* », et intitule son ouvrage de 2006 *Epicuro e la filosofia della mente*.

⁵³² J. Purinton, « Epicurus on the Degrees of Responsibility... », *op. cit.* p. 163.

⁵³³ Nous n'en relèverons que les occurrences situées entre les parties consacrées à l'âme, au début et à la fin du livre, c'est-à-dire, comme nous l'avons indiqué plus haut, entre les extraits 40 et 97, l. 5.

⁵³⁴ 1191, 6, 2, 2 / 1420, 2, 3 (extr. 59) ; 1191, 2, 2, 5 / 1420, 2, 4 (extr. 60) ; 1191, 7, 3, 1 / 1056, 1, 1, 1 (extr. 63) ; 1191, 4, 1, 1, 3 / 1056, 1, 3, 3 (extr. 66) ; 1191, 4, 1, 2, 6 (?) (extr. 73) ; 1056, 4, 2 (extr. 77) ; 1056, 4, 4 : 2 occ. (extr. 79) ; 1056, 5, 1 : 3 occ. (extr. 81).

⁵³⁵ 1056, 1, 3, 2 (extr. 65) ; 1056, 2, 1 (extr. 67) ; 1191, 4, 1, 2, 4 (extr. 71) ; 1056, 3, 2 (extr. 72) ; 1056, 3, 3 : 2 occ. (extr. 74) ; 1056, 4, 1 : 2 occ. (extr. 75) ; 697, 2, 2, 2, 3 (extr. 78).

l' « assemblage doué de pensée » (διανοητική σύγκρισις)⁵³⁶ ou de la « constitution » (σύστασις)⁵³⁷. Celui du mouvement (κίνησις / κινέω) est apparu dans l'extrait 33 (419, 3), donc en lien avec la notion du temps, accident des accidents de l'âme, mais c'était précisément, à nos yeux, pour permettre l'introduction de la notion d'*apogegennèmenon*, que nous avons étroitement associée à celle de mouvement. A partir de cet extrait, la notion de mouvement revient très fréquemment⁵³⁸. Indépendamment de l'aspect statistique, dont la validité n'est pas absolue, nous trouvons là une coïncidence entre l'emploi de cette terminologie et celui du verbe ἄπογεννάω qui ne laisse pas de place à un rapprochement essentiel entre l'âme et les *apogegennèmena*, dans des fragments désormais suffisamment longs et cohérents pour faire sens. Si nous rejetons l'idée d'un rapprochement essentiel, c'est parce que nous sommes d'accord pour dire qu'à partir d'un certain point, en l'occurrence à partir de l'extrait 88 la dimension psychique introduira bien une spécification de certains *apogegennèmena*.

Sur le fond, le premier aspect que nous retenons de la notion d'*apogegennèmenon* est le fait que sa perception est le fruit de notre activité pratique : c'est elle qui produit « l'unité ainsi engendrée (ἄπογεγεννη<μ>ένης) à partir des éléments particuliers » (extrait 33), une notion qui se retrouve dans l'extrait 34, sans doute en liaison avec celle d'atomes en mouvement, très présente dans tous ces extraits, comme nous l'avons relevé en note. L'extrait 58 évoque de même « la réalité engendrée étant pensée », et c'est dans cet esprit que nous avons interprété l'emploi du verbe πράττειν dans l'extrait 60 : ce ne sont pas les atomes qui font la « réalité engendrée », mais nous-mêmes qui l'accomplissons, dans un « enveloppement » de notre esprit, permettant de cerner l'unité de la réalité engendrée au sein de son mouvement. Cette notion d'enveloppement se lisait déjà dans l'extrait 37. C'est dans ce contexte que nous avons vu le rôle de la *dianoia*, chargée d'appréhender le contenu pensé, dans une activité collective de mise en commun dont résulte une prise de conscience de soi du sujet pensant.

Constitués comme tels dans leur réalité phénoménale par notre esprit, les *apogegennèmena* ne sont pas pour autant des propriétés des corps, qu'elles soient séparables

⁵³⁶ 1191, 6, 2, 2 (extr. 56) ; 1191, 6, 2, 2 / 1420, 2, 2, 3 (extr. 58) ; 1191, 6, 1, 5, 3 / 1420, 1, 1 (extr. 61).

⁵³⁷ 1191, 3, 3, 4 (extr. 51) ; 1191, 6, 1, 2 (extr. 53) ; 1191, 6, 2, 2 / 1420, 2, 2 (extr. 58) ; 1191, 7, 1, 4 (extr. 84) ; 1056, 6, 1 (extr. 88). Exception : 1634, 3 (2 occ.) (extr. 28).

⁵³⁸ 454, 7 (extr. 39) ; 1420, 1, 5, 2 (extr. 54) ; 1191, 6, 2, 1 (?) (extr. 56) ; 1191, 6, 2, 2 / 1420, 2, 3 (extr. 59) ; 1420, 1, 2 ; 1191, 6, 2, 4 (extr. 62) ; 697, 2, 2, 1 (extr. 76) ; 1056, 2, 1 : 2 occurrences (extr. 67) ; 1056, 2, 2 : 2 occ. (extr. 68) ; 697, 2, 2, 4 / 1056, 5, 1 (extr. 81) ; 1191, 4, 2, 3 / 697, 3, 1, 2 : 2 occ. (extr. 84) ; 1056, 6, 1 ; 1056, 8, 3.

ou non, accidents ou propriétés, perceptibles par l'âme, mais sont les atomes eux-mêmes considérés dans la réalité vivante. En effet, le passage à la notion de mouvement et à la temporalité nous a conduits du monde des agrégats et des corps – notre corps autant que le corps perçu – considérés dans l'abstrait, à celui de la *sustasis*, à la réalité vivante de notre constitution, qui s'est substituée au simple *pathos* que nous avons de notre âme (extrait 46 : τὸ τῆς ψυχῆς πάθος) à travers la perception des propriétés et accidents des corps. Cette *sustasis* nous permettra de saisir « le souvenir des réalités engendrées » (extrait 59). Nous devons alors nous percevoir comme du vivant appréhendant du vivant. En effet, la *dianoia*, chargée de prendre en compte une réalité que le simple *pathos* de notre âme ne suffit plus à envisager, doit, pour s'exercer, se tourner vers la mémoire que nous avons « de ce qui nous est davantage utile » et vers le mouvement, en nous, d'une *prôtè sustasis* à une *epauxomenè sustasis* (extrait 81), mouvement en quoi consiste la mémoire. Par conséquent, la notion d'*apogegenmenon* prend une seconde dimension, qui ne supprime pas la première : la « réalité engendrée » est aussi bien notre propre réalité que celle du monde qui nous entoure.

C'est cette réalité de notre constitution et la distinction entre ses deux étapes, « constitution première » et « constitution accrue » que le philosophe examine alors plus précisément. Julia Annas, Jeffrey Purinton, Tim O'Keefe et Francesca Masi⁵³⁹ ont, chacun à sa façon, mis en évidence que les notions d'atome et d'*apogegenmenon* ne font qu'un. J. Purinton pense le démontrer d'après les fragments [34.4] et [34.21] (extraits 83 et 84 – qui sera étudié dans le chapitre suivant), où « le même intervalle » concerne les uns et les autres, ce qui implique à ses yeux qu'ils occupent le même espace, même s'ils doivent être considérés distinctement. Les trois autres chercheurs se tournent plutôt vers les notions d'« agrégat », d'« atomes », d'« atomes en mouvement ou agrégat » (extrait 68 : [34.11]) qui ne font qu'une, considérée sous différents angles et en ont inféré qu'il en va de même pour les atomes et les *apogegenmena*. C'est pourquoi, prolongeant ainsi l'analogie entre l'unité atomes-agrégat et l'unité atome-*apogegenmenon*, dans l'esprit, pensons-nous, de l'analyse de J. Annas, nous avons proposé plus haut de considérer que « la constitution première des atomes en même temps que de la réalité qui a été engendrée », fondée sur l'assimilation, par « en même temps que » (ἄμα) des atomes et de cet ἀπογεννηθέν, ne

⁵³⁹ J. Annas, « Epicurus on agency », *op. cit.* p. 59-60 ; J. Purinton, « Epicurus on 'Free Volition'... », *op. cit.* p. 293-294 ; T. O'Keefe, « The Reductionist and Compatibilist Argument... », *op. cit.* p. 174-175 ; F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, *op. cit.* p. 80-82.

faisait qu'une, à son tour, avec l'unité, au sein de la constitution accrue, entre atomes et ὑπογεγεννημένον, assimilés par le même mot ἅμα. Entre état passé et état développé il n'y a qu'une constitution en changement⁵⁴⁰. Qu'il faille, pour la *dianoia*, les distinguer est essentiel si l'on veut faire intervenir la notion de mémoire, présence du passé.

Le fragment [34. 4] (extrait 83) donne à penser que ce lien entre passé et présent prend la forme d'une continuité sans faille : « la même distance » qui séparerait les atomes et la même compression au sein de l'agrégat sont préservées entre les atomes et la forme vivante qu'ils prennent, « la réalité qui a été engendrée » (τ[ὰ] ὑπ[ο]γεν[νηθῆ]ντα), de sorte que la *prôtè sustasis* reste vivante et agissante comme « constitution depuis l'origine » (ἡ ἐξ ἀρχῆς σύστασις) comme Épicure la nommera plus loin ([34. 25], extrait 89).

Les extraits qui suivent apporteront davantage d'éléments sur la temporalité des « réalités engendrées », et réclameront de notre part un second bilan sur cette question.

⁵⁴⁰Cf. J. Annas, « Epicurus on agency », *op. cit.* p. 59-60 : « *There is one thing, the body, but we can talk about it in terms of its being a body, or in terms of the atoms that make it up, for the body is atoms, functioning together in a certain way that constitutes its being a body. If we can extend this point about the qua-locution to other passages (and it is hard to see why we should not be able to do this, it seems a perfectly general point) then references to the atoms, the nature and the constitution can be taken to be references to the atomic constitution of nature qua atoms, qua constitution and qua nature* ». Quelques lignes plus loin, l'auteur souligne à propos du fragment [34.20] (extrait 90) que le « développement » a lui aussi une « constitution », comme le « moi », et conclut : « *And this is the same as the primary constitution of the atoms, i.e. the atoms of the body, and thus is itself atomic. This passage is strong evidence that the developing self just is the atomic structure in one of its aspects.* »

2.5. Fin de la *periodeia* : l'âme selon le mode étiologique, la responsabilité

Extraits 84 à 100

| | |
|---|---|
| <p>84- 1191 corn. 4 pz. 2 z. 3 et corn. 7 pz. 1 z. 3 et 4 = [34.21] ; 1056 corn. 5 z. 2 = N 20; 697 corn. 3 pz. 1 z. 2 = O 349⁵⁴¹</p> <p style="text-align: right;">[γί]-</p> <p>1 νεσθαι κατὰ τὸν π[ρ]οειρημέ- 2 νον τρόπον καὶ τῶν [α]ὐτῶν 3 ἀπεργαστικὰ εἶναι. * πολλὰ δὲ 4 καὶ τῶνδε καὶ τῶν[δε φύ]σιν ἔ- 5 χοντα ἀπεργαστικὰ [γί]νεσθαι 6 δι' αὐτὰ οὐ γίνεται ἀ[πε]ργασ- 7 τικὰ οὐ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτία[ν] 8 τῶν τε ἀτόμων καὶ ἑαυτῶν, οἷς 9 δὴ καὶ μάλιστα μαχόμεθα καὶ 10 ἐπιτιμῶμεν, [.]οὔντες κατὰ 11 τὴν ἐξ ἀρχῆς [τ]αραχώ[δ]η φύ- 12 σιν ἔχοντα κα[θ]ά[περ] ἐπὶ τῶν πάγ- 13 _των ζώων. [* οὐ]θεν γὰρ αὐτ[ο]ί[ς] 14 συν]ήργηκεν [εἰς ἔ]νια ἔργα τε κα[ι] 15 μεγέθη ἔργω[ν] καὶ διαθέσεων 16 ἢ τῶν ἀτόμ[ων φύ]σις ἀλλ' αὐτὰ 17 τὰ ἀπογεγε[ι]ννημένα τὴν [πᾶ- 18 σαν ἢ] τὴν πλε[ι]στ[ι]νην κέ[κ]ηται 19 αἰ[τ]ί[ι]<αν> τῶνδε [τινων], ἐκ δ' ἐκ[ει]- 20 νη[ς] ἐν]ιαί τ[ῶν ἀτόμ]ων κιν[ή]- 21 σεις [τα]ραχώ[δεις] κιν]οῦνται, 22 ο[ὐ]χ[ι] διὰ τὰς ἀτόμους πάντως 23 αἰ ἀπὸ τῶν παρεμπιπτόντων 24 κατ' ἀνάγκην ἐκ τοῦ περιέχοντος 25 εἰς[διὰ] τὴμ φυσικῆ[ν] 26 5/6]η[1/2]τω[ι] 27 .]. τεστ[ι] - ο]ῦ πάσης κει- 28 μ]εν..[- αἰτί]ας [ο]ῦσης 29 κα[ι] αὐτῆς τῆς τῶν] ἀτόμ[ων] 30 ἐξ ἀρχῆς συ[στάσε]ως καὶ 31 -]ω.[- ἀθ]ροί[σ]εως 32 - [ἐ]ξ αὐτοῦ τοῦ ἀ- 33 [πογενν]ηθέντος εἶπερ 34 -] [.]απαγτων</p> | <p style="text-align: right;">[se produire]</p> <p>selon le mode évoqué précédemment et réaliser les mêmes œuvres. Mais un bon nombre [de réalités engendrées], ayant la nature de réaliser telles ou telles œuvres, ne les réalisent pas par elles-mêmes, non pas du fait de la même cause des atomes et d'elles-mêmes, et ce sont surtout elles que nous combattons et blâmons, [pensant] qu'elles ont une nature troublée depuis l'origine, tout comme c'est le cas parmi l'ensemble des êtres vivants. Car ne coopère nullement avec elles, dans la réalisation de quelques œuvres et de l'importance des œuvres et des dispositions, la nature des atomes, mais ce sont les réalités engendrées elles-mêmes qui ont acquis la totalité ou la plus grande part de celles-ci, et c'est par suite de cette cause que les mouvements des atomes sont troublés, et absolument pas du fait des atomes, qui, à partir de ce qui survient nécessairement de l'enveloppe, ...vers/ par la ...naturelle</p> <p>...</p> <p>...la constitution originaire des atomes [qui se trouve... ?] n'étant pas non plus elle-même tout entière la cause...</p> <p>...de l'agrégation...</p> <p>...en provenance de la réalité qui a été engendrée elle-même puisque ...de tous...</p> |
|---|---|

⁵⁴¹ 1191 corn. 4 pz. 2 z. 3 et corn. 7 pz. 1 z. 3 et 4 = [34.21] ; 1056 corn. 5 z. 2 ; 697 corn. 3 pz. 1 z. 2 : Nous suivons le *PHerc.* 1056 pour les l. 1 à 21, et respectons les symboles de Laursen pour les lettres douteuses, même si le recoupement avec les autres papyrus lève le doute dans la plupart des cas ; nous adoptons la restitution de Hammerstaedt (« Atomismo e libertà... », *op. cit.*) pour les l. 22-23 ; nous suivons le *PHerc.* 1191. 7. 1. 4 pour la fin de l'extrait. A partir de la l. 24, la numérotation des lignes est donc issue de notre assemblage. L. 10 : [δοκ]οῦντες, d'après une suggestion de Laursen, retenue par Masi. Mais la construction avec un participe n'est pas correcte (Il faudrait sous-entendre εἶναι), et l'omicron semble précédé d'un sigma ; Sedley : [μισ]οῦντες ; le sigma lui-même peut être confondu avec un premier omicron, ce qui donnerait [ἐν<v>ο]οῦντες (Diano, Arrighetti). Nous en restons au choix de Masi : « *riteniamo che un verbo di percezione o di pensiero sia più adatto a chiarire il contesto* » (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 85, n. 315). L. 19 : αἰτίαν τῶν δρ[ωμένων] Arrighetti ; l. 21 : [κέκτ]ηνται : Arrighetti ; l. 22 : [οὐ]χὶ διὰ τὸ ἀόριστον π]άντως : Diano, Arrighetti. L. 23-34 restituées par Laursen.

| | |
|---|---|
| <p>85- 1191 corn. 4 pz. 2 z. 4 = - 20 inf. ; 1191 corn. 7 pz. 1 z. 5 = - 19 sup. ; 1191 corn. 4 pz. 2 z. 1 = -19 inf. ; corn. 7 pz. 1 z. 6 = -18 sup. ; 697 corn. 3 pz. 1 z. 3 et 4 ; 1056 corn. 5 z. 3 ([34.22] et [34.23])⁵⁴²</p> <p>1 σεσαι μαχόμεν[οι πο]λ- 2 λοῖς ἅμα τῶν ἀν[θρώ]- 3 πων καὶ νουθε[τοῦν]- 4 τες, ὃ τῆι τοῦ αὐτοῦ [τρ]ό 5 που κατ'ἀνάγκην ἀ[ι]τί- 6 ἀ[ι] ὑπεναντίον ἐστ[ιν]. 7 οὔτως, ἐπειδὴν ἀπ[ο]- 8 γεννηθῆ [τι] λαμβά- 9 νον] τ[ι]νὰ [ἐ]τερότη[τα 10 τῶν ἀ]τό[μων κατὰ 11 τι]ν[α τρ]όπον [δι]αληπ- 12 τ[ικόν], οὐ τὸν [ὡς] ἀ[φ'ε]- 13 τέρο[υ] δ[ι]αστ[ήματος], 14 ἴσχυ[άνει] τῆν ἐξ [ε]αυ- 15 τοῦ αἰτίαν, * εἶτα ἀνα[δί]- 16 δωσιν ἐθ[ύ]ς μ[έ]χ[ρ]ι τῶμ</p> | <p>...en combattant contre beaucoup d'hommes et, en même temps, en les admonestant, ce qui va à l'encontre de la cause nécessaire selon le même mode. De cette façon, chaque fois que quelque chose a été engendré qui prend une certaine altérité d'avec les atomes selon un certain mode distinctif, non pas comme dans le cas d'une distance autre, [cette réalité qui a été engendrée] retient la cause issue d'elle-même ; ensuite elle la restitue aussitôt jusqu'aux</p> |
|---|---|

⁵⁴² 1191 corn. 4 pz. 2 z. 4 = - 20 inf. ; 1191 corn. 7 pz. 1 z. 5 = - 19 sup. ; 1191 corn. 7 pz. 2 z. 1 = -19 inf. ; pz. 1 z. 6 = - 18 sup. ; 697 corn. 3 pz. 1 z. 3 et 4 ; 1056 corn. 5 z. 3 ([34.22] et [34.23]) : ces 53 lignes, dépassant largement la hauteur d'une colonne, sont issues d'un montage des trois papyrus ; seules les l. 1 à 14 correspondent donc à la numérotation d'une colonne réelle (*PHerc.* 697. 3. 1. 3.) ; les l. 14 (fin) à 28 aux *PHerc.* 1191. 4. 2. 4 et 7. 1. 5 ; les l. 29 à 31 au *PHerc.* 1056. 5. 3 ; les l. 31 (fin) à 44 à *PHerc.* 697. 3. 1. 4 ; les l. 41 (fin) à 53 à *PHerc.* 1191. 7. 1. 6. Ce montage est fondé sur la longueur des fragments et sur leur enchaînement. Les symboles relatifs à l'altération des lettres ne concernent évidemment à chaque fois que le papyrus utilisé ; les restitutions proposées sont celles de Laursen. L. 4 : alors que Laursen place une virgule après *νουθε[τοῦν]τες*, faisant de la relative qui suit une apposition à toute la proposition qui précède (« *which is contrary to ...* »), nous préférons en faire le complément du participe, comme aux lignes 44-45, s'il faut bien y lire *νουθετοῦντές γε ὅσα*. L. 7 : *οὔτως* : Laursen s'étonne de l'emploi du mot comme coordination, mais ne voit pas d'autre interprétation possible. L. 15-16 Arrighetti : *ἀ[να]διδ[ούς]*, démenti par la MSI du *PHerc.* 1191. 4.2.4. L. 18-19 Arrighetti : *[γ]ἀναφορὰν πᾶσαν αὐτ[ῆς ἐπ]οι-| εἰ[θ'] ὅθεν περ ἔδει...* : le recoupement des manuscrits ne confirme pas cette restitution. L. 23-24 Arrighetti : *αὐτοὶ μὲ[ν]κα[ὶ τῆ]ν [τοῦ]των...* L'édition du *PHerc.* 1056. 7 III (=1056. 5. 3 L.) par Arrighetti s'arrête deux lignes plus loin (quelques lettres). L. 31-34 Arrighetti (697. 6 IV) : *οὐ διὰ τὴν εἰρημένην|ἀ[ι]τίαν ἀλλ[α] ἐκ τῶν|βελτίστων [διαθέσεων]καὶ διανοή[σεων ἤδη]...* Ni la consultation des apoglyphes (*O* 348 et *N* fr. 11) ni les images multispectrales ne nous ont permis de vérifier la lecture de Laursen pour *ἔργων* et *διανοημάτων*, mais nous nous en remettons à son autorité (1997, p. 24) : il affirme pouvoir lire des parties d'un gamma, d'un nu, d'un èta et d'un mu, constitutifs de ces deux mots, à la ligne -10 du *PHerc.* 1191. L. 31 : Laursen, suivi par Masi, veut voir un réfléchi, avec esprit rude, dans les deux versions de *αὐτῶν* (*PHerc.* 697 et 1056), peut-être en raison de *ἐξ ἑαυτοῦ*, l. 14-15, mais le sens général n'est plus le même, et le sujet de chose, au singulier, est remplacé par un sujet humain, au pluriel ; en outre, le réfléchi se justifie mal dans un contexte grammatical où ce sujet semble être la première personne du pluriel ; nous y voyons donc un non-réfléchi, avec esprit doux. L. 41 : le réfléchi apparaît nettement dans le *PHerc.* 1191, 7, 2, 1 : *ἑαυτῶν*, mais les deux autres papyrus ne comportent pas l'épsilon à cette ligne ; il ne faut pas supposer qu'il y ait contraction, car, par exemple, le *PHerc.* 1056, 5, 3, l. 5 (Laursen, « *The later parts...* », *op. cit.* p. 22) ne fait pas cette contraction comme le montre le fait qu'il comporte une lacune, où il faut lire un epsilon : *[ἐ]αυ[τοῦ]* ; nous optons donc pour le non-réfléchi, plus conforme au sens général du passage. L. 46 : *οὐτος* : Laursen. L'épsilon nous semble tout autant concevable, et ferait partie du suffixe d'un troisième participe présent.

| | |
|--|--|
| <p>17 πρώτῳ φύσ[εωγ 18 καὶ μίᾱ πῶς ἄ[πασαν 19 αὐτῆ[ν] ποιεῖ. * [ᾠ]θευ δὴ 20 καὶ οἱ μὴ δυνάμενοι 21 κατὰ τρόπον τὰ τοιαῦ- 22 τα δ[ι]αιρεῖν χι[μά]ζου- 23 σιν ἑαυτοὺς περὶ τὴν 24 τῶν αἰτ[ιῶν] ἀπ[ό]φασιν 25 καὶ το[ύτων ἐπ'] αὐ[τ]ῶν 26 τοῖς μὲν μά[λλον, τοῖς 27 [δ ἦττον μαχόμεθα καὶ ἐπι-] 28 [τιμῶμεν καὶ -] 29 μὲν ν. [5/6].[1/2].λα[30 .[.]ε[7/8].[1 / 2]εντυ[31 γὰρ ε.[.]α[2/3 οὐ δι]ὰ τ[ὴν ἐξ αὐτ[ῶν] 32 αἰτίαν, ἀλλ[ὰ] τὴν [τῶν] 33 βελτίστων ἔργω[ν 34 καὶ διανοημάτ[ων] 35 γ[.] νο[.].[36 τ]ό[τε αὐτοῖς μαχόμε- 37 [θα μὲν οὐδὲν, ἀλλ' ἑαυ- 38 [τοῖς, μετὰ 4/5 ὧν ἀτό 39 μ]ω[ν 7/8 ὡν ἐπ- 40 ε]νεγ[καμένοις 41 κ]αὶ τῆ[ν ἐξ αὐτῶν 42 αἰ]τία[ν καίπερ ἐχθαί- 43 ροντ[ες κακ.να ἢ οὐ 44 ν]<ο>υ[θετοῦν- 45 τέσ γε ὅσα αμ.[46 .οντες ἑαμ μὴ τὸ κοι- 47 νόγ ἔτι τῆ<<i>> ἐξ ἀρχῆς 48 αὐτοῖς ὑπάρχει καὶ με 49 τ[1/2] σομ[3/4]ν ἐπὶ τὸ βρα- 50 χύ] ἐκ τ[ῶν α]ὐτῶν αἰ- 51 [τιῶν 52 8/10]μηδε[53 9/10]ατ[</p> | <p>natures premières et fait de la totalité qu'elle forme en quelque sorte une unité. Dès lors également, ceux qui ne peuvent pas distinguer selon le mode [approprié] de tels cas se plongent eux-mêmes dans l'agitation au sujet de l'explication des causes et parmi ces gens-là eux-mêmes nous combattons et blâmons les uns davantage, les autres moins, et... car...non pas en raison de la cause qui provient d'eux mais en raison des meilleures œuvres et pensées ... alors nous ne les combattons en aucune façon, mais [ils se combattent] eux-mêmes ...des atomes... en se portant sur... et, quoique nous détestions la cause qui provient d'eux, ...ou que du moins nous ne [les] admonestions pas ...tout ce qui..., si la communauté d'origine ne se trouve plus en eux et... ...pour un temps bref par suite des mêmes causes </p> |
|--|--|

| | |
|---|--|
| <p>86- 1191 corn. 4 pz. 2 z. 2 = -18 inf. ; 1191 corn. 7 pz. 1 z. 6 = -17 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 1 (= [34.23]) ; 1056 corn. 5 z. 4.⁵⁴³ [οὐ μόνον] 1 αυν[6/7]ς οὐ μαχόμεθα τοῖς 2 ε[3/4] κα[ι] οὐ τὴν ἀτον[ί]αν ἔχου- 3 σ[ιν ἀλλ'] οὐ[δ]ὲ παρακαλεῖν ἐπιχει- 4 ροῦμεν καὶ παροξύνειν ἐπὶ τὰ 5 κ[αιριώτατα], ὡς ἤδη πέπηγεν 6 ἀ[πὸ τῆς φύσεως τῆς αὐτῆς κακη- 7 θρ[οισμέ]νης οὐχ ἑτέρω τινὶ τῆ[ν 8 αἰτίαν] ἀναφούσης], τὴν πῆξ[ιν] 9 τ[ὴν ὁμοίαν τῆ]ι κ[.]αυνη[ι] καὶ 10 μ[...ατωντοιαβ[] τὴν 11 α[ιτίαν π]ροσφέ[ροντες] οὐ[δ] ὅσοις 12 προσφ[έρομεν 10/12]απε[</p> | <p>...[non seulement] ...nous ne combattons pas ceux qui ont...mais qui n'ont pas le manque de tension, mais nous n'entreprenons pas même de les exhorter et de les inciter aux actes les plus opportuns, à la pensée qu'il est déjà coagulé depuis la même nature mal agrégée qui ne va pas rattacher la cause à autre chose, ...la coagulation semblable à la...et rapporant la cause et non pas à tous ceux auxquels nous la rapportons</p> |
| <p>87- 1191 corn. 7 pz. 2 z. 3 = -17 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 1 z. 1 = -16 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 2 ([34.23])⁵⁴⁴ 1 γε [φύσιν αἰ]τιασθαι ἡ- 2 μᾶς ἢ το[ῦ]τον οὐθὲν 3 διαφέρ[ει, ἀλλ]λ' ἐπὶ ταῦ- 4 τὸ φέρομ[εν] ἀμφότε- 5 ρα τὰ ὀνό[μα]τα, κ[αὶ τῆ]ν 6 φύσιν κακίζον[τες] 7 ὁμοίω[ς] τοῦτον κ[α]- 8 κίζ[ο]μεν ὅταν [4/5]υ- 9 ξωμεν [τ]αύτην τ[ὴν 10 διαλ]εκ[τον]* ἔστι δ' [ὄ]τε 11 κατὰ τὴν πρῶτ[η]ν [σύσ- 12 τασί]ν κατὰ σάρ[κ]α [καὶ 13 τ]ὰ συστ[ατικὰ α]ὐτῆι τοῦ 14]γον δ' ἡ[θ]ροί- 15]ι.ο.ο 16 κ]ακίζ[ο]μεν ἐν 17 μένον θε-</p> | <p>...il n'y a aucune différence entre le fait que nous considérions comme responsables la nature et cet homme-là, mais nous rapportons les deux noms à la même chose, et en accusant la nature, nous accusons semblablement celui-ci chaque fois que nous...cette façon de parler. Mais il y a des cas où, selon la constitution première dans la chair et dans les éléments du...qui lui donnent sa consistance [agrég-]... nous accusons... ...[séparé de force ?]</p> |

⁵⁴³ **1191 corn. 7 pz. 2 z. 2 = -18 inf. ; 1191 corn. 7 pz. 1 z. 6 = -17 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 1 (= [34.23]) ; 1056 corn. 5 z. 4.** : nous avons utilisé uniquement le *PHerc.* 1056, le plus complet, avec les restitutions proposées par Laursen, à partir des deux autres papyrus ; seule exception : l. 7, les deux autres papyrus donnent ἑτέρωι, alors que le 1056 donne, peut-être, ἑτέρως : on distingue mal sur la MSI s'il faut lire un sigma ou un iota. Laursen propose un fragment de 24 lignes, mais, aucun mot ne pouvant être restitué sur les 12 dernières, nous ne les avons pas gardées. Avant la ligne 1, οὐ μόνον est proposé par Laursen dans son appareil en rapport avec ἀλλ[ά], l. 3. L. 1 Arrighetti : δυν[ηθεί]η, mais la MSI donne sans ambiguïté un alpha. L. 2 Arrighetti : ἔθ[ισμ]α. L. 5 Arrighetti : κ[ριτήρια] ἄ[γοντες] ἤδη †πεννηγεί†. L. 6- 10 Arrighetti :]αὐ[ξή]σεως τῆς αὐτῆς κακο[η-] | θείας· οὕτω]ς οὐχ ἑτέρωι τινὶ τῆ[ν]αἰτίαν] ἀνάψα[ντες, ὡς] ἦν πα[ρ'αὐ-] | τ[οὺς ὁμοίαν] τ[ὴν πρ]ᾶ[ξιν] καὶ [ἄ-]μ[α πάν]των ἐπ[αγόντων]. Cette leçon, fondée sur le seul *PHerc.* 1056, est démentie par les autres papyrus à partir de la l. 5.

⁵⁴⁴ **1191 corn. 7 pz. 2 z. 3 = -17 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 1 z. 1 = -16 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 2 ([34.23])** : l. 17 ασμενον : Laursen, mais les deux premières lettres sont très incertaines. L. 9-15 : Arrighetti propose une leçon différente : ὅταν [ἐπ'έξω]λ[εῖαι αὐτῆ]ς ἦι ἢ | διάλ]εκ[τος.] ἔστι δ' ὅτε | κατὰ] τ[ὴν] πρῶτ[η]ν [ἐπ'] ἄλλω]ν κατὰ σάρ[κ]α καὶ σύστ[ασιν ὀρμῆ]ν τῆι του ; il fonde sa leçon de la l. 16 (= 30 Arr.) sur le *PHerc.* 1191 fr. 1

| | |
|---|--|
| <p>88- 1191 corn. 7 pz. 2 z. 3 = -16 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 1 z. 2 = - 15 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 3 ; 1056 corn. 6 z. 1 N 19 ([34.24])⁵⁴⁵</p> <p>1 κατηγορουμένης φύσεως καὶ 2 οὐ κατ'αὐτὸ ἢ καὶ αὐτὸς προσαγο- 3 ρευ[ο]μένης.* κὰν κατὰ διάνοιαν 4 μὲν ἐκβιάζεται ἢ πρώτη σύ- 5 στασις τοῦ ἀπογε<<γε>>ννημένου, μὴ 6 ἐξ ἀνάγκης μέχρι τῶνδὶ τινῶν 7 τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἀλ- 8 λά μέχρι μὲν τοῦ ψυχὴν γενέσ- 9 θαι ἢ καὶ τοσαυτηνὶ διάθεσιν 10 καὶ κίνησιν ἔχουσιν ψυχὴν ἐ- 11 ξ ἀνάγκης [τοιού]δε ἀπογεν[νω- 12 μένου ἐκ [τῶν το]ιουτιωνί, μ]έχρι 13 δὲ τ[ο]ῦ τοιαν[δὶ ψ]υχὴν [ἢ τοι]αν- 14 δὶ ο]ὐκ ἐξ [ἀνάγκ]ης τοιοῦ[δ]ε ἀ- 15 πογ]ε[ν]νωμένου ἢ οὐ]κ ἐπειδ[ὶ]αν 16 προ]βῆ] γε τ[ῆ] ἡλικία]ι το[ιοῦ]δε] ἀ- 17 πογεννωμένου κα]τ'ἀνάγκην 18 ἀλλ'ἐξ ἑαυτοῦ δυνα[μέ]νου 19 καὶ τ[ῆ]ς ἐξ ἑαυ- 20 τοῦ αἰτ]ίας καὶ ἄλλο[2/3].α[21 [...]ω*κᾶγ κ[ατ]ὰ [δι]άνοι- 22 αν δὲ μὴ] ἐκβ[ιά]ζη- 23 τ[αι].φ [.....]</p> | <p>[la constitution] étant qualifiée de « nature » et non pas nommée selon cela ou aussi en tant que « celui-ci », soit que d'un côté, par la pensée, on sépare de force la constitution première de la réalité engendrée, parce qu'on suppose que ce n'est pas par nécessité qu'une telle réalité est en cours d'engendrement jusqu'à tels développements, mais, d'une part, parce qu'un tel engendrement est en cours par nécessité à partir de telles [sources] jusqu'à la naissance d'une âme, ou aussi d'une âme ayant <atteint> tel degré de disposition et de mouvement, d'autre part parce qu'un tel engendrement est en cours non pas par nécessité jusqu'à [la naissance de] telle ou telle âme, pas non plus parce qu'un tel engendrement est en cours selon une nécessité, lorsque du moins il a avancé en âge, mais par lui-même parce qu'il en a la capacité, et par la cause qui vient de lui-même [...] ; soit que, de l'autre côté, par la pensée, on [ne les]sépare pas de force...</p> |
|---|--|

⁵⁴⁵1191 corn. 7 pz. 2 z. 3 = -16 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 1 z. 2 = - 15 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 3 ; 1056 corn. 6 z. 1 ([34.24]) : l. 1-18 et l. 21 : *PHerc.* 1056 ; l. 19-20 : *PHerc.* 1191. 8. Comme précédemment, les lacunes sont complétées par recoupement. L. 1 : κατηγοροῦμεν [σ]υσ[τάσ]εως : Vogliano, Arrighetti, mais la MSI montre nettement un ἔτα après le nu ; sur les l. 2 à 17, il y a accord d'ensemble entre les éditions Arrighetti et Laursen (sauf l. 2 αὐτ<<ή>>ν Arrighetti et l. 4 : δ'ε[ἰς τι] Arrighetti). L. 18 : δὴ ὑ[φισταμέ]νου : Diano, Arrighetti (d'après *PHerc.* 1191, fr. 2), mais nous ne sommes pas à même de trancher d'après l'état de ce papyrus. L. 19-21 : καὶ τὸ ἔ[τερ]ον τῆς αἰ[τί]ας καὶ [ἰδ]ίω[ν...αι...κᾶγ [γε] νοουθ[ε]τ : Arrighetti : le *PHerc.* 1191 lui donne tort pour [ἰδ] (nous lisons comme Laursen ἀλ[]. Nous sommes encore plus embarrassé pour νοουθ[dont Arrighetti tire une forme de νοουθετέω, car ces lettres apparaissent nettement, à vrai dire sur un « îlot » collé à côté de la ligne. Laursen n'en a pas tenu compte, et a tiré ἐκβ[ιά]ζηται du *PHerc.* 1056 ; mais là aussi, nous nous avouons incapable de trancher. Le dessin de Naples, le seul conservé pour ce fragment, ne propose aucune lettre sur toutes ces dernières lignes (17-21). Comme nous le montrerons dans notre étude, nous nous fondons sur le contexte de l'argumentation pour adopter la leçon de Laursen. L. 21-22 : suggestion de D. Delattre.

| | |
|--|--|
| <p>89- 1191 corn. 7 pz. 2 z. 4= -15 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 1 z. 3 = -14 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 4 ([34. 24]) ; 1056 corn. 6 z. 2 ([34.25]) = N col. 20.⁵⁴⁶</p> <p>[ἄν μὲν ὁμοιον ἦ] 1 τῆ[ι] ἐξ ἀρχῆς σύστασει 2 καὶ τὸ ἀπογεγεννη- 3 μένον καὶ μὴ ἦι δυ- 4 νατὸν ἄλλα τὸ ἀπο- 5 γεγεννη[μέ]νον 6 ποιῆσαι μη[δ'] 7 ἐπ[ὶ] τοῦ παρόντος μ[ηδὲν] 8 ἕτερον ἢ ἃ ἢ πρώτη [σ]ύ[σ]- 9 τασις ἀπηρ[γά]σατο μηδ' 10 ἕνια κατὰ βραχὺ τι μηδὲ βι- 11 αζόμενον καὶ ἀντιτῖνον 12 πῶς τι πράττει, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ πάν- 13 τ' ἔχον, οὐκ [ἐξ]α[ι]ρούμεθα τῆς 14 αἰτίας τὸ ἀπ[ογε]γεννημένον 15 ἀλλ' ἐν τι ποιοῦν[τες] αὐ[τ]ὸ καὶ 16 τὴν σύστασιν [ὁμοίως κα]θαίρο- 17 μεν τὸ δ'οὐ νο[υθε]τοῦμέν γε, 18 πολλὰ δὲ οὐδὲ κατὰ τινὰς ἐθισ- 19 μ[ο]ῦ[ς] ἀνευ νοῦ λέξεως μετα- 20 κ[ο]σ[μ]οῦμεν. [* τὸ γὰρ ἐξαιρού- 21 μεν[ο]ν τῆς αἰτ[ί]ας κατ' ἀνάγκ[η]ν 22 φυσικῆ]ν δεῖ ὑπ[ο] τῆς ἐξ ἀρχῆς 23 σ[υ]σ[τ]ῆ[σ]εως ἐξαιρ[εῖ]σθαι, οὐ τὴν 24 αὐτ[ῆ]ν ἐκείνη"ι" περᾶνον. * ἄν δ[ε] 25 κ[αὶ] βα[δ]ίξῃ δι[ὰ] τῆν] "ἐξ" [ε]αυτοῦ ἦ-</p> | <p>L. 1-24 d'après une traduction suggérée par D. Delattre</p> <p>...[si] la réalité engendrée aussi [est semblable] à la constitution originaire, et qu'il ne soit pas possible que la réalité engendrée produise d'autres choses - ni pour le présent, ni [quelque] chose d'autre ni certaines choses <seulement ?>, que celles que la constitution première a accomplies peu à peu, et si ce n'est pas parce qu'elle subit une contrainte et oppose, disons, une résistance, mais parce qu'elle possède toutes les mêmes [propriétés que la constitution originaire], nous ne dégageons pas de la responsabilité causale la réalité engendrée. Au contraire, en ne faisant qu'un d'elle et de la constitution, nous les « lavons » pareillement « de tout reproche » - cela du moins nous ne le réprimandons pas (nombreux, d'ailleurs, sont les [termes] que nous ne changeons pas, même pour ce qui regarde certaines habitudes de s'exprimer dénudées de sens) -. Car ce qui est dégagé de la cause nécessaire selon la nature doit en être dégagé par la constitution originaire, puisqu'il</p> |
|--|--|

⁵⁴⁶ 1191 corn. 7 pz. 2 z. 4 = -15 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 1 z. 3 = -14 sup. ; 697 corn. 3 pz. 2 z. 4 ([34. 24]) ; 1056 corn. 6 z. 2 ([34.25]): l. 1-5 : *PHerc.* 697 ; l. 6-7 : dittographie du papyrus, que nous avons supprimée ; la numérotation des lignes change donc à partir de la l. 6 ; l. 6-11 : *PHerc.* 1191. 8 ; l. 12 établie à partir des *PHerc.* 1191.8 et 1056 ; l. 13-33 : *PHerc.* 1056 ; l. 34 établie à partir des *PHerc.* 1056 et 697 ; l. 35-36 : *PHerc.* 697 ; l. 37-40 : *PHerc.* 1191.8. Les lacunes sont complétées par Laursen d'après les autres papyrus. L. 1-2 Hammerstaedt (« Atomismo e libertà », *op. cit.* p. 152, n. 10) ; Arrighetti, Laursen : συστα[τι]καί, leçon reprise par Masi, qui conteste la correction d'Hammerstaedt (« La nozione epicurea di ἀπογεγεννημένον », *op. cit.* p. 38, n. 58) ; nous ne sommes pas convaincu par son examen des traces d'encre, notamment celle du tau. L. 4 ἄλλα : Hammerstaedt ; ἀλλά : Arrighetti, Laursen. L. 6-9 Arrighetti (*PHerc.* 697. 7. IV = [34.24. 30-33]) : ποιή[σῃ] μη[δὲν] | τὸ γε παρὸ[ν ἦ]δ[η] μη[δὲν] /τε [ἦ]ν ἢ ἄ[ν] ἦ πρώτη σ[ύσ-] | τα[σις] π[ε]ρὶ λο[ι]πὸ[ν], mais la lecture du *PHerc.* 1191.7 dément sans ambiguïté cette leçon. L. 8 : ἦ ἄ ἦ : Hammerstaedt ; Arrighetti : ἦν ἄ[ν] ἦ. L. 12 : πῶς : Hammerstaedt ; πρῶγμα : Arrighetti ([34.25. 4]) ; ἀλλά Hammerstaedt, Arrighetti ; Laursen : ni accent, ni esprit. Chacune des corrections d'Hammerstaedt nous paraît mieux convenir au sens, une fois écartées les erreurs induites de la seule lecture du *PHerc.* 697. L. 16-17 : [ὁμοίως κα]θαίρομεν : Laursen, Hammerstaedt ; [τὴν μὲν κα]θαίρομεν : Diano, Arrighetti ; Laursen a mis en évidence qu'un fragment détaché comportant la séquence ἰωσ, et νουθ sur la ligne inférieure devait trouver sa place dans la lacune ; il s'étonne de la construction qui aurait réclamé un μὲν annonçant le δέ, mais ne voit pas d'autre solution (« The later parts ... », *op. cit.* p. 65) ; on peut postuler que si l'on fait une unité de deux éléments, ce n'est pas pour faire aussitôt une distinction dans le traitement réservé à chacun. L. 17 : τόδε : suggestion de D. Delattre L. 17-18 : νο[υθε]τοῦμέν γε : Laursen, Hammerstaedt ; νο[μίζο]μεν. π[ά]μ[πο]λλα : Arrighetti, mais la MSI montre la trace d'un tau là où Arrighetti lit un zeta. Le gamma au lieu du pi est incontestable. L. 22 : [φυσικῆ]ν : suggestion de D. Delattre ; ὑ[πὸ] τῆς : Gomperz, Arrighetti ; Laursen remarque qu'on pourrait aussi lire ὑ[πέρ...].

| | |
|--|---|
| <p>26 δη [α]ιτ[ι]αν εἰς [τὸ ὄ]μ[ο]ι[ον] τῆ[ι] ἐ- 27 ξ] ἀρ[χ]ῆς [συ]στά[σει] φαύλει [ο]ὔσ[ει], 28 ἔτι μάλλ[λον] ἐ[ν]ίο[τε] κ[ακ]ίζομεν, 29 ἐν νοθετ[η]τικῶι μ[έ]ντο[ι] μ[ᾶ]λ- 30 λο[ν] τρόποι, καὶ οὐ ὄσπερ τ[ὰ] ἄ]- 31 γ[ρια] τῶν ζ[ώ]ι[ων] καθαίρο]με[ν] 32 μὲν ὁμοίως ἀ[ν]τ[ὶ] τ[ὰ] ἄ]π[ο]γ[ε]ν[γεν]- 33 ν[η]μένα κ[αὶ] τῆ[ν] σύστασιν εἰς 34 ἔ[ν] τι συμπ[λέκον]τες, [οὐ] μὴν ο[ὔ]- 35 τε τῶ] νοθετ[η]τικῶι τ[ρό]- 36 πωι] καὶ ἐπα[νορθ]ωτ[ικῶι] 37 οὔτε τῶι ἄ- 38 πλωσ ἀ[ν]τιποητικῶι χρώ- 39 μεθα [2/3] αμι[1/2]. καθαίρο- 40 μεν</p> | <p>ne produit pas la même cause qu'elle. Et s'il tend, du fait de la cause qui provient désormais de lui-même, vers ce qui ressemble à sa constitution originare quand elle est mauvaise, nous l'accusons parfois d'autant plus, mais plutôt sur le mode de l'admonestation, et non pas à la façon dont nous lavons de tout reproche ceux des êtres vivants qui sont sauvages, en embrassant en une unité semblablement leurs réalités engendrées et leur constitution, mais sans employer le mode de l'admonestation ni celui du redressement, ...ni simplement celui de la riposte... ...Nous lavons de tout reproche...</p> |
|--|---|

| | |
|---|---|
| <p>90- 1191 corn. 8 pz. 1 z. 5= -12 sup. ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 1 (= [34.26] =N col. 8) ; 1056 corn. 6 z. 3 = N col. 21 = O 901⁵⁴⁷</p> <p>1 ἀπ[ὸ] τῆς πρ[ώ]της ἀρχῆς σπέρμ[α]- 2 τα ἡμῖν ἀ]γωγά, τὰ μὲν εἰς ταδ[ε]ι], 3 τὰ δ'εἰς ταδεῖ, τὰ δ'εἰς ἄμφ[ω] τὰδ]- 4 τὰ [ε]στιν ἀεὶ [καὶ] πράξεων κ[αὶ] 5 διανοήσεων καὶ διαθ[έσε]ων καὶ 6 πλεί[ω] καὶ ἐ]λάττωι.* ὥστε παρ'ἡ- 7 μᾶς π[οθ] ἀπλῶς τὸ ἀπογεγεν- 8 νημέγον [ἦ]δη γ[ε]ίνεσθαι [τοῖα 9 ἢ τοῖα [καὶ] τ[ὰ] ἐ]κ τοῦ [πε]ρ[ι]έχοντος 10 κ[α]τ'ἀγ[ά]κ[η]ν διὰ τ[οῦς] π[ό]ρους 11 εἰσ]ρέοντα [παρ'] ἡμ[ᾶς] ποτε] γεί- 12 γεσθ[α] ἢ π[α]ρὰ τὰς [ἡμε]τέρας] ἐ]- 13 ξ ἡμῶ]ν [ἀ]ντ[ὶ] τῶν δ[ό]ξας.*] κα[ὶ] εἰ 14 παρὰ [τὴν] φύ[σιν]. ηἰ [5/6]ινοτ[] 15 ... 16 ...συ]στα...ἐ]ξ ἀ[ρ]χῆ[ς]</p> | <p>Depuis la toute première origine il existe des semences qui nous guident tour à tour, les unes vers ceci, les autres vers cela, les autres dans les deux directions à la fois, dans nos actions, nos pensées et nos dispositions, dans une plus ou moins grande mesure. De sorte qu'il dépend parfois simplement de nous que désormais notre réalité engendrée devienne telles ou telles choses, et que parfois c'est ce qui s'écoule nécessairement de l'enveloppe grâce aux pores qui dépend de nous ou de nos opinions. Et s'il [dépend / dépendait ?] de la nature... [constitution ?]...depuis l'origine...</p> |
|---|---|

| | |
|---|--|
| <p>91- 1191 corn. 8 pz. 1 z. 6 = 6 N = -11sup.⁵⁴⁸</p> <p>1 τα τὸμ φυσικὸγ χα[ρακ]τῆ- 2 ρα ὁμοίως καὶ τοῖς τ[οιού]- 3 τ[οις] κ[ενο]ῖς πόροις</p> | <p>...le caractère naturel semblablement et par de tels pores vides... ...[particulier / particularité ?]</p> |
|---|--|

⁵⁴⁷ **1191 corn. 8 pz. 1 z. 5= -12 sup. ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 1 = [34.26] ; 1056 corn. 6 z. 3 :** l. 1-14 : *PHerc.* 1056 ; l. 16 : *PHerc.* 697. Arrighetti et Laursen reproduisent également les l. 15 à 20 (Arrighetti) ou 22 (Laursen), mais elles ne comportent que quelques lettres isolées. L. 1 Arrighetti : ἐκ τῆς π[]. L.1-2 Arrighetti : ὄπερ α []ωγα, mais la MSI montre clairement la moitié supérieure d'un sigma au lieu de l'omicron, et l'apographe d'Oxford présente après le rho une lettre qui ressemble plus à la première moitié d'un mu qu'à un alpha. L. 6 Arrighetti ...λαυτωι, démenti par la MSI ; ἡμῖν ἀ]γωγά : hypothèse de Laursen.

⁵⁴⁸ **1191 corn. 8 pz. 1 z. 6 = 6 N = -11 sup.** : le papyrus est très dégradé ; Laursen s'est appuyé sur le dessin de Naples pour les parties manquantes. L. 3 κ[ενο]ῖς : proposition de Sedley retenue par Laursen.

| | |
|---|--|
| <p>4 .].γ.[-]ων ιδιοτη[5 3/4]ο[- ἐ]πὶ πάν[τ]ων [</p> | <p>...sur tous les...</p> |
| <p>92- 1191 corn. 8 pz. 2 z. 1 = -10 sup. ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 2 (= [34.27] = O 344, N col. 9 ; 1056 corn. 7 z. 1 ⁵⁴⁹</p> <p>1 εστήκει ων οὐ [2/3 ἀ]πολείπει 2 τὰ πάθη τοῦ γίνε[σθαι τὸ] νοθε- 3 [τ]εῖν τε ἀ[λλ]ή[λους καὶ] μάχε[σ]- 4 θαι καὶ μεταρρυθμ[ί]ζειν ὡς ἔ- 5 χοντας καὶ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰ- 6 τ[ί]αν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς <<μόνον>> 7 συ[σ]τάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχον- 8 τος καὶ ἐπεισιόντος κ[ατ]ὰ τὸ αὐ- 9 τόματον ἀνάγκ[η]. εἰ γάρ[ρ] τις 10 καὶ τῷ νοθετεῖ[ν] καὶ τῷ ἴ- 11 θετεῖσθαι τὴν κατὰ τὸ αὐτό[μα]τον 12 ἀνάγκην προστι[θει]η καὶ ἀεὶ τοῦ 13 [ὑ]πάρχοντος] τῇ [3/4]η ου 14 ...]δυνα[... 15 [συ]νιέναι [μεμφό]μ[ενος ἢ ἐ]πα[ι]- 16 νῶν, ἀλλ'εἰ μὲν [τοῦτο π]ράτ- 17 τοι, τὸ μὲν ἔργον ἀ]ν εἶ[η κατ]αλε[ί]- 18 πων ὃ ἐφ'ἡμῶν] αὐτῶν κατ]ὰ 19 τὴν τῆς αἰτίας πρόληψιν ἐν]νο- 20 οῦμεν, τὸ δ'ὄ[νο]μ[α] μετατε[θει]μένο[ς]</p> | <p>...il ne néglige pas les affects du fait qu'ils pratiquent entre eux l'admonestation réciproque, le combat et la transformation, à la pensée qu'ils ont aussi en eux la cause et non pas seulement dans la constitution originnaire et dans la nécessité de ce qui enveloppe et qui s'introduit accidentellement. Car si l'on appliquait au fait d'admonester et d'être admonesté la nécessité accidentelle, et que... [toujours/à chaque fois ?] de ce qui se trouve...[pouvoir ?] ...comprendre, en blâmant ou en louant, mais si, d'une part, il faisait cela, il se mettrait en situation d'abandonner l'œuvre que nous avons à l'esprit en ce qui se rattache à nous, selon notre prolepse de la cause, en changeant le nom...</p> |

⁵⁴⁹1191 corn. 8 pz. 2 z. 1 = -10 sup. ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 2 (= [34.27] ; 1056 corn. 7 z. 1 : l. 1-13 et 16-19 : *PHerc.* 1056, complété d'après les deux autres ; l. 14 : *PHerc.* 697 ; l. 15 : *PHerc.* 1191 + 697 + 1056 ; l. 20 : *PHerc.* 1191+ 1056. L. 2 : γίνε[σθαι τὸ] νοθε : Vogliano, Sedley ; L. 12 Arrighetti : προσνέμει : *PHerc.* 697 et *N col. 9* ne présentent aucune lettre ; *O 344* présente NI. Nous nous en remettons, sans pouvoir en juger, à l'analyse de Laursen, qui observe plusieurs cas de lettres déplacées dans ce fragment du *PHerc.* 697. L. 12-13 : 697 : καὶ τοῦ | [πο]θ' ἑαυτῶ[ι] | 1056 : καὶ ἀεὶ τοῦ.

| | |
|---|--|
| <p>93- 1191 corn. 9 pz. 2 z. 1 = -10 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 2 = -9 sup. ([34. 28]) ; 1191 corn. 9 pz. 2 z. 2 = -9 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 3 = -8 sup. ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 3 ; 1056 corn. 7 z. 2 ⁵⁵⁰</p> <p>1 το[σ]α[ύ]της πλάνης * περικά[τω] 2 γὰρ ὁ τοιοῦτος λόγος τρέπετα[ι] 2 καὶ οὐ τοιοῦτος λόγος τρέπετα[ι] 3 καὶ οὐδέποτε δύναται βεβαι- 4 ὦσαι ὡς ἔστι τοιαῦτα πάντα 5 οἷα τὰ κατ'ἀνάγκην καλοῦμεν 6 ἀλλὰ μάχεταί τινι περ[ι] αὐτ[ο]ῦ 7 τούτου ὡς δ[ι] ἐαυτὸν ἀβελτ[ε]ρευ- 8 ομένωι. κἂν εἰς ἄπειρον φῆ πά- 9 λιν κατ'ἀνάγκην τοῦτο πράτ- 10 τειν ἀπὸ λόγων αἰεί, οὐ[κ ἐ]πιλο- 11 γίζεται ἐν τῷ εἰς ἐαυτὸν τὴν 12 αἰτίαν ἀνάπτειν * τ[ο]ῦ κ[ατὰ τρ]ό- 13 πον λε[λο]γί[σ]θαι, εἰς δὲ τ[ὸ]ν ἀμ- 14 φ[ι]σ[β]ητ[ο]ῦν[τ]α τοῦ μὴ κ[ατὰ] τ[ρ]ό- 15 [πον. *] εἰ δὲ μὴ [[ἅ ποι[εῖ]] ἀπολήγοι 16 εἰς] ἐαυτ[όν], ἀλλ'εἰς τ[ὴν] ἀνάγκη- 17 [κην] τιθεῖη, οὐδ'ἂν ε[1 / 2] α</p> | <p>...d'un si grand égarement. Car un tel raisonnement se retourne en son contraire et ne peut jamais affirmer que tout est tel que ce que nous appelons « nécessaire », mais il combat contre un adversaire sur ce sujet précis en prétendant qu'il dit des sottises de son propre fait. Et même s'il dit à l'infini qu'il le fait nécessairement à chaque fois à partir de raisonnements, il ne procède pas par raisonnement appliqué en ce qu'il attribue à lui-même la cause d'avoir raisonné selon le mode [approprié], et à son contradicteur celle de ne pas l'avoir fait selon le mode [approprié] ; or, s'il ne mettait pas un terme en lui-même à ce qu'il fait, mais qu'il [le] place dans la nécessité, ...ne...pas même</p> |
|---|--|

⁵⁵⁰ 1191 corn. 9 pz. 2 z. 1 = -10 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 2 = -9 sup. ([34. 28]) ; 1191 corn. 9 pz. 2 z. 2 = -9 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 3 = -8 sup. ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 3 ; 1056 corn. 7 z. 2 : L. 1-16 nous suivons le *Pherc.* 1056, complété par les autres ; l. 17 : *Pherc.* 697. La l. 2 est une dittographie contaminée par la l. 3. L. 4-5 : *Pherc.* 1191. 8. 2. 2 : πάντα <<τὰ κατ'ἀ>>νάγκη καλοῦμενα ; Laursen (1997, p. 68) souligne que les deux versions sont inconciliables et préfère celle du *Pherc.* 1191. Il considère que l'incomplétude de 1191(<<...>>) s'explique par la ressemblance des lettres, préfère cette version, « *the more elegant one* », pense qu'en définitive le sens en est proche et propose de traduire : « *that the things called 'by necessity' really are such [i. e., by necessity]* ». Nous ne retenons pas cette lecture. Nous considérons que, dans 1056. 7. 2. 5, τὰ κατ'ἀνάγκην est une tournure adverbiale substantivée et que, attribut de οἷα par καλοῦμεν, cet attribut garde son article dans la mesure où il « possède un contenu concret et défini » (Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, 1997 (1^{ère} éd. 1945), p. 45). Nous suivons en cela la traduction d'Arrighetti : « *che tutte queste cose sono come quelle che noi definiamo 'per necessità'* » (1973, p. 348).

| | |
|---|--|
| <p>94- 1191 corn. 9 pz. 2 z. 2 = -9 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 3 = - 8 sup. ([34. 28])⁵⁵¹</p> <p>1 .[- ἐ]φ[ῆμ]ῶν 2 αὐτῶν καλούμενον τῶι 3 τῆς ἀνάγκῆς ὀνόματι προσ- 4 αγ[ο]ρεύειν ὄνομα μόνον με- 5 τατίθεται. * δεῖ δ'ἐπ[ι]δῖξ<α>ι 6 ὅτι τοιοῦτό τι ὦ μοχθη- 7 ρ[6/7]ποι προειληφό- 8 τες τὸ δι'ἡμῶ[ν ἀν]τῶν αἰ- 9 τι]ογ καλ[οῦμεν], ουτιδ[</p> | <p>[dans] le fait de désigner du nom de nécessité ce qui est appelé « ce qui se rattache à nous », seul le nom est changé. Or il [vous] faudrait démontrer que nous ayons eu une prolepse d'une telle chose, ô mauvais hommes ! et que nous l'appelions « la cause qui passe par nous »...</p> |
|---|--|

⁵⁵¹ **1191 corn. 9 pz. 2 z. 2 = - 9 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 3 = - 8 sup. ([34. 28])** : Nous ne reproduisons pas les l. -9 à -2, dont Laursen n'a pu reconstituer que [ἐξ]ελέγγειν, l. -5 et .[-]φ[ῆμ]ῶν, l. -1 ; Arrighetti fait figurer ce fragment à la suite ininterrompue du *PHerc.* 697. 4. 1. 3, mais les vestiges de 1191 9. 2. 2, qui ne coïncident pas avec l'autre papyrus, montrent qu'il faut supposer une lacune équivalant au moins à ces 9 lignes. L. 1 : Gomperz, suivi par Arrighetti, propose τὸ δι'ἡμῶν] ; Laursen hésite entre ὑφ[ῆμ]ῶν et ἐφ[ῆμ]ῶν ; nous nous rallions à cette dernière hypothèse, car ἐφ[ῆμ]ῶν se lit déjà quelques lignes plus haut dans l'extrait précédent, dans un contexte identique ; cependant, la présence de τὸ δι'ἡμῶ[ν ἀν]τῶν à la fin de l'extrait pourrait donner raison à Gomperz /Arrighetti dans leur choix de la préposition διὰ. Nous justifions notre choix dans notre commentaire. Quelle que soit la solution, le sens d'ensemble n'est pas altéré. L. 5-7 : nous suivons Laursen (1997, p. 68-69) qui propose de corriger ἐπίδ[ι]ξαι en ἐπ[ι]δῖξαι, d'analyser ὦ comme l'interjection ὦ, complète]ποι en ἀνθρώποι et conteste les choix de Long-Sedley (*Les philosophes hellénistiques, op. cit.* p. 213 : 20 C 8) : < μή>δ' au lieu de δεῖ, ἐπιδίξει et ὦ μοχθηροί εἰσι τύποι, en supposant l'omission du iota souscrit, choix qui conduisent les auteurs à la traduction suivante, dans sa version française de 2001 : « s'il ne prouve pas que nous possédons une préconception qui a des traits défectueux quand nous disons que notre activité propre est responsable... ». Dans l'édition des *Épicuriens*, en 2010, Sedley a renoncé à <μη>δ. et propose δεῖ δ'ἐπ[ι]δῖξαι ὅτι τοιοῦτό τι ὦ μοχθηροί εἰσι τύποι. Considérant que le vocatif supposé par Laursen réclamerait un verbe à la seconde personne du pluriel, Masi suit Sedley : « *Bisogna [invece] che dimostri che noi chiamamo tale cosa 'la causa per opera di noi stessi' essendoci formati una prenozione che ha delineamenti difettosi e non...* » (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 95 et 98). La présence de l'impersonnel δεῖ ne rend pas indispensable, à notre avis, l'introduction d'un verbe à la seconde personne du pluriel. Nous suivons donc Laursen, tout en considérant concevable l'autre hypothèse. Notre commentaire montrera que les deux ne s'excluent pas.

| | |
|---|--|
| <p>95- 1191 corn. 9 pz. 2 z. 2 = - 8 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 4 = - 7 sup. ([34. 29]) ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 4 ; 1056 corn. 7 z. 3⁵⁵²</p> <p>1 γενέσθαι ἀλλ[ἀ κε]νόν [3/4]το 2 δι'ἀνάγκην καλε[ί]ν προ[ός] ὧν 3 φατε. * ἂν δὲ μή τις [τ]οῦτ[ο ἀ]π[ο- 4 δείξει μηδ'ἔχει ἡμῶν [τ]ι συν- 5 εργὸν μηδ'ὄρμημα ἀπο[τ]ρέ- 6 πειν ὧν καλοῦντες δι'ἡμῶν 7 αὐτῶν τὴν αἰτίαν συντελοῦ- 8 μεν ἀ[λλ]ὰ π[ά]νθ'ὄσα νῦν δι'ἡ- 9 μῶν αὐτῶν ὄνο]μάζοντες τὴν 10 αἰτία[ν πως προ]θ[υ]μούμεθα 11 πράττε[ιν κ]ατ[ἀ χ]ώραν ἀνάγκη 12 κην [πρ]ο[σα]γορε[ύ]ω[ν ὄνο]μα μό- 13 νον ἀμ[ε]ί[ψει, ἔργον δ'] ἡμῶ[ν 14 οὐθὲν μετ]ακ[ο]σμ[ή]σει, ὥσ]περ ἔ- 15 π'ἔ[ν]ίω[ν[2/3 ὁ] συνορ[ῶ]ν τὰ πο[ί]α 16 κατ'ἀνάγκη]ν ἔ[στιν ἀποτ]ρέ- 17 πειν εἴθε] τ[οὺς] προ[θυ]μου- 18 μένους παρὰ [βίαν τι] πράττειν. 19 ζητήσει δ' ἡ δ[ι]άνοι]α εὐρ[εῖν τὸ 20 ποῖον οὖν τι δεῖ νομίζε[ιν τὸ 21 ἐξ ἡμῶν αὐτῶν πως] πρατ[τόμενον 22 τῆ] προθυμ[ία 23 τοῦ πράτ]τειν. οὐ γὰρ ἔχει ἀλ- 24 [λ'οὐθὲν] πράττει[ν] ἢ φάν[α] 25 12/15] εστ[ί] 26 ποιον[-]πρ[-]η</p> | <p>...devenir...mais appeler « vide » ce qui se produit « par nécessité » en conséquence de ce que vous dites. Mais si quelqu'un ne démontre pas cela et qu'il n'ait pas quelque élément auxiliaire, ni une impulsion pour nous détourner de ce que nous appelons « passant par nous » quand nous accomplissons la cause, mais que, tout ce que nous nommons « passant par nous », quand nous désirons en quelque sorte réaliser la cause, il le désigne, à la place, comme « nécessité », il changera ainsi seulement le nom, mais ne modifiera en rien notre œuvre, comme le fait, dans certains cas, celui qui, embrassant d'un regard quelle sorte de faits se produit « par nécessité », a coutume d'en détourner ceux qui désirent accomplir un acte par force. Mais la pensée discursive cherchera à trouver en quoi consiste donc ce qu'il faut estimer « ce qui est de notre fait » quand il est en quelque sorte accompli dans le désir de son accomplissement. Car elle [ou il ?] n'a rien d'autre à faire que de dire... </p> |
|---|--|

⁵⁵² 1191 corn. 9 pz. 2 z. 2 = - 8 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 4 = - 7 sup. ([34. 29]) ; 697 corn. 4 pz. 1 z. 4 ; 1056 corn. 7 z. 3 : L. 1-21 : nous suivons le *PHerc.* 1056, le plus long, complété par les autres pour les lacunes. L. 22-26 : *PHerc.* 697. L. 1 : Arrighetti restitue ἀλλ[ἀ μό]νον, Sedley ἀλλ[ἀ κε]νόν : nous retenons cette deuxième leçon, les sons vides s'opposant à la prolepse précédemment évoquée. L. 9 : Arrighetti : ἀ[ποδοκι]μάζοντες ; mais la lacune porte sur 7 à 8 lettres et donne plutôt raison à Laursen, d'autant que la tournure du type ἡμᾶς αὐτοῦς et le verbe ὀνομάζειν sont récurrents dans le passage. L. 10 : Arrighetti : [πως διαβ]ε[βαι]οῦμεθα : les deux hypothèses sont concevables du point de vue papyrologique (l'epsilon lu par Arrighetti peut être aussi un thèta) ; nous préférons celle de Laursen en raison de la récurrence du verbe προθυμείσθαι et du nom προθυμία dans le passage (l. 17-18 et 22). L. 11 : Arrighetti, Sedley (*Les philosophes hellénistiques, op. cit.*) : μόραν, mais la MSI du *PHerc.* 1191 invite à lire un khi. L. 21-22 : Arrighetti : πρ[ατ]τόμενον ἢ προθυ[μου]-| μένον πράτ]τειν ; Sudhaus : μή au lieu de ἢ ou τῆ ; la lacune de 2 lettres de la l. 21 exclut ἢ ; celle de 8 lettres avant l'epsilon de la l. 22 convient mieux à la leçon de Laursen, que nous retenons.

| | |
|--|---|
| <p>96- 1191 corn. 9 pz. 2 z. 2 = -7 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 5. = -6 sup. ([34.30]) 1191 corn. 9 pz. 2 z. 3. = - 6 inf. ; 1191 corn. 8. Pz.2 z. 6 = -5 sup. ; 697 corn. 4. Pz. 2 z.1 ; 1056 corn. 7 z. 4⁵⁵³</p> <p>1 μάλιστα ἀδιανοήτων. 2 ἄν δέ τις τοῦτο μὴ πα- 3 ραβιάζεται μηδ' αὐτῷ 4 ἐξελέγχει γε ἢ ὅ εἰσφέ- 5 ρει πρᾶγμα ἐκτιθεῖ, φω[νῆ] 6 μόνον ἀμίβεται, καθά- 7 περ πάλαι θρυλῶ. οἱ δ' αἰτιο- 8 λογήσαντες ἐξ ἀρχῆς [ι]κ[α]- 9 νῶς κ[αὶ ο]ὔ μ[όνον τ]ωμ πρ[ὸ] [α]ὐτῶ[ν] 10 πολὺ διενέγκαντες ἀλλὰ καὶ τῶν 11 ὕστερον πολλαπλ[α]σίως ἔλαθον 12 ἑαυτοῦς, καίπερ ἐν πολλο[ις] με- 13 γάλα κουφίσαντες, εντο τ[ῆ]ν ἀ- 14 νάγκην καὶ ταυτομεγ[.]ν πάν- 15 τα ἀ[ιτιᾶσ]θαι. [* ὁ δὴ] λόγος αὐτὸς ὁ 16 τοῦ[το] διδάσκ[ω]ν [...] κ[ατε]άγνυ- 17 το καὶ [ἐ]λάνθα[ν]εν [.] τὸν [ἄ]νδρα 18 το[ῖς] ἔργοις π[ρὸς] τὴν δόξ[α]ν συν- 19 κρού[ον]τα κ[αὶ] εἰ μὴ λήθη τις [ἐπι] 20 τῶ[ν] ἔργων [τῆς] δόξ[ης] ἐν[ε]γε[ί]- 21 ν[ε]το, συνεχ[ῶ]ς ἄν ἑαυ[τὸ]ν τ[α]- 22 ράττ[ο]ν[γ]ι[α], ἢ ἰ δ' ἐκράτει τὸ τ[ῆ]ς δό- 23 ξ[ης], κἄν τοῖς ἐσχάτοις] π[ερ]ιτί- 24 π[τον]τα, ἢ ἰ δὲ μὴ ἐκράτ[ε]ι, στάσε- 25 ως ἐμ[πι]πλάμενον</p> | <p>...tout à fait impensables. si l'on ne fait pas violence à ce fait, et que du moins l'on n'expose pas de nouveau le sujet que l'on conteste ou que l'on propose, seul le mot change, comme je ne cesse de le répéter. Mais ceux qui ont convenablement raisonné sur les causes depuis le début et qui se sont distingués non seulement de leurs prédécesseurs mais aussi de plusieurs façons de ceux qui leur ont succédé, se sont aveuglés eux-mêmes, tout en ayant dans bien des cas allégé la difficulté de questions importantes, dans le fait de tenir la nécessité et le hasard pour causalement responsables de toutes choses. En fait, le raisonnement même qui enseigne cela (...) se brisait et cachait à son auteur qu'il faisait se combattre ses actes avec ses opinions, et que, si un certain oublie de son opinion à l'occasion de ses actes n'était pas intervenu, il se serait placé lui-même dans un trouble continu : dans la mesure où ses opinions dominaient, il serait même tombé dans les pires calamités, mais dans la mesure où elles ne</p> |
|--|---|

⁵⁵³ 1191 corn. 9 pz.2 z.2 = -7 inf. ; 1191 corn. 8 pz. 2 z. 5. = -6 sup. ([34.30]) 1191 corn. 9 pz. 2 z. 3. = - 6 inf. ; 1191 corn. 8. Pz.2 z. 6 = -5 sup. ; 697 corn. 4. Pz. 2 z.1 ; 1056 corn. 7 z. 4 : l. 1-9 : *PHerc.* 1191 ; l. 9-24 : *PHerc.* 1056 ; l. 25-31 : *PHerc.* 697 ; l. 32 : *PHerc.* 1191. L. 12-13 : Laursen : ἑαυτοῖς, d'après *O.* qu'il oppose à *N*, considéré comme falsifié (1997, p. 71) ; il estime qu'il y a trop peu d'espace pour lire un upsilon ; pourtant, la lecture de la MSI donne assez clairement à voir l'amorce de la fourche d'un upsilon, et l'espace, quoique réduit, ne paraît pas rédhitoire ; ἔλαθον retrouve ainsi naturellement sa construction classique. Partant de la lecture αὐτοῖς, dont il faut trouver de quel mot il est le complément au datif, Laursen, reprenant l'analyse de Gigante qui interprète εν en ἔν, par opposition à πολλο[ις], suppose (*ibid.* p. 72) que le groupe εντο encadre un ensemble que le scribe aurait omis : ἔν τοῦτο ἐναντιολογοῦντες τό... le datif compléterait le participe. Cela donne : « ...were not aware that although they in many things lifted off great burdens they <contradicted> themselves in this one respect that they claimed that necessity and...are the cause of everything » (*ibid.*, p. 54). Arrighetti, suivant Gomperz et Gigante, considère εντο comme une erreur du scribe pour ἐν τῷ, corrige, arbitrairement selon Laursen, καίπερ en κα<θά>περ, et complète ταυτομ[ι] (d'après *N*, que rejette Laursen) en ταὐτόματων, d'où sa traduction : « ...non si accorsero, così come in molti altri casi, di aver fatto una gran cosa inutile nel porre come causa di tutto la necessità e il caso ». Sedley hésite sur l'analyse de εντο : il propose d'abord εἰς τό, ce qui donne dans la traduction française des *Philosophes hellénistiques* (*op. cit.* p. 214 pour 20 C 13) : « afin d'attribuer la responsabilité de toutes choses à la nécessité et au hasard », puis retient la solution ἐν τό, dans la traduction Brunschwig-Monet-Sedley, *Les Épicuriens*, (*op. cit.* p. 105) : « Ceux qui ont été les premiers (...), bien que sur de nombreux sujets ils aient fait s'alléger des problèmes majeurs, se sont aveuglés eux-mêmes justement quand il s'est agi de tenir la nécessité et le hasard pour causalement responsables de toutes choses. » Nous justifierons dans le commentaire les raisons pour lesquelles nous nous rallions finalement à cette solution, malgré la pertinence des remarques de Laursen. L. 22 : *PHerc.* 1056 corrigé par les deux autres.

| | |
|--|--|
| <p>26 διὰ τὴν ὑπεναντιότητα τῶν 27 [ἔ]ρ[γ]ων καὶ τ[ῆ]ς δόξης. τοῦ- 28 [τ]ῶν οὐ[δ]ὲν οὐ[τ]ὸς ἐ[χ]όντων 29 δεῖ κα[ὶ] περὶ [οὐ] λέγων ἐξ [ἀρ]- 30 χῆς [εἰς τὸ ταῦτα] π[α]ρεκκα- 31 θαί[ρ]ει[ν ἀφικόμε]ν ἀποδιδ[ο]- 32 ναι]</p> | <p>dominaient pas, il aurait été plongé dans l'agitation par le conflit entre ses actes et ses opinions. Puisqu'il en est ainsi, il me faut rendre compte du sujet que je traite depuis le début et qui m'a amené à clarifier ce point.</p> |
| <p>97- 1191 corn. 9 pz. 2 z. 4 = -5 inf. ; 1191 corn. 9 pz. 1. z. 1 = - 4 sup. ; 697 corn. 4. pz. 2. z. 2 ([34.31]) ; 1056 corn. 8 z. 1⁵⁵⁴</p> <p>1 νο[ν] πολ[λ]άκις δὲ κα[ὶ] τ[ῆ]ν ἀ[ν]τή[ν] 2 ἀμφοτέρα κέκτηται μὲν αἰτί- 3 αν καὶ μὴ συνεπεσπασμένα 4 τὰ ἕτερα ὑπὸ τῶν ἑτέρων μη- 5 δὲ συνεπισπώμενα καὶ βιαζό- 6 μενα παρά τε χρόνους πολλὰ 7 τῶν τοιούτων συνπίπτειν 8 _καὶ ἡλικίας καὶ ἄλλας αἰτίας. ὅθεν 9 κ[αὶ] τὸ [τ]ῶν τέλους] αὐτοῦ ἐπιλόγ[ισ]- 10 μα εἶχε μ[ε]ν καὶ ἡ ἀρχὴ τὴν αἰ- 11 τία, εἰ[χ]ο[μ]ε[ν] δὲ καὶ [ἡ]μεῖς]. ἦν 12 δὲ τὸ ἐξ ἡμῶν [[α]] ἐπ[α]ίσθη[σις] 13 τ[ο]ῦ εἰ μὴ ληγόμεθα [τίς ὁ] κα[ν]ὼν 14 καὶ τ[ὸ] ἐπ[ι]κρεῖν[ον] π[ά]ν[τ]α τὰ δι- 15 ἄ τῶ[ν] δ[ο]ξῶν περ[α]ινόμενα [ἀ]λ- 16 λ'ἀκο[λ]ουθ[ή]σομεν ἀλόγ[ω]ς ταῖς 17 τῶν πολ[λ]ῶ[ν] [φορ]αῖς, οἰχ[ή]σε- 18 ται π[ά]ν[τ]α κ[α]θ'ἃ [διε]ρε[υνώ]μεθα 19 τι κ[α]ὶ [ὑπεροχή.] ..ου. [-]ο. 20 τὸ δ'α[ν]τὸ καὶ αἰδ[ι]ον ἐγ[ε]ν- 21 νήθη [καὶ σπέρμα ἦν τι], ὄ[σπερ] 22 [ληρῶ, ἐ]ξ [ἀρχῆς πρὸς ἕτερον ἀγωγόν, 23 π[α]ρόντος δὲ τοῦ[το]υ ν[ο]οῦμεν 24 ἡ [δο]ξ[ᾶ]ς ομεν οντ[2/3]ν [0/1] .ολ[</p> | <p>...souvent aussi [ces réalités] détiennent toutes deux la même causalité, même si elles n'ont pas été entraînées les unes par les autres ni que bon nombre de telles réalités ne soient en train de l'être et ne soient forcées à se produire comme accidents en fonction de laps de temps, de phases de la vie et d'autres causes. Par conséquent, aussi bien le raisonnement appliqué à la fin elle-même que l'origine avaient la causalité, mais nous l'avions aussi. Ce qui provient de nous était la sensation appliquée de ce que, si nous n'appréhendons pas ce qu'est le canon et ce qui juge de tout ce qui s'accomplit à travers les opinions, mais que nous suivions de façon irrationnelle les penchants de la foule, disparaîtra tout ce en fonction de quoi nous explorons ce que sont l'excès [et le défaut]...Et la même réalité, à la fois, était engendrée durablement et était une semence, comme je le rabâche, guidant depuis l'origine vers quelque chose d'autre, réalité dont la présence explique que nous pensions et ayons des opinions...</p> |

⁵⁵⁴ **1191 corn. 9 pz. 2 z. 4 = -5 inf. ; 1191 corn. 9 pz. 1. z. 1 = - 4 sup. ; 697 corn. 4. pz. 2. z. 2 ([34.31]) ; 1056 corn. 8 z. 1** : l. 1-22 : *PHerc.* 1056 ; l. 23-24 : *PHerc.* 697. L. 1 : Arr. :]κη δὲ κα[τ'ἀ]νά[γκη]ν, d'après *N* (col. 26) mais la MSI montre la trace d'un alpha avant le premier kappa et un iota suivi de la trace d'un sigma s'y lisent nettement au lieu d'un éta. L. 14 : Arrighetti : το[ὑπικρεῖνον]. L. 19-24 Diano, Arrighetti : [γίνεται καὶ ἐλλείψει. εἰ] δ'αὐτὸ | [ἄ]κ[ριτον ἐμε]νέ τε αἰδ[ι]ον καὶ ὄ- | σπερ κριτή[ρι]όν τι, ὡς εἰκός, μώ[ρω]ν]ἔπα[ρσ]ις προσ[δ]οκημ[άτων ἦ]ν | προσόν[τος] δὲ τοῦ ὄν[ό]ματος τὸ π[ραττ]όμενον τε.[.]ν..ον : à partir du *PHerc.* 697 et de l'apographe d'Oxford, cette reconstitution nous semble plausible du point de vue papyrologique que celle de Laursen largement partagée par Sedley, mais nous nous rangeons derrière cette dernière qui nous paraît plus fidèle à l'argumentation du Livre ; étant donné l'état du *PHerc.* 1056. 8. 1 dans sa partie inférieure nous nous en remettons aux recoupements entre les manuscrits opérés par Laursen. A la suite de Sedley, nous gardons [ἐλλείψει] proposé par Diano et Arrighetti, l. 19.

| | |
|---|--|
| <p>98- 1191 corn. 9 pz. 2 z. 5 = - 4 inf. ; 1191 corn. 9 pz. 1 z. 2 = - 3 sup. ; 697 corn. 4 pz. 2 z. 2⁵⁵⁵</p> <p>1 .[.]οντ...[2 3]πολὸ δ[ἐ] 2 ἀ[τ]ό ἐστιμ μὲν ὃ [σ]υνε[ρ]- 3 γούσης τῆς φύσεω[ς], ἔστι 4 δ'ὄ] οὐ συνε[ρ]γο[ύ]σης, [ἐ]στ[ι 5 δ'ὄ κατακ[ο]σμουμένης 6 ὑφ'ἡμῶν, * ἔστι δ[ἐ] καὶ ἀ- 7 τῆς προ[η]γου[μέν]ης τι 8 1 / 2]ουδ[3 / 4]. 9 ἐπαυξόμενον ἀλλὰ 10 καὶ διὰ τὰ ἐκ τοῦ περιέχον- 11 τος ἐπεισιόντα τὰς καθη- 12 γεμονία[ς εἰ]ς τὸ βέλτιον, 13 ο]ὐ μόνον τὰς συν[α]κ[ο]λου- 14 θήσεις λα]μβάνοντα [*] εἰ 15 δὲ καὶ ἐ[.]θς ἡσυχίας ἐξ ἀρ- 16 χῆς καὶ ἐπὶ θαυμασμὸν [ι]σχυ- 17 ρ[.]...[.]μμετ..[</p> | <p>...beaucoup [de choses que nous faisons] se produisent avec la contribution de la nature, mais il s'en produit sans sa contribution, et il s'en produit avec une nature arrangée par nous, mais il s'en produit aussi sous la conduite de la nature elle-même et non pas [seulement] sous la forme d'un accroissement, mais aussi du fait de ce qui s'introduit depuis l'enveloppe et qui a pris le commandement en vue de l'amélioration, et non pas seulement les accompagnements. Et si ... aussi de la tranquillité dès l'origine et en vue de l'admiration...[fermeté]..</p> |
| <p>99- 1191 cor. 9 pz. 1 z. 3 = - 2 sup. ; 697 corn. 4 pz. 2 z. 3 ; 1056 corn. 8 z. 2 (= [34.32])⁵⁵⁶</p> <p>1 των[.]ν[τ]ε καὶ τ[ῶν] ἀπὸ ψόφων 2 τε κα[ὶ] νο]ήσεων κα[ὶ] ἐ]πινοημά]- 3 των καὶ φαντασμάτων καὶ τῆς</p> | <p>...[Ces choses produisaient], à partir des ... et de ce qui découle de nos sons articulés, de nos pensées, de nos pensées appliquées, de nos</p> |

⁵⁵⁵ **1191 corn. 9 pz. 2 z. 5 = - 4 inf. ; 1191 corn. 9 pz. 1 z. 2 = - 3 sup. (CR09 03409) ; 697 corn. 4 pz. 2 z. 2 : L. 1-17 : *PHerc.* 1191 ; l. 2 : seule ligne dont il y ait un vestige dans *PHerc.* 697. Laursen est le premier à avoir édité le *PHerc.* 1191. 9. 2. 5. L. 11-13 : Diano, Arrighetti : καθή- / μᾶς κινήσεις] βελτ[ίους ποι- / ού]μεν[ο]ν ; mais la MSI donne plus de place que n'en prend sa restitution, l. 12 ; en outre, elle montre nettement la trace d'un gamma au début de la ligne. L. 14 : Diano, Arrighetti : λα]μβανομέ[νας], mais nous lisons un nu où ils voient un mu. Pourtant, la solution de Laursen, λα]βάνοντα, n'occupe pas toute la place vacante. Il signale que Sedley l'a occupée en plaçant [ᾗ]γει en fin de ligne. L. 16 : Diano, Arrighetti. : ἐκ θαύμα[τ]ος mais la MSI donne clairement raison à Laursen.**

⁵⁵⁶ **1191 cor. 9 pz. 1 z. 3 = - 2 sup. ; 697 corn. 4 pz. 2 z. 3 ; 1056 corn. 8 z. 2 (= [34.32]) : L. 1-22 : *PHerc.* 1056 ; l. 22 -ξέως : *PHerc.* 1191 ; l. 23-28 : *PHerc.* 697. Mais à partir de la l. 10 nous suivons le plus souvent la synthèse des trois manuscrits que nous a proposée Daniel Delattre, en liaison avec ses propres restitutions. L. 1-2 : Diano, Arrighetti : [...]ε καὶ ὑπ[εστ]ήσατ]ο φω- / [ναίς διανο] ; nous suivons une suggestion de D. Delattre pour la l. 1. L. 2 : la MSI semble bien attester la présence d'un tau, d'un kappa et l'amorce d'un alpha l. 2, donc donner raison à Laursen. L. 10-12 : Delattre ; Diano, Arrighetti : ...αὐ [κα]τεμαν- / θά[νομεν ἐ]πιλο[γί]σεις κα[ὶ] ἀ]πὸ [τούτων] / [ε]χωροῦ]μεν... ; mais la MSI confirme ἐπαισ- l. 10 : Lau, dans l'apparat critique fait l'hypothèse de ἐπαισθα[νόμενοι] ἐ]πιλογί[σει]ς, mais sans que l'on puisse bâtir un sens. L. 14-15 : Delattre ; Gomperz, Arrighetti : ...[πολλοίς], également concevable, mais l'idée de réciprocité se lit nettement dans le passage : ἐ[ναλλά]ξ, ἐκάτερο[ν, ἐ]τερον. L. 20 : Gomperz, Arrighetti : εἶτα μάλλ[ο]ν, μάλλον d'après *PHerc.* 1191. L. 22 : Delattre L. 26 jusqu'à ἡμῶν : Gomperz, Arrighetti ; Laursen n'est pas hostile à cette hypothèse mais ne la retient pas ; la MSI semble bien attester la séquence]γον[. L. 24 sq, Arrighetti propose plus globalement la restitution suivante : -μῶν γεινομένη[ν] και]τὸ κ[ατά] γε τα[ῦτ]ὸν αὐτα εἶναι ἢ καὶ τι | ἀξιο[λο]γον ἐξ ἡμῶν [γεγο]ν[έναι.]τὸ μὲν [ὀμ]οῦ σ[υνε]ρ[γὸν] ὄν τοῦ ἐ-] [ξ]ῆς οὕτως αἰτίου, [τὸ] δὲ [κ]α[ὶ] ὕ[σ-] | [τερόν] γε [τού]των[γε]ιν[όμε]νον κατὰ | [τε] ἄ[λλ]α τινὰ κ[α]ὶ τὰ [ἀ]νο[ί]ας δε- | κτι[κὰ]. L. 28 : Delattre.**

| | |
|--|--|
| <p>4 αἰωνίας κ[ατ]ὰ ψυχὴν ὀχλή[σ]εως 5 ἢ εὐδαιμονίας ἢ μ[ῆ] αἰωνίας τὴν 6 αἰτίαν τοῦ θηρεύειν τὴν ἀρχὴν 7 κ[α]ὶ κανόνα καὶ κριτήριον [[καί]]κα- 8 τ[ὰ] μικρόν. ταῦτά τε γὰρ εἰς τὸν 9 ἐπιλογισμὸν τοῦ κριτηρίου ἦγεν 10 κ[α]κ τοῦ κριτηρίου αὐτοῦ ἐπαισ- 11 θ[ή]σεων ἐπιλογισ[σι]ς καὶ πρ[ολή]ψε- 12 [ων ἀγο]μέν[η] εἰς τὴν [πάντων] 13 ὄνπερ [ἐ]νπρο[σθ]εν εἶπ[α δ]ιερεύ- 14 ν[ησι]ν. ἀλλήλοις γὰρ ταῦτα τὴν 15 αἰ[τ]ίαν κ[α]ὶ χρε[ι]αν παρείχετο κ[α]ὶ 16 ἐ[ναλλὰ]ξ ἐκάτερον παρεμπ[ί]πτον 17 ἐπ[εσπάσα]το εὐθὺς τὸ ἕτερον ἐπι- 18 νόη[μα] κατὰ μικρὸν πρῶτον ἐγ- 19 γεινόμ[ε]νον καὶ ταχέως ἐκ[ρ]έον, 20 εἶτα μὲν μάλλον μάλλον κατανοο[ύ]μενον 21 τὰ μὲν διὰ τὴν φυσικὴν αἰτίαν 22 τῆς ἐπαυ[ξ]ήσεως καὶ ἀπαλλα[γῆ]ς 23 πλαδαρότη[ι]τος, τὰ δὲ διὰ τὴν ἐξ ἡ- 24 μῶν γεινομένη[ν] καὶ τοκ[.]σ 25 γε τ[ὰ] τ[ο]ιαύτας [2 / 3]. καὶ τὸ 26 ἀξιό[λο]γον ἐξ ἡμῶν [2 / 3]. γετ[27 τὸ μὲν ε[1 / 2] οὗς. [2 / 3]. [-] το[28 τῆς φύσεως· * ὑγίου[ς] δὲ [κ]αὶ ὑσ[</p> | <p>représentations et du trouble ou du bonheur permanents ou non dans notre âme, la responsabilité causale de notre poursuite, pas à pas, du principe, du canon et du critère. Car ce qui nous a conduits vers le raisonnement appliqué au critère, ce sont ces choses-là, et, à partir du critère lui-même, un raisonnement sur les sensations appliquées et sur les prolepses, conduit vers l'exploration pas à pas de tout ce dont j'ai parlé plus haut. Car ces éléments se procuraient les uns aux autres la causalité et le besoin et tour à tour chacun, en se produisant, a aussitôt entraîné l'autre objet de pensée qui prenait d'abord peu à peu naissance en nous, et se répandait rapidement au dehors, faisant ensuite de mieux en mieux l'objet de nos pensées, pour partie du fait de la cause naturelle de l'accroissement et du retrait de la spongiosité, pour partie du fait de la cause qui provient de nous ... <i>chaque chose qui mérite d'être notée en provenance de nous [suggestion de D. Delattre]</i>de la nature</p> |
| <p>100- 1191 corn. 9 pz. 1 z. 4 = -1 ; 1056 corn. 8 z. 3 ([34. 33])⁵⁵⁷</p> <p>1 ἐκ [δὲ] τ[ο]ύτων [τ]ῶν αἰτιῶν ε[.] 2 τάνουσαι καὶ κ[ι]νήσεων [τ]ῶν 3 τε δι' ἡμᾶς [κ]α[ὶ] τῶν διὰ τὴν 4 φύσ[ι]ν κα[ὶ] τ[ὸ] περιέχον. [ὥ]στε 5 ἀποδέδοτα[ι κα]ὶ ὁ παθολ[ο]γι- 6 κὸς τρόπος καὶ ὁ αἰτιολογικὸς, 7 ὧν ἐξ ἀρχῆ[ς] προεθέμεθα, κα- 8 τέχεται[ι γὰρ ἡ]δη ταῦτα ὅσα πο- 9 τὲ κατέχε[ι]τα[ι τῶ]ν κατὰ τ[ὰ]ς ε- 10 π[ι]σ[τ]ήμ[α]ς. καὶ [8 / 10]. 11 ση [1 / 2] οὕτω φατε. [4 : 5] π[12 τ[ο]ῦ περιεχον [4 / 5]. [.] [3 / 4].</p> | <p>...de ces causes.....et de ces mouvements, ceux qui sont produits par nous, et ceux qui le sont par notre nature et l'enveloppe. De sorte qu'il a été rendu compte aussi bien du mode pathologique que de l'étiologique concernant ce que nous avons exposé depuis le début, car désormais est maîtrisé tout ce qui peut l'être de ce qui relève des connaissances et... enveloppe...</p> |

⁵⁵⁷ **1191 corn. 9 pz. 1 z. 4 = -1 ; 1056 corn. 8 z. 3 ([34. 33])** : L. 1-12 : *PHerc.* 1056, complété par *PHerc.* 1191. Laursen restitue encore des fragments de mots jusqu'à la ligne 21 du 1056. D'autre part, il restitue des fragments de deux lignes du *PHerc.* 697, dont voici la seconde : - .]υν, ἃ φατ[ε] ὑμε[ί]ς (Laursen : « *now all that you say* ») ; le verbe rappelle la ligne 11 du 1056, mais les mots voisins n'ont aucune concordance. Nous les laisserons de côté. L. 1 : Gomperz, Arrighetti : κ[α]ὶ οὕτως τὰ τῶν αἰτιῶν παρισ-. Il est difficile de trancher : le nombre de lettres restituées par Laursen après le kappa nous paraît dépasser l'espace de la lacune ; à l'intérieur et en fin de ligne, c'est l'autre leçon qui paraît excéder l'espace.

Interprétation

Les extraits 84 et 85 s'enchaînent après de très courtes lacunes. Le premier comporte en son début un pluriel neutre. D. Sedley pense qu'il désigne des «êtres», des «animaux».⁵⁵⁸ F. Masi, suivant la plupart des autres éditeurs et commentateurs, y voit le participe du verbe ἀπογεννᾶν, mais, à la différence de ces derniers, elle opte pour un participe aoriste, qu'elle traduit par «*i [prodotti originari]*»⁵⁵⁹ ; il faut bien y supposer le verbe ἀπογεννᾶν : en effet, le passage commence par faire état d'un «mode évoqué précédemment», or la fin, certes lacunaire, de l'extrait précédent portait sur «le mode fondé sur la même distance» (τὸν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ δ]ιαστήματος τρόπον), et la phrase suivante commençait par καὶ τ[ὰ] ἀπ[ο]γεν[νηθῆ]ντα, à l'aoriste également. Dès lors que nous avons proposé de rétablir ainsi le lien logique entre les extraits, nous rappelons notre traduction de ce passage long et controversé :

« ... [se produire] selon le mode évoqué précédemment et réaliser les mêmes œuvres. Mais un bon nombre [de réalités engendrées], ayant la nature de réaliser telles ou telles œuvres, ne les réalisent pas par elles-mêmes, non pas du fait de la même cause des atomes et d'elles-mêmes, et ce sont surtout elles que nous combattons et blâmons, [pensant] qu'elles ont une nature troublée depuis l'origine, tout comme c'est le cas parmi l'ensemble des êtres vivants. Car ne co-opère nullement avec elles dans la réalisation de quelques œuvres et de l'importance des œuvres et des dispositions la nature des atomes, mais ce sont les réalités engendrées elles-mêmes qui ont acquis la totalité ou la plus grande part de celles-ci, et c'est par suite de cette cause que les mouvements des atomes sont troublés, et non pas du tout du fait des atomes, qui, à partir de ce qui survient nécessairement de l'enveloppe, ... vers/par la ... naturelle... la constitution originaire des atomes [qui se trouve... ?] n'étant pas non plus elle-même tout entière la cause ... de l'agrégation... en provenance de la réalité qui a été engendrée elle-même puisque ... de tous... »

Dans la continuité de l'extrait précédent, les *apogegennèmena* sont mis en relation avec les atomes au sein de la constitution. Celle-ci semble pouvoir être comprise de deux façons distinctes : soit dans sa réalité atomique fondamentale, soit sous sa forme vivante en mouvement dont notre esprit identifie et fixe la réalité engendrée. C'est cette réalité engendrée

⁵⁵⁸ Nous travaillons sur la traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin des *Philosophes hellénistiques I* (*op. cit.*). La traduction du début du passage propose « Mais beaucoup d'êtres capables d'atteindre par nature tels ou tels résultats n'y parviennent pas (...) » (p. 210), et le commentaire précise « Épicure parle d'animaux qui se déterminent eux-mêmes » (p. 224). Laursen remet en cause cette interprétation (« Epicurus, *On Nature* XXV (Long-Sedley 20B, C and j) », *op. cit.* p. 9-10), en montrant en quoi Long et Sedley proposent cette leçon pour pouvoir distinguer des animaux, incapables de dispositions mentales leur permettant d'exploiter les possibilités offertes par leur nature, les hommes qui disposent d'*apogegennèmena* transcendant leurs atomes corporels pour leur permettre des choix éthiques.

⁵⁵⁹ Masi, « La nozione epicurea di ἀπογεννημένα », *op. cit.* p. 32, n. 233 et *Epicuro e la filosofia della mente*, *op. cit.* p. 85, n. 314.

qui a la possibilité de ne pas accomplir le *telos* naturel de la constitution, alors même qu'il faut supposer que l'existence de cette constitution tend vers la réalisation du *telos*. Cette tendance n'a donc visiblement rien de nécessaire : le passage des ἀπογεννηθέντα aux ἀπογεγεννημένα échappe souvent (πολλὰ δέ...) à cette fin naturelle. La constitution en tant qu'agrégat d'atomes, qui est « la même cause des atomes et des [réalités engendrées] », n'est alors pas en question ; seul l'est l'*apogegenmenon*. Le fait qu'il soit susceptible d'être combattu et blâmé « comme c'est le cas parmi l'ensemble des êtres vivants », parce qu'ils sont dotés d'une « nature troublée depuis l'origine », peut surprendre : si cette nature troublée concerne « beaucoup » d'*apogegenmena*, ou bien « l'ensemble des êtres vivants », c'est que la notion de « réalité engendrée » est plus large que celle d'« être vivant », qu'elle englobe au sein de la *phusis*. Il faut donc distinguer nettement la notion d'ἀπογεγεννημένον de celle de ζῷον : toutes les « réalités engendrées » ne sont pas des « êtres vivants ». Si le combat et le blâme peuvent s'exercer à l'encontre de plusieurs d'entre elles, c'est que, par-delà la *phusis*, elles relèvent plus spécifiquement du vivant, caractérisé dès l'origine – la naissance – par le trouble. Ce même trouble inhérent à la nature doit être supposé résolu dans le reste de la *phusis* quand elle passe de la constitution première à une constitution accrue.

Quels sont exactement ces ἔργα, ces « œuvres » que « réalisent » (ἀπεργασ-τικὰ εἶναι) plusieurs réalités engendrées – les êtres vivants – et auxquelles ne « co-opère (συν-ήργη-κεν, au parfait pour traduire ce qui est durablement acquis) nullement la nature des atomes » ?⁵⁶⁰ Puisque ces œuvres sont spécifiées par la notion d'« importance des œuvres et des dispositions » (μεγέθη ἔργων[ν] καὶ διαθέσεων), que Laursen traduit par «(perform) actions of a certain size or (develop) dispositions of a certain size », elles désignent aussi bien des actions que des états d'esprit, preuve de plus que les *apogegenmena* ne sont pas des états d'esprit, des dispositions mentales, puisqu'ils les produisent⁵⁶¹.

Quant aux atomes, dont la fin lisible de l'extrait rappelle qu'ils n'ont rien à voir avec la cause du trouble, ils en subissent les conséquences, mais, considérés par eux-mêmes, dans l'absolu (πάντως), ils ne relèvent que de la « nécessité » de « ce qui provient de

⁵⁶⁰Nous proposons de traduire ἔργα par « œuvres », même si le mot est peu élégant, car nous voulons lui donner un sens plus large, peut-être, que « actes » et surtout ménager le rapprochement étymologique (qui n'est à vrai dire plus évident) avec « co-opérer » (συν-εργέω).

⁵⁶¹ Sur les « dispositions », voir A. Grilli, « ΔΙΑΘΕΣΙΣ in Epicuro », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, op. cit. p. 108 : « nelle determinazioni psichiche non entrano in gioco (οὐθὲν...συνήργηκεν) gli atomi che impressionano l'animo se non come puro fatto casuale : ma è l'animo stesso che determina o non determina i suoi ἔργα e la loro intensità, che è gemella all'intensità delle modificazioni della διάθεσις.

l'enveloppe » – ou de « l'environnement », que nous comprenons comme enveloppe de déterminations du corps ou du monde.

La fin de l'extrait 84 est trop lacunaire pour que l'on puisse l'analyser avec certitude, mais elle semble attribuer l'impossibilité pour les atomes d'être par eux-mêmes à l'origine du trouble au fait qu'ils héritent de l'environnement la nécessaire stabilité de la constitution première pour qu'elle soit à l'origine du phénomène de l'agrégation des atomes.

Mis bout à bout, les fragments des trois papyrus permettent de reconstituer un extrait assez long (85) d'une cinquantaine de lignes, distant du précédent d'environ trente lettres (soit moins de deux lignes), dont nous rappelons la traduction :

« ...en combattant contre beaucoup d'hommes et, en même temps, en les admonestant, ce qui va à l'encontre de la cause nécessaire selon le même mode. De cette façon, chaque fois que quelque chose a été engendré (ἀπ[ο]γεννηθῆ) qui prend une certaine altérité (τ[ι]να [ε]τερότη[τα]) d'avec les atomes selon un certain mode distinctif (κατά [τι]ν[α] τρ[ό]που [δι]αληπτ[ικόν]), non pas comme dans le cas d'une distance autre (οὐ τὸν [ὡς] ἀ[φ'ἑτέ]ρο[υ] δ[ι]αστ[ή]ματος), [cette réalité qui a été engendrée] retient la cause issue d'elle-même ; ensuite elle la restitue aussitôt jusqu'aux natures premières et fait de la totalité qu'elle forme en quelque sorte une unité. Dès lors également, ceux qui ne peuvent pas distinguer selon le mode [approprié] de tels cas se plongent eux-mêmes dans l'agitation au sujet de l'explication des causes et parmi ces gens-là eux-mêmes nous combattons et blâmons les uns davantage, les autres moins, et...car...non pas en raison de la cause qui provient d'eux mais en raison des meilleures œuvres et pensées...alors nous ne les combattons en aucune façon, mais [ils se combattent] eux-mêmes...des atomes...en se portant sur...et, quoique nous haïssions la cause qui provient d'eux,...ou que du moins nous ne les admonestions pas... tout ce qui..., si la communauté d'origine ne se trouve pas en eux et...pour un temps bref par suite des mêmes causes... »

Une intense discussion, dont nous avons déjà eu l'occasion de faire état⁵⁶², s'est menée sur l'interprétation de la notion d'« une certaine altérité d'avec les atomes », sur celle de « distance autre » et sur celle de « mode distinctif ». Replaçons cette discussion dans le contexte du passage. Dans la délicate analyse du génitif τῶν ἀ[το]μῶν D. Sedley insiste sur le fait que cette différenciation (*distinctness*) se fait « *from from the atoms in a transcendent way – not in the way which is like viewing from a different distance.* »⁵⁶³ Il s'agit pour lui de rendre les *apogegennèmena* indépendants des atomes pour pouvoir affirmer leur émergence⁵⁶⁴. J. Annas lui reproche de faire comme s'il y avait différenciation entre « le moi

⁵⁶² Notamment pages 192, 201, 291-292 et 336.

⁵⁶³ D. Sedley, « Epicurus' refutation of determinism », *op. cit.* p. 37.

⁵⁶⁴ Nous mettons à part l'analyse de S. Laursen (« Epicurus, *On Nature* XXV (Long-Sedley 20B, C and j) », *op. cit.*), parue un an après la somme de Long et Sedley. Laursen signale à plusieurs reprises la difficulté d'aboutir à un sens satisfaisant, et pointe différentes difficultés du texte, le principal intérêt de son étude étant, à ses yeux, d'écarter la thèse émergentiste (p. 9, 10 et 16). Nous avons, à propos de l'extrait 83, reproché à son analyse de

en développement » et tous les atomes, et de donner ainsi au « *develloping self* » une nature « *distinct from all atoms, i.e. non-atomic* », alors que, souligne-t-elle, la différence se fait au sein même de la constitution atomique (« *among the atoms* »).⁵⁶⁵ Comme T. O’Keefe, elle préfère, nous l’avons vu, considérer que la distinction est une pure opération de l’esprit. J. Purinton⁵⁶⁶ considère que cette *ἐτερότητα τῶν ἀτόμων κατὰ τινα τρόπον διαληπτικόν* est une simple façon de dire que l’*apogegennèmenon* est différent de ses atomes en accord avec une certaine façon d’être différent, mais que les deux, occupant la même place, sont en définitive une seule et même chose. Mais cette « façon d’être différent », cette aptitude à décliner inhérente aux atomes, la « *swerviness* » demeure obscure pour nous. Si Épicure l’avait conçue, c’est bien ici qu’il aurait dû l’exposer clairement. J. Hammerstaedt⁵⁶⁷ à son tour observe que la capacité de beaucoup d’*apogegennèmena* de ne pas réaliser ce que leur constitution atomique les rend aptes à réaliser tient à ce qu’ils ont reçu une impulsion alternative à l’impulsion de leur constitution première, et que cette impulsion alternative, traduite dans l’*ἐτερότης*, pourrait bien être en rapport avec la *fatis avolsa voluntas* par laquelle Lucreèce introduit la notion de *clinamen*. Il conclut : « *Non mi sembra azzardato riconoscere nella ἐτερότης τῶν ἀτόμων [...] l’agente di una deviazione atomica la quale torna nelle fonti epicuree più recenti sotto il nome di παρέγκλισις e*

faire des *apogegennèmena* des réalités atomiques distinctes des constitutions premières, et issues de l’extérieur (ainsi explique-t-il l’usage du préverbe ἀπο-), alors que pour nous les « réalités engendrées » sont des formes de développement des constitutions, le préverbe exprimant cette dérivation. L’extrait 84 permet de considérer les conséquences de cette analyse de Laursen. Si les *apogegennèmena* sont externes et influencent notre esprit, d’après le raisonnement de Laursen, il nous revient de les intégrer en une nouvelle unité, « *the growing constitution of the atoms and the product* » ; dans le cas où ils ne sont pas « en contraste avec » notre constitution, cette intégration se fait automatiquement, dans le cadre de « *the first constitution of the atoms and the product* » ; mais Laursen distingue un autre cas, celui où nous serions amenés à éliminer des « produits », en en restant à la constitution originaire, dans la limite du « *degree of freedom accorded to us by nature* » (p. 16). Ainsi l’auteur propose-t-il, avec de prudentes réserves, de résoudre les problèmes soulevés par les notions de « distance » et d’« altérité », ainsi que par l’évocation de ces cas où les *apogegennèmena*, ayant la possibilité de se réaliser de telle ou telle façon, ne le font pas. Laursen utilise rétrospectivement les rapports entre les constitutions originaire et accrue avec les *apogegennèmena*, pour justifier ces choix éthiques que nous faisons d’intégrer ou non les *apogegennèmena* dans notre constitution. Or, le fragment 83 exposait ces phénomènes de développement d’une constitution à l’autre, avec leur « réalités engendrées », comme un processus normal, dans lequel notre volonté n’est pas susceptible d’intervenir. D’autre part, faisant de la suite du passage (notre extrait 84) un exposé d’ordre éthique (« Epicurus [...] is interested in ethical progress », p. 15), Laursen propose d’analyser les sujets des verbes ἴσχανει, ἀναδιδῶσιν et ποιεῖ comme référant à des personnes ; c’est une nécessité si l’on veut faire intervenir notre volonté dans les choix exprimés plus haut ; pourtant, l’auteur insiste sur ce que cette lecture a de fragile (« *it is, however, a problem that ‘he’ – a third person singular – appears out of nothing* » (p. 14). Il nous paraît essentiel de souligner, comme nous le démontrerons plus loin, que la notion d’âme n’a pas encore été évoquée, sous l’angle étimologique, dans cette dernière partie du Livre, et qu’il n’est pas encore envisageable que l’individu dont nous voyons se développer la constitution soit à même d’agir sur ce développement.

⁵⁶⁵ J. Annas, « Epicurus on agency », *op. cit.* p. 56-59.

⁵⁶⁶ J. Purinton, « Epicurus on ‘Free Volition’... », *op. cit.* p. 294.

⁵⁶⁷ J. Hammerstaedt, « Atomismo e libertà nel XXV libro ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ di Epicuro », *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, p. 156-158.

clinamen. » Comparée à la thèse de J. Purinton, cette solution a le mérite de s'appuyer plus précisément sur le texte en utilisant le fragment [34.21] (extrait 93), mais elle exploite le même mot ἑτερότης pour justifier une conception opposée de la déclinaison puisqu'elle combat une analyse fondée sur les propriétés de l'atome. Les deux thèses, à ce prix, semblent s'annuler mutuellement. F. Masi⁵⁶⁸ remarque simplement que ἑτερότης se construit avec un génitif de comparaison et traduit « *ciò che si differenzia dagli atomi in un modo [nettamente] distinto, cioè non nel modo che risulta da una distanza diversa* », et s'attache surtout à démontrer qu'il faut entendre par « un mode distinct...qui résulte d'une distance différente » le fait que cette διάληψις, mise en rapport avec l'extrait 92 ([34. 4] n'est pas une opération de l'esprit, mais « une distinction réelle entre ἀπογεγεννημένον et atomes » ; sachant qu'à ses yeux les atomes, sans précision supplémentaire, sont les atomes individuels, elle en déduit qu'un « produit » se différencie des atomes singuliers qui le composent et se comporte d'une façon radicalement différente, qui ne se réduit pas à leur différence d'échelle « aux yeux d'un hypothétique observateur ». Elle conclut que l'on accède ainsi à une fonction supérieure de l'esprit « capable d'imposer des liens comportementaux à ses composants et d'unifier leur apport causal particulier ». Ce saut qualitatif ne nous convainc pas ; il apparaît comme une construction, certes ingénieuse, mais étrangère à ce que notre étude des *Lettres* nous a appris, à notre avis, de la pensée d'Épicure ; il crée simplement les conditions propices à une action consciente de la part du sujet, poussé par des mobiles éthiques et la recherche du bien, alors que nous pensons que cette recherche, pour Épicure, est interne au vivant, poursuivant son *telos* à partir de l'expérience de son *archè*. Sur un plan plus factuel, l'interprétation du διάστημα comme distance à laquelle se placerait un « hypothétique observateur » nous semble refléter l'artifice de la construction, alors que son emploi dans l'extrait 83 nous paraît s'expliquer plus simplement, comme pour les autres occurrences du mot dans le corpus, par la notion d'intervalle entre atomes, entre atomes et *apogennèthenta*, et enfin entre ces derniers. F. Masi bâti une bonne part de sa démonstration, nous l'avons vu, sur la distinction entre atomes pris individuellement, de façon distributive, par opposition aux atomes en interaction dans les agrégats,⁵⁶⁹ pour en dégager ce qu'elle considère comme un argument du philosophe contre ceux de ses disciples ou des adversaires qui soutiendraient que, l'esprit étant déterminé par sa naissance, toute tentative de le réformer serait vaine : Épicure leur reprocherait, entre

⁵⁶⁸ Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit., trad. p. 86, commentaire p. 187-190.

⁵⁶⁹ Voir également Masi, « Libertà senza clinamen : il XXV Libro del Περὶ Φύσεως di Epicuro », *Cronache Ercolanesi*, 36, 2006, notamment p. 21-22 et 35-36.

autres, de ne pas voir que les atomes pris individuellement n'ont aucun pouvoir sur notre constitution, alors que, inversement, l'interaction de leur ensemble contribue au pouvoir causal de l'esprit⁵⁷⁰. La distinction entre ces deux façons de considérer les atomes, individuellement ou comme ensemble dans l'agrégat, se lit effectivement dans le corpus du philosophe ; mais nous ne pensons pas qu'il y mette ce que l'interprète veut y voir : c'est bien principalement dans les paragraphes 41 à 66 de la *Lettre à Hérodote* (à l'exception, du moins selon F. Masi, des § 48, 4-5 et 50, 4) que l'on trouve la notion d'atomes pris absolument, non déterminés par une relation, tandis que la *Lettre à Pythoclès* et notre Livre XXV offrent la plupart des exemples d'emplois de la notion d'atomes déterminés par leur relation à un agrégat,⁵⁷¹ mais Épicure ne recourt pas à la notion abstraite pour souligner l'impuissance de l'atome isolé à agir, car il ne se livre pas à une démonstration anti-réductionniste ; il le fait uniquement dans la logique de la prolepse qui pose les atomes dans l'absolu avant de progresser vers l'appréhension causale du monde phénoménal. Il nous semble que l'auteur procède à une réfutation au sein d'une problématique propre aux interprètes contemporains, mais qui reste étrangère à Épicure. Nous partons, quant à nous, de la continuité mise en évidence avec des éléments des extraits précédents (autant le 84 que le 83) qui n'ont pas été pris en compte par la critique.

L'extrait qui précède immédiatement exposait le combat et le blâme contre plusieurs « réalités engendrées » ayant la qualité de « vivants » ; celui-ci parle de combattre « beaucoup d'hommes » et de « les admonester, ce qui va à l'encontre de la cause nécessaire selon le même mode » : le champ d'application se restreint, passant des vivants en général aux hommes en particulier, et le mode opératoire du combat change légèrement au début de l'extrait, passant du blâme, adressé aux êtres vivants, à l'admonestation, réservée aux humains. La réflexion d'ensemble consisterait donc, dans un premier temps, à observer que, parmi les réalités engendrées vivantes, certaines ont suivi un développement non nécessaire et non conforme aux fins de la nature, et, dans un deuxième temps, à noter que des hommes n'ont pas su prendre en compte ces données et se sont ainsi plongés dans le trouble, ajoutant leur propre trouble à celui de ces réalités ; si les vivants en général méritent d'être combattus

⁵⁷⁰ D'ailleurs, si l'on suit la démonstration de l'auteur, cette réfutation elle-même ne suffirait pas, car elle ne laisserait pas place à l'action du maître sur l'esprit de son disciple, et, à un stade ultérieur du raisonnement, il faudrait prendre en compte des possibilités de développement de l'esprit, soit vers l'ataraxie, soit vers son contraire, soit vers un « mixte » des deux : dans le second cas, l'élève est inapte à suivre l'enseignement conforme à « l'idéal éthique » (F. Masi, « Libertà senza clinamen : il XXV Libro del *Περὶ Φύσεως* di Epicuro », *op. cit.*, p. 41-42).

⁵⁷¹ Pour ces exemples, voir F. Masi, *ibid.*, p. 21, notes 87 à 93.

par le blâme, les hommes dans l'erreur doivent faire l'objet d'un traitement beaucoup plus complexe.

Sur quoi porte leur erreur ? Pour mieux comprendre le passage, nous proposons d'en revenir aux extraits 83 et 81. Dans l'extrait 83, nous avons étudié la notion de « mode selon la même distance » (τὸν [ἀ]π[ὸ] τοῦ αὐτοῦ δ[ια]στήματος τρόπον), dont F. Masi, nous l'avons vu, fait remarquer qu'il faut le mettre en regard, dans le présent extrait, d'un « certain mode distinctif, non pas comme dans le cas d'une distance autre » (τ[ι]να [ἐ]τερότη[τα τῶν ἀ]τόμων κατὰ τινα τρ[ό]πον [δι]αληπτ[ικόν], οὐ τὸν [ὡς] ἀ[φ'ἑτέρο]υ δ[ι]αστήματος).⁵⁷² Nous avons soutenu ⁵⁷³ que l'identité de distance concernait le passage des atomes comprimés et des réalités qui ont été engendrées, elles-mêmes comprimées, depuis la constitution première des atomes comprimés jusqu'aux réalités engendrées de la constitution accrue : en d'autres termes, cette distance, qui sépare les atomes depuis la constitution originaire, est préservée dans la constitution accrue : telle est « la nature » des atomes comme des *apogegennèmena* (extraits 83, l. 4-5 ; 84, l. 4, 11-12 et 16) car la *phusis* l'exige, faute de quoi, si les flux des atomes et des simulacres étaient perturbés, plus aucun agrégat ne serait possible, et quant à nos sens, ils ne pourraient pas percevoir la réalité. Si les atomes sont considérés sous l'angle de leur mouvement, cette distance préservée est « en même temps » celles des « réalités engendrées » ; elle reste « la même », de sorte que si « un certain mode distinctif », produit « une certaine altérité », Épicure précise que celle-ci ne peut pas être attribuée à une « distance autre » : le « même mode » qui présidait à la « cause nécessaire » doit être préservé dans le passage de la constitution première à la constitution accrue et dans le rapport entre *apogegennèmena* et atomes. S'il ne l'est pas, c'est du fait de ce « certain mode distinctif », qui n'est cependant pas fondé sur « une distance autre ⁵⁷⁴ » atomique. Quel que soit le sens que la critique a donné à ce mode distinctif, il a été analysé comme une différenciation positive. Or la *Lettre à Hérodote* (§ 50- 51) a exposé une analyse de l'erreur qui attribuait, successivement, soit la vérité, soit l'erreur – ou plutôt « le fait de s'être trompé » – à un

⁵⁷² F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 181.

⁵⁷³ Voir *supra*, p. 337-338.

⁵⁷⁴ Comme le fait remarquer Laursen (« Epicurus, *On Nature* XXV (Long-Sedley 20B, C and j) », op. cit. p. 12-13), l'ἑτερότης « implies two and only two things differentiated » : une « distance autre » n'est pas la même chose qu'une « autre distance ». En l'occurrence, nous pensons que cette alternative se situe entre nécessaire et non nécessaire.

mouvement doté de distinction (διάληψις) liée à la *phantastikè epibolè*⁵⁷⁵, et il nous semble que c'est ici une valeur négative. Certes, aucune nécessité ne préside à la préservation des distances dans le passage de la constitution première à la constitution accrue, mais l'extrait 81 précisait alors que « les atomes en même temps que la réalité engendrée [τοῦ ἀ]πογε[γεν]νημένου) elle-même [produisent] ce qui s'oppose (ἀ]ντίξουν) dans certains cas à ce qui a engendré » [τοῖς ἀπ[ογ]εγνήσασιν]); la nature, dans son auto-apprentissage (*Lettre à Hérodote*, § 75), corrige rétrospectivement les mauvais départs ; ce qui n'était pas nécessaire au début le devient. Le fait d'« admonest[er] beaucoup d'hommes (πολλοῖς ἅμα τῶν ἀνθρώπων...νουθε[τοῦν]τες), ce qui va à l'encontre de (ὄ...ὑπεναντίον ἔστιν) la cause nécessaire selon le même mode », nous rappelle que l'opposition (ἀ]ντίξουν, extrait 81) des ἀπογεγεννημένα aux ἀπογεννηθέντα qui ne réalisaient pas la cause nécessaire aux fins naturelles répondait elle-même à la mauvaise orientation prise par « ce qui a engendré ». Les hommes incriminés ont donc voulu suivre l'orientation déviante, et l'admonestation qui les vise consiste à s'opposer à la confusion induite : celle-ci cherche à faire passer pour une cause nécessaire la cause introduite par « les réalités qui ont été engendrées » (*apogennèthenta*). Nous comprenons « ce qui va à l'encontre de la cause nécessaire selon le même mode » au sens de « ce qui va à l'encontre des explications selon lesquelles la cause des *apogegenèmena* est la même que la cause nécessaire des atomes, issue de l'enveloppe » (voir l'extrait précédent). Il faut attribuer l'erreur de ces hommes au fait d'avoir perdu de vue les nécessités naturelles et d'avoir suivi un mode « distinctif », et non pas à une différence de distance des atomes, inconcevable et simplement évoquée par hypothèse à l'aide de l'adverbe ὥς : οὐ τὸν [ὥς] ἀ[φ'ἐτέ]ρο[υ] δ[ι]αστ[ήματος].

Cela posé, la suite du raisonnement est plus facile à interpréter : « ce qui a été engendré », en tant qu'objet de l'appréhension de ces gens dans l'erreur, se coupe des lois de la nature du fait d'être issu d'un « mode distinctif » et acquiert une apparente autonomie qui le fait agir comme « cause » des engendremens antérieurs, recréant ainsi une « totalité » avec ceux-ci comme s'il en était l'origine. Les hommes qui, dans leur appréhension du réel, leur remontée du mouvement atomique, se sont trompés de mode en adoptant ce mode distinctif, prennent ces anomalies pour la nature et « se plongent eux-mêmes dans l'agitation ». Épicure

⁵⁷⁵ Le sens du passage, corrigé par Gassendi, n'est pas clair, et l'objet du présent travail n'est pas d'en discuter ; quoi qu'il en soit de la leçon à retenir, le même mot διάληψις est associé soit à l'erreur, soit à la vérité, et c'est ce qui nous intéresse ici. Dans *Hdt* 50-51, l'erreur est identifiée rétrospectivement comme le fait de s'être trompé.

semble alors distinguer deux groupes : l'un mérite d'être fortement combattu et blâmé, l'autre moins. Une lacune de moins de trois lignes du texte⁵⁷⁶ nous empêche de savoir exactement en quoi consiste ce deuxième groupe ; mais, puisque le philosophe rejette l'idée d'en rester à leur reprocher « la cause qui provient d'eux », fruit sans doute de leur « mode distinctif » erroné, et souligne qu'ils sont malgré tout les auteurs « des meilleures œuvres et pensées », il exclut de les combattre en constatant qu'ils se « combattent eux-mêmes »⁵⁷⁷. La suite du passage est nettement plus dégradée ; en usant d'un terme curieusement violent, Épicure dit que « nous haïssons la cause qui provient d'eux » et coordonne par « ou du moins » (ἢ...γῆ) ce premier verbe, au participe en grec, au fait que « nous ne [les] admonestons pas... tout ce qui... » (οὐ νοουθετοῦντες... ὅσα) : s'il nous manque l'articulation entre la relative et ce qui précède, nous pouvons du moins supposer que le philosophe considère qu'il est vain de vouloir leur reprocher d'ignorer « la cause nécessaire selon le même mode », évoquée au début de l'extrait, qui s'oppose à la cause distinctive qu'ils ont suivie. La fin du *PHerc.* 1191. 7. 1. 6 = -18 sup. nous en dit un peu plus : après une lacune d'une demi-ligne, la phrase s'enchaîne avec une subordonnée de condition : « si la communauté (τὸ κοινόν) d'origine ne se trouve plus en eux et... pour un temps bref par suite des mêmes causes... » : si la fin de cette phrase résiste à toute interprétation, la notion de « communauté » nous ramène sur un terrain déjà balisé : elle renvoie à l'accord entre les hommes, fondé sur une expérience commune et fixé, à travers les mots employés, par la prolepse.⁵⁷⁸ Ayant manqué l'appréhension correcte des réalités premières du fait d'avoir suivi leur « mode distinctif », ces adversaires ne parlent plus le même langage que « nous » – les épicuriens, mais aussi la communauté des hommes se fondant sur la prolepse, κοινὴ νόησις –, ce qui donne à penser que toute argumentation pour les convaincre s'avère inutile.

Avec l'extrait 86 apparaît un second type d'individus ; au contraire des hommes précédents, dont l'intégrité mentale n'était pas en cause, mais seule l'erreur de jugement, ceux-ci sont dans une situation sans issue, car c'est en eux-mêmes qu'une « fixation » ou

⁵⁷⁶ *PHerc.* 1056. 5. 3, l. 16-18 de l'édition Laursen, « The later parts... », *op. cit.* p. 22.

⁵⁷⁷ Les éditeurs sont parfois embarrassés pour traduire ἑαυτοῖς employé sans verbe : la traduction Brunschwig-Monet-Sedley dans l'édition des *Épicuriens* dirigée par D. Delattre et J. Pigeaud donne « c'est nous-mêmes que nous combattons », supposant sans doute une licence grammaticale liée à l'ellipse du verbe, tandis que S. Laursen propose « but they [fight] themselves » et F. Masi « ma [sono loro che si oppongono] a se stessi ». Il nous semble plus logique, en effet, à la fois de respecter la règle grammaticale et de concevoir l'idée d'une auto-contradiction, telle qu'elle sera exposée quelques fragments plus loin.

⁵⁷⁸ Cf. *supra* extrait 66, p. 298, et son commentaire, p. 308.

plutôt « coagulation », sur laquelle le texte ne nous donne pas de précision⁵⁷⁹, a déjà eu lieu « depuis la même nature mal agrégée » (ἀ[πὸ τῆς φύσεως τῆς αὐτῆς κακῆθρ[οισμέ]νης). Il s'agit de leur nature. Dès lors, toute velléité, non seulement de combattre le point de vue de ces gens-là, mais même de « les exhorter ou de les inciter aux actes les plus opportuns » est vaine. D'autre part, le début de l'extrait précise que ces hommes « n'ont pas le manque de tension » (selon la traduction de Laursen pour τῆν ἀτου[ί]αν) : peut-être faut-il rapprocher ce mot, dont c'est le seul emploi attesté chez Épicure, de διατείνειν, *Lettre à Hérodote*, § 52 : la « sympathie réciproque » des particules perçues par l'ouïe, ainsi que « l'unité » de l'émission sonore, est préservée par leur « flux » en « s'étendant (διατείνουσαν) jusqu'à la source de l'émission ». Le cas qui nous occupe est similaire : la continuité du flux des *apogegenèmena* au sein de la constitution est préservée – ce n'est pas elle, ni le διάστημα entre les éléments – qui est en cause, mais la qualité de l'agrégat lui-même⁵⁸⁰.

L'extrait 87, dont nous ne savons pas combien de lettres le séparent du précédent, présente un nouveau changement, plus radical : on n'y parle plus des hommes, au pluriel, mais de « cet homme-là », au singulier ; on ne se contente plus de blâmer sans pouvoir aller plus loin, mais on envisage la possibilité d'accuser, et dans ce cas on se réserve le droit d'admonester. D'une façon dont nous essaierons de montrer qu'elle est corrélative à ces changements, l'extrait suivant réintroduit la notion d'âme, absente depuis les premiers fragments. Il semble bien que ce soit ici que nous entrons vraiment dans le domaine de la responsabilité individuelle et de l'approche étiologique de l'âme.

Épicure commence par évoquer une causalité commune à « cet homme-là » et à sa « nature », ces deux noms renvoyant « à la même chose ». Nous avons déjà vu une semblable

⁵⁷⁹ Selon Laursen (« The later parts... », *op. cit.* p. 62) il s'agit de la σύστασις, mais la notion de fixation suggère peut-être davantage un élément fixé dans un ensemble, et dans ce cas la σύστασις est mieux pressentie pour être l'ensemble que l'élément. D. Delattre suggère « coagulation » : voir note suivante.

⁵⁸⁰ F. Masi (« La nozione epicurea di ἀπογεγεννημένα », *op. cit.* p. 40) exclut toute analyse négative du mot dans une perspective stoïcienne ; elle propose quant à elle la notion de « malléabilité », « una condizione indispensabile per la riuscita di qualsiasi intervento inteso al perfezionamento psicologico ed etico che si oppone allo stato di compatezza descritto dal verbo πήγνυμι ». Voir aussi F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, *op. cit.* p. 210. Cette analyse est assez séduisante, et pourrait aussi être prolongée par le commentaire d'un autre mot dont la présence exceptionnelle surprend chez Épicure, celui de πλαδαρότης (« spongiosité ») à la fin du livre ([34.32.]), que F. Masi (*ibid.*, p. 40 et 48) traduit par « fluidità », dont elle fait une caractéristique de la façon dont l'âme se répand dans le corps. Mais nous préférons en rester à un rapprochement avec la notion de διάστημα. Selon F. Masi, quand l'*apogegenèmenon* a perdu sa malléabilité, il n'est plus susceptible d'un changement de caractère. Selon nous, cette conception accorde trop de place à une dimension physique mécaniste de l'action morale sur le développement psychique. Selon nous, la coagulation des flux atomiques de l'agrégat empêche toute évolution, symbolisée par la métaphore médicale de la « spongiosité » d'un corps en croissance.

assimilation dans l'extrait 85, entre « la réalité qui a été engendrée » (à l'aoriste) et les « natures premières », auxquelles cette réalité impose « la cause issue d'elle-même ». Dans l'extrait 84, les hommes étaient extérieurs à cette rétroaction de l'*apogennèthen* sur les natures premières, et l'on s'interrogeait sur leur mauvaise interprétation et sur les conséquences que nous devons en tirer ; désormais, c'est « cet homme-là » lui-même qui rétroagit sur sa propre nature et ne fait qu'un avec elle : quand nous considérons l'un comme responsable, nous incriminons l'autre. Dès lors comment pourra-t-on distinguer les cas où l'unité en question est authentique, l'*apogennèmenon* prolongeant le *telos* de la *phusis*, et le cas présent où elle est illusoire quand l'*apogennèmenon* réagit sur la *phusis*, cette unité n'existant alors que selon une certaine « façon de parler » ([διαλ]εκ[τον]) ? La réponse à cette question sera facilitée par la clarification préalable de la fin de l'extrait 87, qui paraît pourtant suivre une autre piste.

Une phrase très incomplète termine en effet cet extrait, où sont évoqués « la constitution première dans la chair », les « éléments du...qui donnent sa consistance » à cette constitution, ainsi que la formation d'une agrégation. Coordinée par δέ à la précédente, elle entre en opposition avec celle-ci, d'autant qu'elles mettent en vis-à-vis deux circonstances temporelles : « chaque fois que nous...cette façon de parler » / « [mais] il y a des cas où... », comme l'énoncé d'un cas particulier suivant celui d'une généralité. Leur opposition donne à penser qu'ici la responsabilité de la nature première est seule en cause, comme dans l'extrait précédent, où c'était « la nature » qui était « mal agrégée » : on retrouve la référence à l'agrégat. Mais on lit aussi que les éléments constitutifs sont désormais considérés « selon la chair » – un mot dont c'est la seule occurrence dans nos fragments –. Nous proposons de mettre en rapport cette allusion à la « chair » avec l'introduction des notions d'« homme », au singulier (τοῦτον, extrait 87, αὐτόζ, extrait 88)), et d'« âme » (extrait 88). En effet, la chair, réceptacle du plaisir et de la douleur dans ses limites (*Maximes* XVIII-XX), est le lieu d'individuation du processus physique, tout comme, nous le verrons, la notion d'âme est étroitement liée à la responsabilité personnelle. Peut-être la mise en rapport de tout l'extrait avec le début du suivant, distant de 28 lettres, soit moins de deux lignes, selon Laursen, peut-elle nous éclairer : nous venons de voir que l'homme que nous accusons est assimilé à sa « nature », φύσις ; or, l'extrait suivant commence par un génitif absolu dont il nous manque le sujet au féminin, et où le mot φύσεως, sans article, a, selon nous, fonction d'attribut⁵⁸¹.

⁵⁸¹ Cette analyse n'est pas retenue par les éditeurs, qui donnent à φύσεως la fonction de sujet du génitif absolu. Notons pourtant que, quand il désigne la nature en fonction de sujet dans une tournure personnelle, le philosophe emploie toujours l'article.

Nous pensons qu'il faut faire de la « constitution », *συστάσεως*, le sujet de la tournure. Nous obtenons alors cette fin de phrase : « [la constitution] étant qualifiée (*κατηγορουμένης*) de nature et non pas nommée (*προσαγορευμένης*) selon cela (*κατ'αυτό*) ou aussi en tant que celui-ci (*ἢ καὶ αὐτός*)⁵⁸². » Une fois écarté, sur le plan individuel, le vice de nature « selon la chair », on peut aborder la méthode qui, derrière le fait de « nommer » « selon cela » ou « en tant que celui-ci (=cet homme) », permettra de distinguer dans ce qui est « qualifié de nature » l'unité authentique de la constitution première et de la réalité engendrée, de leur unité inauthentique ; de cette distinction découleront le degré de responsabilité et la possibilité de corriger cette nature. Nous verrons que cette méthode consiste à séparer arbitrairement, par la pensée, l'*apogegenmenon* de la constitution première pour décomposer les étapes qui conduisent à la formation d'une âme responsable, puis à considérer de nouveau l'unité des deux éléments et en tirer des conclusions. La démonstration est très délicate, et nous proposons de partir d'un certain nombre d'observations pour construire dans le détail la démarche qui vient d'être résumée. Rappelons d'abord la traduction de l'extrait 88, en raison de sa longueur, de sa complexité et de son importance.

« [la constitution] étant qualifiée de « nature » et non pas nommée selon cela ou aussi en tant que « celui-ci », soit que d'un côté, par la pensée, on sépare de force la constitution première de la réalité engendrée, parce qu'on suppose que ce n'est pas par nécessité qu'une telle réalité est en cours d'engendrement jusqu'à tels développements, mais, d'une part, parce qu'un tel engendrement est en cours par nécessité à partir de telles [sources] jusqu'à la naissance d'une âme, ou aussi d'une âme ayant <atteint> tel degré de disposition et de mouvement, d'autre part parce qu'un tel engendrement est en cours non pas par nécessité jusqu'à [la naissance de] telle ou telle âme, pas non plus parce qu'un tel engendrement est en cours selon une nécessité, lorsque du moins il a avancé en âge, mais par lui-même parce qu'il en a la capacité, et par la cause qui vient de lui-même [...] ; soit que, de l'autre côté, par la pensée, on [ne les]sépare pas de force... »

La densité du texte et sa précision, au prix de sa lourdeur, retiennent notre attention. Le participe passif du verbe « engendrer » revient quatre fois, la première au parfait, les quatre autres au présent. On note en outre l'abondance et la répétition des démonstratifs exprimant la qualité, traduits par « tel »⁵⁸³, et enfin la référence à la « nécessité », d'abord rejetée sous

⁵⁸² Le masculin *αὐτός*, à la suite du neutre, s'explique aisément dans le contexte. Mais le nominatif demeure un mystère que Laursen ne s'explique pas, ironisant sur la solution de facilité choisie par les apographeurs : la substitution du féminin *αὐτή* (« The later parts... », *op. cit.* p. 63). Nous y lisons un attribut en anacoluthie.

⁵⁸³ *Τοιόσδε, τοιοῦτος*. A la ligne 9, le manuscrit 1056 donne *τοσαυτηνί* alors que les deux autres proposent *τοιαυτηνί*. Nous adoptons le choix de Laursen (« The later parts... », *op. cit.* p. 63) : « *since in the following lines the the words τοιαυδί...ἢ τοιαυδί are contrasted with this word, τοσαυτηνί must be the right reading*

une forme (« ce n'est pas par nécessité que... »), puis concédée partiellement (« mais d'une part, ...par nécessité ... ») pour être enfin rejetée doublement sous une forme individualisée (« d'autre part, ...non pas par nécessité..., pas non plus...selon une nécessité »).⁵⁸⁴ Les trois articulations portent sur les trois premiers génitifs absolus du participe présent $\tau\omicron\upsilon\hat{\upsilon}$ ἀπογεννωμένου, « une telle réalité en cours de réalisation » et les deux dernières associent ces génitifs absolus à la question de l'âme, dont on lit encore une troisième occurrence ; un autre élément vient s'articuler de façon répétée avec les génitifs absolus et la notion de nécessité : un complément de temps introduit par μέχρι (« jusqu'à »), et dont le contenu se précise graduellement. Notons enfin que ces constituants se combinent à chaque étape dans un ordre très particulier, différent d'une étape à l'autre, sur lequel il conviendra aussi de s'interroger. Ces caractéristiques d'un raisonnement très rigoureux mais opaque ressortent mieux si l'on se situe à une plus grande échelle, en prenant en compte une articulation majeure qui met en rapport cet extrait avec l'extrait suivant. En effet, la démonstration dont nous venons d'évoquer l'ossature logique s'intègre dans une première partie, portant sur l'éventualité que la pensée sépare de force, artificiellement, l'*apogegenmenon* (au parfait) de la constitution première, et cette première partie est opposée, à la fin du premier extrait, à l'éventualité selon laquelle cette séparation artificielle n'est pas opérée. Or l'on constate que la première éventualité est développée à propos de la « réalité en cours d'engendrement » (que nous proposons de rendre un peu plus élégamment par « engendrement en cours »), au présent, tandis que la seconde revient sur l'engendrement réalisé, au parfait. La séparation opérée de force par l'esprit entre la réalité engendrée et la

(as Jeffrey Purinton has made clear to me) ». Mais à vrai dire cet argument ne nous convainc pas complètement. L'enjeu ne nous paraît pas essentiel.

⁵⁸⁴ Nous ne suivons pas la traduction de S. Laursen : si elle oppose le parfait « *the product* » au présent « *thing being produced* », elle ne donne pas à μή la valeur hypothétique (« on suppose que... »),. G. Arrighetti – qui ne tient pas compte, à notre avis, de la valeur de μή, par opposition à οὐ, propose : « *non è per necessità che si è determinato esso moto fino a quel certo punto* » (1973, p. 341). À la ligne 8 de notre extrait (cf. *supra*, p. 351), S. Laursen rattache l'article τού à τοιοῦδε ἀπογεννωμένου (l. 11), ce qui l'amène à faire de « *such a thing being produced* » le groupe introduit par μέχρι, alors que, comme Arrighetti, nous faisons de τού le déterminant qui substantive la proposition infinitive ψυχὴν γένεσθαι : « *fino al punto in cui lo permette il fatto che esiste l'anima* » (*Epicuro. Opere, op. cit.* p. 341-342). Le choix de Laursen n'est pas sans conséquence : cela l'amène à ne plus tenir compte des différentes places de la notion de « nécessité » par rapport à « jusqu'à » : or il nous semble essentiel de distinguer une nécessité qui s'impose jusqu'à la réalisation d'un événement d'une nécessité qui se produit après cet événement. F. Masi (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 87) suit le choix de Laursen, avec les mêmes conséquences. A.Németh (*Epicurus on the Self, op. cit.* p. 90) fait le même choix ; en outre, il rejette la correction ἀπογε<<γε>>ννωμένου (l. 5), proposée par Gomperz, et opte pour une autre correction, ἀπογεννωμένου, effaçant toute distinction temporelle avec les autres emplois du verbe. Cette correction est, certes, concevable ; si nous ne la suivons pas, c'est que la forme de parfait est la forme dominante jusqu'à ce passage, et que les emplois du présent dans les formes suivantes s'en distinguent nettement du fait qu'avec la tournure « jusqu'à ce que... » le philosophe introduit la notion d'un processus non achevé mais en cours de réalisation.

constitution première, dans la première partie, apparaît comme une démarche analytique, tandis que l'unité de la constitution première et de la réalité engendrée, considérée dans un second temps, en est la synthèse sensible, telle qu'elle se présente dans la vie de tous les jours. La même réalité est donc considérée selon deux approches différentes mais complémentaires.

Commençons donc par l'analyse. Épicure rejette d'abord, à l'aide de la négation μή, l'hypothèse d'une nécessité, placée en début de proposition, qui agirait de façon externe sur le processus d'engendrement dont ne serait pris en compte que le point d'arrivée, considéré de façon très vague, comme le *telos*, fixé d'un point de vue externe, de ce qui n'aurait pas d'*archè* : μή ἐξ ἀνάγκης μέχρι τῶνδὲ τινῶν τοιοῦδε ἀπογεννωμένου (« parce qu'on suppose que ce n'est pas par nécessité qu'une telle réalité est en cours d'engendrement jusqu'à tels développements ») ; ce serait en quelque sorte une nécessité de nécessité, transcendante à la matière.

Il lui oppose dans un premier temps l'idée d'un engendrement qui tirerait sa nécessité de l'intérieur même d'un processus situé entre un point de départ et un point d'arrivée bien déterminés : ἀλ- | λὰ μέχρι μὲν τοῦ ψυχὴν γενέσ- | θαι ἢ καὶ τοσαυτηνὴν διαθέσιν | καὶ κίνησιν ἔχουσιν ψυχὴν ἐ- | ξ ἀνάγκης [τοιού]δε ἀπογεν[νω- | μένου ἐκ [τῶν το]ιουτ[ωνί] (« mais, d'une part, parce qu'un tel engendrement est en cours par nécessité à partir de telles [sources] jusqu'à la naissance d'une âme, ou aussi d'une âme ayant <atteint> tel degré de disposition et de mouvement ») ; on constate en effet le déplacement de la notion de nécessité dans cette proposition à l'intérieur du génitif absolu. Le développement atteint est désormais défini comme étant une âme, elle-même à son tour déterminée par son degré, sur le plan quantitatif (ἢ καὶ τοσαυτηνὴν), de dispositions et de mouvements, tandis que le point de départ, dans la constitution première, est, lui, défini sur le plan qualitatif : ἐκ [τῶν το]ιουτ[ωνί] : la nécessité interne a bien conduit à un résultat qualitatif : l'âme, mais celle-ci reste quantitativement indéterminée : la nécessité interne n'est pas définie par une finalité absolue.

Dans un troisième temps, cette nécessité interne est à son tour rejetée de l'engendrement en cours dès lors que le point atteint est « telle ou telle âme », c'est-à-dire une âme individualisée : μέχρι | δὲ τ[ο]ῦ τοιαν[δὲ] ψυχὴν [ἢ τοι]αν- | δὲ ο]ὔκ ἐξ [ἀνάγκ]ης τοιοῦ[δ]ε ἀ- | πογ]ε[ν]νωμ[ένου] (« d'autre part parce qu'un tel engendrement est en cours non pas par nécessité jusqu'à [la naissance de] telle ou telle âme »). On en déduit que le stade antérieur pourrait décrire un état encore instinctif où le

vivant ne conçoit pas individuellement sa responsabilité causale. Le troisième temps, non nécessaire, est également décrit sous un autre angle : celui de la maturation de l'âme chez le sujet qui a grandi et a acquis la capacité à assumer une responsabilité. Ce deuxième angle de vue rejoint le premier : c'est le passage progressif dans le développement de l'individu de l'animalité à la personnalité : ἢ οὐκ ἐπειδ[ὸν πρ]οβῆι γε τ[ῆ]ι ἡλικία]ι | το[ιοῦδε] ἀ- | πογεννωμένου κα]τ[']ἀνάγκην | ἀλλ'ἐξ ἑαυτοῦ δυνα[μέ]νου | καὶ τ[ῆ]ς] ἐξ ἑαυ- | τοῦ αἰτ]ίας (« pas non plus parce qu'un tel engendrement est en cours selon une nécessité, lorsque du moins il a avancé en âge, mais par lui-même parce qu'il en a la capacité, et par la cause qui vient de lui-même »). Dans ce dernier cas, le rejet du déterminisme se lit aussi dans le fait que le philosophe n'emploie plus la locution ἐξ ἀνάγκης (« par nécessité »), même pour exclure cette nécessité, mais la locution κατ'ἀνάγκην, « selon la nécessité », et fait passer la préposition ἐξ dans l'expression réfléchie ἐξ ἑαυτοῦ : « de lui-même ». Si l'individu agit non plus « par nécessité », mais « selon la nécessité », celle-ci n'est plus qu'un guide pour l'action, que l'on n'est pas obligé de suivre ; en tout état de cause, « du moins » lorsqu'on est assez « avancé en âge », ce guide même semble superflu. La responsabilité causale semble donc résulter de l'ultime saut qualitatif dans le développement de notre constitution hors du règne de la nécessité jusqu'à l'engendrement de l'âme, faisant intervenir conjointement sa dimension temporelle et sa dimension individuelle. Pour concevoir cela, l'analyse à laquelle se livre notre pensée, distinguant la réalité engendrée de la constitution première, a besoin de considérer cet engendrement dans son présent, comme engendrement en cours.

Les nécessités posées par la pensée ne peuvent donc pas être des nécessités premières, antérieures à l'être, car, comme Épicure l'expose au paragraphe 75 de la *Lettre à Hérodote*, « la nature a reçu des choses elles-mêmes (ὕπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων) des leçons et des contraintes (ἀναγκασθῆναι) diverses et variées ». Les atomes dans leur pluralité et leur mouvement au sein d'agrégats sont par eux-mêmes et pour eux-mêmes des nécessités sous forme de contraintes, celles qu'ils exercent les uns sur les autres du seul fait de leur existence. Il n'y a pas de nécessité de nécessité, pas de nécessité transcendante, comme le rappelle la Sentence vaticane 9 : « la nécessité est un mal, mais il n'y a pas de nécessité de vivre avec la nécessité. »⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ Cf *supra*, première partie, p. 146.

Le fait que le participe substantivé désignant cette « réalité en cours d'engendrement » soit au présent est sans doute à mettre en rapport avec cette absence de nécessité : *ἡ ἀπογεννώμενον* en cours d'engendrement n'est donc pas accompli et par conséquent ne détermine pas l'âme de façon définitive. Tout relève du possible dans l'action causale de *ἡ ἀπογεννώμενον* sur l'âme. Peut-être est-ce ici que se comprend le mieux le nœud de la question : tout le cheminement d'Épicure depuis le passage où il a exposé la théorie de la réalité engendrée repose sur le fait qu'il ne raisonne pas sur les causes, comme Platon ou Aristote, à partir d'une opération de l'esprit située hors du temps, mais, sur le plan pratique, sur la base de sa propre réalité temporelle présente de sujet, réfléchissant sur d'autres réalités temporelles : à partir de ce présent, il a d'abord pris appui sur le *pathos* de l'âme pour exposer la réalité engendrée comme premier objet de son expérience, première appréhension des réalités en mouvement, déjà engendrées, déjà constituées comme êtres de la nature, puis est revenu sur la question de l'âme, préalablement posée sur le plan « pathologique » au début de la démarche, pour l'appréhender elle-même à son tour, sur le plan « étiologique », comme réalité engendrée parmi les autres réalités engendrées, et faire de ses mouvements et dispositions le produit non nécessaire, mais strictement possible, de l'activité présente de la réalité en cours d'engendrement. On ne peut jamais raisonner autrement, du point de vue matérialiste, qu'à partir du présent de notre réalité pratique, et considérer de ce point de vue rétrospectivement ce qui est déjà réalisé comme orienté vers un *telos*, qui fait que ce qui existe est un accomplissement plus ou moins réussi, et ce qui est en cours de réalisation comme un possible. Avant d'aborder la seconde phase du raisonnement, la phase synthétique, ouvrons une parenthèse pour récapituler une nouvelle fois tout ce que ce passage vient de nous apprendre sur les réalités engendrées.

Suffisamment d'éléments viennent d'être apportés pour justifier que nous dressions un second bilan de notre analyse des « réalités engendrées ».

On peut d'abord observer qu'Épicure réintroduit la question de l'âme à la fin du livre parce que le problème de la responsabilité ne peut pas être considéré comme l'affaire des seuls *apogegennèmena*. En d'autres termes, les *apogegennèmena* ne sont pas en soi l'âme, ni des propriétés de l'âme, mais au contraire c'est un certain degré de développement de ceux-là qui déterminent celle-ci. On pourrait dire que c'est plutôt l'âme qui est une propriété des *apogegennèmena*, à partir d'un certain degré de spécification et d'individualisation. En cela, nous ne suivons pas du tout D. Sedley, T. O'Keefe et F. Masi, qui considèrent les

apogegenèmena comme des états mentaux, mais nous nous rapprocherions davantage de J. Purinton ou de J. Annas.

D'autre part, les approches que nous avons consultées font toutes du matérialisme d'Épicure un simple atomisme mécaniste et se heurtent, à un moment ou à un autre, à l'aporie qui consiste à vouloir concilier ce mécanisme avec la responsabilité des actes individuels ; elles veulent contourner cette aporie de différentes façons, en introduisant les notions d'anti-déterminisme, d'anti-réductionnisme, de compatibilisme ; or ces notions ne suffisent pas et, à un moment donné, aboutissent soit à une thèse ouvertement anti-matérialiste comme l'émergentisme de D. Sedley, soit à des combinaisons diverses entre le recours à la rationalité des actes, le saut qualitatif qu'induit le passage du stade atomique au stade développé, et le mobile éthique de la recherche du bien⁵⁸⁶, autant de solutions qui en définitive remettent en cause également la dimension authentiquement matérialiste de la philosophie d'Épicure en donnant à notre âme une activité non pas matérielle mais intellectuelle et morale. Notre démarche a été autre :

- 1) Ce qui a attiré notre attention a été le précieux travail de F. Masi sur l'aspect essentiel du jeu sur les temps du participe passif de ἀπογεννώω, en rapport avec la nature foncièrement mouvante des « réalités qui ont été engendrées », des « réalités en cours d'engendrement » et des « réalités engendrées. »
- 2) Chemin faisant, il s'agissait de garder à l'esprit que, suivant le *tropos pathologikos*, nous avons une prolepse de ce qui est, nous permettant, à partir de notre propre réalité présente, notre être pratique, de distinguer par διάληψις différents aspects

⁵⁸⁶ Voir, par exemple, J. Annas, « Epicurus on agency », *op. cit.* p. 66-67 : « *Since we develop via the making of particular choices, what enables us to do this must be our rational soul [...] Agency, after all, is simply performing actions for reasons.[...] On the one hand, we are constrained by our atomic natures. These predispose us in some ways, so that our general tendencies are already laid down to some extent by our constitution. However, because we are rational, we are agents* » ; S. Bobzien, « Did Epicurus discover the free-will problem ? », *op. cit.* p. 325 : « *We become the cause of the changes of our mental dispositions, if we receive the right moral education, and use our intellect to assimilate this education* » ; O'Keefe, 2002, p. 159 : « *A reductionist can accept that wholes have properties that their parts do not. People can cry, while atoms cannot* » et la métaphore illustrent les propriétés structurales : « *A car engine can work only when the pieces are arranged properly* » ; F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, *op. cit.* p. 209, voit dans le « *prodotto* » tel que l'expose ce passage « *un potere causale di autodeterminazione, che non è, a sua volta, determinato da altri fattori causali e che è in grado di rompere le catene deterministiche delle cause [...] Secondo noi, Epicuro è giunto a delineare una teoria della mente, in base alla quale la διάνοια, giunta ad un certo punto della sua evoluzione e sviluppate certe proprietà (quali le capacità di formare credenze, di giudicare in base dei criteri di verità e di deliberare), acquisisce un potere causale autonomo [...].* » Mais elle ne situe pas précisément à quel stade du développement, et pour quelle raison, se produit ce passage à l'autodétermination. A plusieurs reprises, nous l'avons vu, elle invoque les fins éthiques comme marques de l'activité de l'âme.

d'une seule et même réalité en mouvement, en l'occurrence les différentes dimensions temporelles des *apogegenèmena*.

- 3) Au vu du principe épicurien clairement établi qui veut qu'il n'y ait pas de « nécessité de nécessité », mais que la nature reçoive des leçons des choses elles-mêmes, cette contrainte étant sa seule nécessité, tout se joue dans le passage du passé au présent et du présent au futur : la nature s'essayant, le résultat du passé est en général une consécration, un essai réussi devenu un *telos* issu de l'*archè* et constitue notre *apogegenèmenon* ; mais quand la réalité est « en cours d'engendrement », on passe du nécessaire au possible, aux différentes formes de choix et de qualifications que nous avons rencontrées (καὶ τῶνδε καὶ τῶνδε : extrait 93, τῶνδὶ τινῶν, τοσαυτηνί, τοιουδέ, τοιουτωνί, τοιανδί ἢ τοιανδί : extrait 97).
- 4) Enfin, ce n'est pas en faisant intervenir un mobile extérieur, raison ou finalité éthique, mais dans la recherche « interne », *via* le souvenir de l'*archè* et la mise en commun, *via* la *dianoia*, de nos prolepses de ce qui nous est utile et qui nous procure du plaisir, c'es-à-dire en suivant le critère de nos *pathè*, que nous choisissons, parmi ces possibles, ceux qui sont conformes au *telos* de notre nature.

Dans ces conditions, le passage à l'âme – le retour sur le *pathos* initial que nous en avons conçu – représente un saut qualitatif des *apogegenèmena* en général, y compris les animaux, à l'homme responsable de ses actes. La seule façon de qualifier l'âme, de fixer le « moment » du saut qualitatif qui la constitue, est de le faire à travers ses actes, c'est-à-dire précisément à travers les choix non nécessaires qu'elle devient capable d'accomplir dans le présent et qui la spécifient comme âme de tel ou tel homme, en s'appuyant sur tout l'acquis des nécessités-contraintes antérieures (μεχρὶ μὲν...lignes 8 à 12) et intérieures (μεχρὶ δέ...lignes 12 à 17). L'idée d'un saut qualitatif ressort bien de l'emploi de la préposition μεχρὶ et de la combinaison entre l'expression de la quantité (τοσαυτηνι) et celles de la qualité (τῶνδὶ τινῶν, τοιουδέ, τοιουτωνί, τοιανδί ἢ τοιανδί). Nous ajouterions, au-delà de ce que dit le texte, mais dans la continuité de notre étude de la *Lettre à Ménécée*, dans la partie précédente, que la recherche du plaisir chez l'homme ne relève pas, contrairement à ce qu'affirme Lucrèce, d'un instinct animal, mais que, en tant qu'elle fait l'objet d'une prolepse et d'une mise en commun, elle est « principe et fin » de la nature indestructible et bienheureuse que nous tendons à être collectivement pour autant que, sur le

plan pratique, la vie selon l'amitié nous fait concevoir cette prolepse. Et c'est cette question de la responsabilité de l'homme qui va désormais être concrètement abordée⁵⁸⁷.

Après cette parenthèse récapitulative, venons-en au deuxième volet du diptyque distingué plus haut, celui où la pensée ne sépare plus artificiellement la réalité engendrée de la constitution originelle : après avoir étudié leur rapport dans une perspective analytique considérant l'engendrement dans sa réalisation en cours, au présent, Épicure prend en compte le même rapport dans une perspective synthétique (extrait 89) : il n'a plus la nécessité de définir par la notion d'âme le développement atteint, car il ne distingue plus celle-ci de la constitution originelle dans l'ensemble de l'agrégat corporel que nous formons ; d'autre part, et pour la même raison, il n'a plus à distinguer l'engendrement en cours au présent dans cette unité, et le considère dans sa réalité d'*apogegennèmenon*, au parfait ; enfin, il n'a plus à régler son compte avec le déterminisme à travers la notion de « nécessité » dans le rapport de l'*apogegennèmenon* à la constitution première. Seul le premier, aboutissement du second, l'intéresse désormais.

Cela lui permet d'envisager concrètement, sur le terrain, le degré de responsabilité du sujet. On retrouve alors, au sein de l'unité de la *phusis*, les deux possibilités d'attitude opposées, selon que l'*apogegennèmenon* suit la constitution première ou s'oppose à elle, l'une méritant d'être excusée, l'autre devant être accusée. Nous les paraphrasons et explicitons dans les termes suivants :

1. [lignes 1 à 24] Que l'*apogegennèmenon*, doté désormais de sa propre causalité comme âme, aille dans le même sens que la tendance de sa constitution première, en étant incapable (μη̄ ἦν̄ δυνατόν) de réaliser autre chose ou de résister à une contrainte extérieure : dans ce cas il partage la cause de sa constitution originelle (nous ne l'en « dégageons pas »), ce qui a pour conséquence que « nous 'lavons' pareillement 'de tout reproche' » ([ὁμοίως καθαίρομεν])⁵⁸⁸ l'unité qu'ils forment. Ici, le philosophe semble ouvrir une parenthèse à propos du verbe

⁵⁸⁷ A un moment ou à un autre, d'une façon ou d'une autre, il faut bien qu'il y ait saut qualitatif. La notion que nous en proposons se recoupe partiellement avec celle de S. Bobzien, pour qui ce qui compte, c'est « ce que je suis au moment de ma volition » (« Did Epicurus discover the free-will problem ? », op. cit. p. 291) ; « *the possibility of influencing the development of one's soul dispositions is all-important, if what a person's soul is like at a certain time determines how the person sets out to act at that time* » (ibid., p. 324). L'auteur s'intéresse au fragment [34. 24] Arr. (= 88), où la notion d'âge intervient pour justifier une maturation morale de l'esprit, un âge de raison en quelque sorte. On peut ainsi à la fois fixer cette temporalité à partir de notre expérience pratique vivante, notre présent, et préciser que ce présent n'est concevable que pour l'être vivant doté d'une âme et ayant atteint un certain degré de maturité.

⁵⁸⁸ Nous empruntons à Graziano Arrighetti cette traduction de καθαίρω, dont le sens premier est celui de la purification, par « excuser » dans ce passage.

« laver de tout reproche » : « cela (τόδε) du moins, nous ne le réprimandons pas », peut-être parce que l'allusion à une *catharsis* rappelle de façon inadéquate soit la purification morale des âmes chez Platon, soit la purgation médicale de l'âme matérielle ; il ouvre alors une seconde parenthèse pour préciser que la fréquente vacuité de sens des termes employés par habitude (κατά τινος ἔθισμ[ο]ῦ[ς] ἄνευ νοῦ λέξεως) ne réclame pas systématiquement leur remplacement. Même si l'*apogegenmenon* s'est approprié les éléments de la constitution première et en partage la cause, il n'en est pas à l'origine car il est « dégagé de la cause nécessaire », étant lui-même un développement non nécessaire. C'est ainsi que nous expliquons qu'à quelques lignes de distance le philosophe affirme d'abord que « nous ne dégageons pas de la cause la réalité engendrée » (l. 13-14), puis que « ce qui est dégagé de la cause nécessaire selon la nature doit en être dégagé par la constitution originaire » : en mettant en évidence, dans un deuxième temps, la notion de « cause nécessaire selon la nature », celle qui provient de la constitution originaire, il rappelle que la causalité de l'*apogegenmenon*, quant à elle, n'est pas nécessaire. Même si, par conséquent, il se forme une unité après-coup – qui s'appelle l'âme – entre constitution première et *apogegenmenon*, cette unité ne peut pas faire que ce qui était nécessaire ne le soit plus, et l'on doit donc dégager l'âme de la responsabilité de cette nécessité, puisqu'elle « ne produi[t] pas la même cause que [la constitution originaire]. » Peut-être faut-il comprendre que les limites propres à chaque individu, sur le plan physique ou intellectuel, devant être imputées à une nécessité naturelle, ne sont pas plus reprochables à la constitution originelle, qui en est affectée, qu'à l'*apogegenmenon* qui en a hérité.

2. [l. 24 à 40] Mais si l'*apogegenmenon* trouve en lui-même assez de capacité (par opposition au μὴ δυνατόν du début du passage (l. 1 à 13), dont découlaient les limites dans lesquelles se déployait l'*apogegenmenon*, qui ne s'écartait en rien, ni « dans le moment présent », ni dans ses extensions, de la construction progressive, « peu à peu », de la constitution première) pour « tendre (βα]δίζη) vers ce qui ressemble (εἰς [τὸ ὄ]μ[ο]ι[ο]ν) à sa constitution originaire, quand elle est mauvaise (φάυλει [ο]ῦσ[ει]), nous l'accusons (κ[α]κίζομεν) parfois d'autant plus, mais plutôt sur le mode de l'admonestation ([ἐν νοουθε]ητικῶι μ[έ]ντο[ι] μ[ᾶ]λλο[ν] τρόπωι). » Cette seconde

possibilité, nettement opposée par δέ à la première, ainsi que par un espace dans le *PHerc.* 1056, est énoncée plus clairement que la première et se passerait presque de commentaire, s'il ne fallait s'interroger sur « ce qui ressemble à [la] constitution originaire » de l'*apogegenmènon*. Nous avons déjà rencontré, dans le cas précédent, la notion de « ressemblance » avec l'adverbe ὁμοίως⁵⁸⁹. Cette ressemblance était non voulue, subie en quelque sorte. Dans le cas présent, au contraire, l'*apogegenmènon* « tend vers » cette ressemblance, librement, sans doute parce qu'il en a la capacité, alors qu'il pourrait choisir une autre direction vers laquelle tendre. L'admonestation prend alors toute sa place : elle consiste à rappeler le but conforme à la nature reconnu par la communauté humaine, alors que dans le cas des « êtres vivants qui sont sauvages » les « réalités engendrées » et « la constitution » sont « embrassées semblablement » par notre raison : l'une ne tend pas vers l'autre, mais en est unilatéralement le produit, ce qui justifie que ces êtres qui ne suivent pas les lois que s'est fixées la communauté humaine doivent être excusés⁵⁹⁰. La notion de constitution « mauvaise » (φάυλη) rappelle la *Sentence vaticane* 46, où il est question des « habitudes mauvaises » (τὰς φάυλας συνηθείας) que « nous chassons radicalement » (ἐκδιώκομεν) comme des hommes méchants qui nous ont longtemps beaucoup nui » : la communauté humaine réalise son essence divine par l'exclusion radicale de ce qui lui nuit. La sentence nous semble donc donner tout son sens à l'admonestation dont parle l'extrait.

Une lacune de 196 lettres, soit une dizaine de lignes, précède l'extrait 90 :

« Depuis la toute première origine il existe des semences qui nous guident tour à tour, les unes vers ceci, les autres vers cela, les autres dans les deux directions à la fois, dans nos actions, nos pensées et nos dispositions, dans une plus ou moins grande mesure. De sorte qu'il dépend parfois simplement de nous que désormais notre réalité engendrée devienne telles ou telles choses, et que parfois c'est ce qui s'écoule nécessairement de l'enveloppe grâce aux pores qui dépend de nous ou de nos opinions. Et s'il [dépend / dépendait ?] de la nature⁵⁹¹...

⁵⁸⁹ Ainsi qu'avec [ἀν μὲν ὁμοίον ἦν], si Laursen a raison de restituer ces mots au début de l'extrait 98.

⁵⁹⁰ Hammerstaedt (« Atomismo e libertà... », op. cit. p. 153) pense que le cas des bêtes sauvages (« C.2. ») doit être rapproché de celui des *apogegenmèna* excusables (« A. ») que nous distinguons (cas n°1), et les réunit (« A. + C.2. ») ; il convient cependant de relever une différence : notre cas n°1 concerne l'âme humaine, et implique la dimension langagière (les « habitudes d'expression dénuées de sens »), ce qui la distingue des bêtes sauvages.

⁵⁹¹ Concernant ce dernier emploi de παρ'ἡμᾶς, même s'il reste fragmentaire, la plupart des éditeurs ont, curieusement, fait le choix de le traduire, en présence du mot φύσιν, différemment des trois autres occurrences d'un si court passage : « *secundo natura* » (G. Arrighetti, *Epicuro.Opere, op. cit.*), « *against nature* »

...
 ...[constitution ?]...depuis l'origine... »

Les analyses consultées tendent à comprendre le verbe εἰσ]ρ[έ]οντα comme traduisant l'écoulement des simulacres traversant les pores (διὰ τ[οὺς] π[όρο]υς) des agrégats, ou de notre corps, et à lire par conséquent dans ce passage le rapport entre les simulacres et notre esprit. Notre point de vue est différent. Nous partons du fait que cet extrait n'est pas très distant du précédent – l'espace d'un développement argumentatif –, où les nécessités émanaient de la constitution première. D'autre part, la notion d'écoulement n'est pas réservée aux simulacres (*Hérodote* 49) : elle concerne en général tous les ὄγκοι, dont font partie les simulacres au même titre que les effluves de particules sonores ou olfactives (*Hérodote* 52 et 53), particules qui ne sont elles-mêmes que des atomes, sans doute de plus petite taille, pouvant franchir l'entrelacs des agrégats et s'adaptant (κατὰ τὸ ἐναρμόττον μέγεθος, *Hérodote* 50). Enfin, les « pores » traversés concernent aussi bien les atomes (*Hérodote* 61) que les simulacres (*Hérodote* 47)⁵⁹² ; dans les deux cas, le philosophe dit que ces pores leur sont proportionnés σύμμετροι. Il n'y a donc pas nécessité de voir dans l'extrait 90 une argumentation portant sur les simulacres. Inversement, si l'on se réfère aux passages précédents, on retrouve l'opposition entre les *apogegenèmena* et « ce qui s'écoule nécessairement de l'enveloppe »⁵⁹³ : en introduisant la notion d'âme, considérée sous l'angle étiologique, Épicure rendait compréhensible le passage des nécessités issues de notre constitution naturelle et première aux différentes possibilités de développement de notre réalité engendrée. En outre, nous retrouvons également les spécifications de ces possibilités avec les démonstratifs, certains soulignés par les iotas déictiques : τὰ μὲν εἰς ταδ[εἰ], τὰ δ'εἰς ταδεῖ, τὰ δ'εἰς ἄμφ[ω ταῦ]τα et [τοῖα] ἢ τοῖα. Enfin, si nous tenons compte des articulations du passage, nous observons que l'expression « dans une plus ou moins grande mesure » prépare le balancement π[οθ']...[ποτε]...pour

(S. Laursen, « The later parts... », *op. cit.*), « contrairement à la nature » (Brunschwig-Sedley-Monet : dans *Les Épicuriens*, D. Delattre, J. Pigeaud ed.). *Contra* : F. Masi, *Epicuro ...op. cit.* : « E a causa della natura... »

⁵⁹² Notons d'ailleurs que la préposition διὰ + accusatif n'indique pas le lieu qu'on traverse, mais la cause, d'où notre traduction : « grâce aux pores ». Dans *Hdt* 61, l'idée de traversée est traduite par διὰ + génitif, et porte sur la traversée du vide : διὰ τοῦ κενοῦ.

⁵⁹³ *PHerc.* 1056. 5. 2 = extrait 84 : ο[ὐ]χ[ὶ] διὰ τὰς ἀτόμους πάντως αἱ ἀπὸ τῶν παρεπιπτόντων κατ'ἀνάγκην ἐκ τοῦ περιέχοντος ; 697. 3. 1. 3 = extrait 85 : ὁ τῆι τοῦ αὐτοῦ [τρ]όποῦ κατ'ἀνάγκην α[ἰ]τια[ἰ] ὑπεναντίον ἐστ[ὶν.οὔ]τως ἐπειδὴν ἀπ[ο]γεννηθῆ [τ]ι λαμβάνον] τ[ὶ]νὰ [ἐ]τερότη[τα τῶν ἀ]τό[μων] : voir *supra* commentaires p. 362, *sq.*

souligner la variation de proportion en nous, suivant les cas, entre ce qui relève des *apogegenèmena* et ce qui se réalise selon les nécessités issues de l'enveloppe.

Il reste à régler un certain nombre de questions avant de pouvoir proposer une compréhension du passage. Par exemple, il faut s'interroger sur cette curieuse topologie qu'implique le passage : quel est ce « nous » dont dépendent les nécessités issues de l'enveloppe et « vers » quoi s'écourent-elles (ἐἶσ-ρέοντα) ? Dans l'hypothèse où ce qui est issu de l'enveloppe désigne les simulacres, selon une conception mécaniste de la perception, leur pénétration « nécessaire » en nous donne à penser qu'ils conditionnent entièrement nos perceptions, comme les signes d'une providence naturelle. Mais comment, dans cette mécanique, les simulacres peuvent-ils à la fois dépendre de nous et s'écouler vers nous ? Et si ce n'est vers nous, vers quoi, ou qui, le feraient-ils ? D'autre part, on comprend mal que le philosophe dise « nous » plutôt que « notre âme ». On le comprend encore moins bien si l'on ajoute que ce n'est pas seulement de nous qu'ils dépendent, mais aussi de « nos opinions », énoncées comme un synonyme de « nous »⁵⁹⁴ (παρ'ἡμᾶς...ἢ παρὰ τὰς ἡμετέρας ἐξ ἡμῶν αὐτῶν δόξας). Nous pensons plutôt que si Épicure dit « nous » plutôt que « notre âme », c'est qu'il place dans ce « nous » une réalité particulière étroitement associée à « nos opinions » : ce « nous » se constitue dans l'échange d'opinions à partir d'une expérience commune, comme nous l'avons proposé plus haut⁵⁹⁵, il n'existe jamais comme « je », au singulier, mais dans la pluralité impliquée par la notion d'opinion. Or ces opinions, au contraire de nos actes, pensées et dispositions, émanent nécessairement de tout ce qui constitue une enveloppe de déterminations dépendant de nous, qu'il s'agisse de notre agrégat ou du monde environnant⁵⁹⁶.

Il faut aussi s'interroger sur cette autre question de topologie que soulève la tournure παρ'ἡμᾶς. Les éditeurs la traduisent habituellement par « qui dépend de nous » (traduction française de D. Sedley), « *up to us* », « *dependent on us* » (D. Sedley), « *depends on us* » (S. Laursen), « *dipende dalla nostra volontà* » et « *in nostro potere* » (G. Arrighetti), « *dipende*

⁵⁹⁴ Le *PHerc.* 1056 emploie la conjonction ἢ, les deux autres emploient καί. Même si l'on ne peut pas trancher, l'hésitation prouve au moins que καί a été pensé comme un ἢ au sens de « ou bien » ; καί coordonnant deux noms peut signifier que le second précise le premier : « nous, ou plus précisément nos opinions ». Masi souligne cette valeur épexégétique de καί (2006, p. 204) et propose de le traduire par « *vale a dire* » ou « *meglio* », mais ne distingue pas les opinions des autres constituants de notre « *sviluppo psicofisico* ».

⁵⁹⁵ Extrait 85, commentaire p. 364, sq.

⁵⁹⁶ Cette thèse nous semble assez proche de celle de Julia Annas (« Epicurus on agency », *op. cit.* p. 56 et 63-64), qui parle, au singulier, de la « personne totale », *whole person*, en tant que nous sommes à la fois notre constitution première et une constitution « en développement », ayant, comme agent, à faire des choix. Ces choix se faisant dans la confrontation de nos opinions, dans l'élaboration collective de nos pensées, nous pensons qu'il vaut mieux, comme Épicure lui-même le fait, parler de « nous » plutôt que de « moi ».

da noi » (F. Masi). Nous suivons cette tradition, avec quelques réserves. En effet, Épicure choisit soigneusement ses termes et, autour de la notion de notre causalité, emploie soit cette tournure *παρ' ἡμᾶς*, uniquement dans ce passage et dans la *Lettre à Ménécée* (§ 134), soit *ἐξ ἡμῶν αὐτῶν* (extraits 95 : [34. 29] et 97 : [34.32]), soit *δι' ἡμᾶς* (extrait 100 : [34.33]). La notion de cause apparaît nettement dans les tournures finales, utilisant les prépositions *ἐξ* et *διὰ* (95, 97 et 100). La préposition *παρά* suivie de l'accusatif garde, dans l'idée de « dépendance », une notion d'accompagnement dans la durée plus qu'une valeur causale. On pourrait parler de ce qui est « à notre portée », « dans nos compétences », plutôt que de penser à une causalité mécanique, figée⁵⁹⁷. Tout est en devenir, dans un développement temporel que permet de concevoir la préposition *παρά* (sens propre : « le long de », « pendant »). Nous ne suivons donc pas l'analyse de Suzanne Bobzien⁵⁹⁸, qui veut lui prêter un sens nettement causal en donnant à la tournure substantivée *τὸ παρ' ἡμᾶς* une interprétation « *one-sided* », qui n'implique ni choix ni libre arbitre, et traduit la tournure par « *because of us* » ou « *due to us* ». Les raisons de son choix étant liées à son analyse de la tournure *κατὰ τὸ κατ' ἀνάγκην*, que le philosophe emploie dans l'extrait suivant, nous subordonnons la discussion de son choix à l'analyse de cette tournure dans les pages qui suivent.

Il faut aussi se pencher sur la notion d' « enveloppe », que les traductions anglaise et italienne rendent par « *surrounding environment* » et « *ambiente* », et la traduction française par « le milieu environnant ». Le mot revient sept fois, dont six dans cette fin du livre, et ce sera même l'un des tout derniers mots, isolés, qui précèdent la *subscriptio* : Épicure aura conclu, entre autres, sur cette notion, ce qui donne à réfléchir sur son importance. La traduction est embarrassante et exprime des choix d'interprétation. Nous avons préféré en rester à une traduction vague, fût-elle lourde. Plutôt que d' « enveloppe », il serait d'ailleurs plus exact de parler de « ce qui enveloppe », car, si le mot *περιοχή* se trouve dans la *Lettre à Pythoclès* (§ 88) pour qualifier le *cosmos* (*κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ*), n'apparaît dans le Livre XXV que le participe substantivé *τὸ περίεχον*, dans les extraits 63, 84, 90, 92, 98 et 100⁵⁹⁹. Ce choix du participe substantivé de la part du philosophe, y compris dans l'extrait

⁵⁹⁷ J. Annas (« Epicurus on agency », *op. cit.* p. 55-56) observe : « *We should note that Epicurus does not claim that these things are up to us (epi) ; he uses the much weaker preposition para* » ; elle précise, p. 56, n.12 : « *none of Epicurus' uses of para with the accusative plausibly have a force stronger than that of 'depending on'*. »

⁵⁹⁸ S. Bobzien, « Did Epicurus discover the free-will problem ? », *op. cit.* chap. 2 p. 293 sq : « *Τὸ παρ' ἡμᾶς* ».

⁵⁹⁹ 63 ([34.5]), 84 ([34.21]), 90 ([34.26]), 92 ([34.27]), 98 ([34.31]) et 100 ([34.33]) : deux occurrences). Nous laissons de côté le premier de ces extraits, où le mot reste isolé. Il faut noter qu'à l'exception de l'emploi de

98, que nous verrons plus loin, où la tournure voisine avec deux mots abstraits, τὰς καθηγεμονία[ς] et τὰς συ[να]κ[ο]λουθήσεις, traduit une imprécision délibérée à laquelle nous avons voulu nous conformer. Partons des traits communs à ces passages. Outre qu'ils se rencontrent à la fin du livre, au moment où il est question de la responsabilité causale, nous observons qu'ils sont liés directement à la notion de « nécessité » dans les extraits 84, 90 et 92, et qu'ils l'impliquent dans la notion de « commandement » (98) ou dans l'opposition à la cause produite « par nous » (100). D'autre part, ils sont associés au mouvement « vers » ou à ses variantes, « dans », « à côté de » : πα-εμ-πιπτόντων (84), εἰσ-ρεόντα (90), ἐπ-εἰσ-ίόντος (92) ἐπ-εἰσ-ίόντα (98) ; enfin, dans les extraits 84, 90 et 92, ils sont distingués des *apogegennèmena*, eux-mêmes associés à la cause « qui dépend de nous ». La même distinction d'avec « nous » se retrouve, sans la médiation explicite des *apogegennèmena*, dans l'extrait 100. Nous en déduisons que la notion d'environnement prête à confusion car les « nécessités » en question sont des nécessités internes à notre constitution ; s'il s'agissait de l'environnement physique d'où émaneraient des simulacres ou des *stimuli*, le philosophe aurait parlé de περιοχή ; s'il s'agit des corps d'où émanent des simulacres, l'hypothèse est plus concevable, et peut s'appuyer sur l'emploi des préfixes indiquant le mouvement « vers » ainsi que sur l'exemple du *PHerc.* 1431, Livre XXXIV ([36] Arr.) où l'on trouve également ἐπεΐσοδον ἐκ τοῦ περιέχοντος, mais elle s'expose à une objection : si les simulacres issus d'un corps ne proviennent pas de ce qui nous enveloppe, mais de ce qui les enveloppe, ce n'est pas, de façon abstraite, vers « nous », mais concrètement vers notre âme qu'ils se dirigeraient ou s'écouleraient, dans la vision mécaniste qui prévaut, comme nous l'avons dit plus haut. Or ce n'est pas ce que dit le passage : « ce qui s'écoule » n'est pas désigné comme un simulacre – pourquoi en effet Épicure aurait-il fait mystère du mot, qu'il sait employer précisément quand il le faut ? – et le « point d'arrivée » n'est pas non plus une réalité physique, De même que le début de l'extrait a parlé de « semences » qui nous guident « vers ceci ou cela, ou les deux à la fois », en termes d' « actions », de « pensées » et de « dispositions », de même « ce qui s'écoule de l'enveloppe », se produit non pas « vers » mais « à la portée de nous, ou plus précisément de nos opinions ». En gardant à l'esprit la

περιοχή dans *Pyth.* 88, c'est presque systématiquement le participe substantivé qui revient dans les autres textes, œuvres ou fragments, qui nous sont restés du philosophe, à l'exception de *Pyth.* 88, où le mot s'accorde avec περιοχή : *Hdt* 46 (enveloppe du solide), 48 (enveloppe du solide), 66 (enveloppe du corps pour l'âme) ; *Pyth.* 115 (milieu ambiant des astres) ; *Peri phuseôs* [26. 17] (*meteôra*), [29. 21 et 24] (discussion sur la nature des éléments), [36. 20 et 22] (ce livre est identifié par G. Leone comme étant le Livre XXXIV ; le mot s'y trouve dans le voisinage du σῶμα et de la φλεβοπαλία, la « pulsation cardiaque »).

valeur délibérément générale et vague de « ce qui enveloppe », nous pensons que cette enveloppe équivaut, sur le plan spatial, à la frontière temporelle qui se situe entre notre constitution première et accrue de ses *apogegennèmena*, au parfait, et tout le champ du possible des *apogennômena*, au présent, entre notre passé et les germes de futur dans nos actions, pensées et dispositions présentes, autrement dit entre nos opinions, issues de notre constitution, et ces actions, pensées et dispositions.

La notion de σπέρματα mérite également quelques éclaircissements. Plusieurs définitions en ont été proposées : selon Cyril Bailey⁶⁰⁰, « *Epicurus denoted by the 'seeds' or 'germs' a definite conception of a stage in the process of creation, a complex of atoms of such shape and placed in such arrangements that they are now ready to create particular living or inorganic things* » ; pour David Sedley⁶⁰¹, ce sont des « *'seeds' or at any rate complex seedlike particles of some sort* » ; pour Julia Annas⁶⁰², un « *potential for different kinds of action and response* », pour Suzanne Bobzien⁶⁰³, « *we have to imagine the mind as a relatively stable atomic structure, but with a large number of developmental 'potentials'* ». Si nous retenons le terme de « potentialités », nous le prendrions dans un sens physiologique, du côté de la mémoire, comme le « patrimoine génétique » dont parle Simon Laursen, mais ne retenons pas leur localisation dans l'esprit, et lui préférons la définition proposée par Cyril Bailey en termes de possibilités de composition atomique. Francesca Masi⁶⁰⁴ considère qu'il faut concilier les analyses de David Sedley, qui y voit une métaphore pour exprimer des « *potentials for character development* » et celles de Simon Laursen, qui y lit le patrimoine génétique d'un individu ; elle associe la notion à celle de l'*apogegennèmenon*, dans l'emploi du verbe au parfait, pour signifier « *una fase avanzata, da un lato, dello sviluppo psicologico, dall'altro, dello sviluppo fisico* ». Nous suivons d'autant plus volontiers cette analyse que nous pensons qu'il est important de souligner le rapprochement sémantique entre la notion de « semences » et celle d'engendrement : avec les *apogegennnèmena*, nous quittons le domaine d'une physique encore théorique, portant sur des objets non perceptibles par les sens, pour entrer dans le monde sensible des réalités vivantes, la « physiologie » en quelque sorte, ou plus simplement la biologie.

⁶⁰⁰ C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, op. cit. p. 344.

⁶⁰¹ D. Sedley, « Epicurus' refutation of determinism », op. cit. p. 23.

⁶⁰² J. Annas, « Epicurus on agency », op. cit. p. 62.

⁶⁰³ S. Bobzien, « Did Epicurus discover the free-will problem ? », op. cit. p. 333.

⁶⁰⁴ F. Masi, 2005, p. 35-36 (voir aussi 2006, p. 196).

Mais nous formulons une réserve : nous distinguons dans ces processus les « opinions » formées en nous en liaison avec les nécessités de notre développement physique – ce qui ne les empêche pas de se confronter à d'autres opinions issues d'autres expériences physiques – et nos « actions, pensées et dispositions » issues des contingences du développement de notre *apogegenèmenon*. F. Masi⁶⁰⁵, pour sa part, ne sépare pas les « opinions » des « *attività, disposizioni, comportamenti* », et s'appuie sur Sénèque (*Lettre à Lucilius* 52) pour considérer que « l'activité interprétative » qu'elle voit, entre autres, dans ce passage, implique l'intervention correctrice, « *non solo di una guida, ma di uno che li assista e, per così dire, li sforzi* ». Cette conception stoïcienne de Sénèque ne correspond pas à l'image du sage qui pratique la philosophie par l'amitié⁶⁰⁶. Si l'on considère les opinions comme ayant leur origine propre dans la constitution première et comme faisant ensuite l'objet d'échange et de discussions dans l'esprit de l'activité de la prolepse décrite au paragraphe 38 de la *Lettre à Hérodote*, pour éviter aussi bien apories qu'opinions ajoutées, l'admonestation devient une pratique collective excluant le rôle d'un sage agissant au nom d'un « *ideale etico* ». En plaçant l'« activité interprétative » en dehors du processus psycho-physique qu'elle lit dans ce passage, elle conçoit séparément l'activité spéculative de la recherche du bien et une recherche théorique que nous dirions « scientifique » sur les processus psycho-physiques, quitte à faire intervenir le plan éthique dans le plan psycho-physique ; or, nous pensons qu'Épicure part du présent de notre réalité pratique et y situe notre action entre les déterminations issues du passé, sources de nos opinions, et les possibilités futures, pour lesquelles nos choix se font à travers la confrontation de nos opinions, tout autant que de nos actes, dispositions et pensées, au vu de la saisie du *telos* de notre nature telle qu'elle s'élabore au jour le jour dans la continuité des acquis de l'*archè*.

Sur ces fondements, nous proposons l'analyse suivante : il y a en nous des possibilités de développement dans différentes directions, des « semences » par métaphore, car il n'y a pas de nécessité de nécessité, donc pas non plus de nécessité d'un développement nécessaire unique à l'exclusion de tout autre ; c'est « parfois » notre réalité engendrée qui, faisant retour sur ces possibilités, prendra telle ou telle orientation « dans nos actions, nos pensées et nos

⁶⁰⁵ F. Masi, *ibid.*, p. 36-38.

⁶⁰⁶ Voir *M.C.* 27, *S.V.* 52, et le testament d'Épicure – DL X, 17, 18, 20 – revenant à plusieurs reprises sur le *συμφιλοσοφείν* et le *φιλοσοφείν ἀπὸ ἡμῶν* ou *μετ'αὐτοῦ*, voire le fait d'« avoir vieilli ensemble dans la philosophie » (*μετὰ τοῦ συγκαταγεγηρακότος ἡμῖν ἐν φιλοσοφίᾳ*), sans parler de la description de l'activité philosophique comme pratique permanente au début de la *Lettre à Ménécée*, § 122).

dispositions » – ou ne tranchera pas dans ses choix ; mais, suivant la « plus ou moins grande mesure » dans laquelle ces possibilités sont présentes en nous, ce sera « parfois » « ce qui s'écoule nécessairement de l'enveloppe grâce aux pores », le flux atomique issu de la « toute première origine », qui fixera nos orientations. Cela déterminerait en quelque sorte la différence entre des activités mentales impliquant notre responsabilité dans nos actions, pensées et dispositions, et d'autres qui, en outre, semble-t-il, relèveraient de « nos opinions » : il faut en déduire que nos opinions sont étroitement liées à ce qui découle des nécessités de notre constitution première, enrichie par les apports de l'enveloppe de déterminations du monde environnant, qui alimentent la constitution accrue. Elles auraient alors un statut privilégié pour fonder l'accord entre les hommes sur leur expérience du monde, fournissant ce matériau brut sur lequel s'exerce la distinction entre ce qui, parmi les « opinions », doit être recherché et ce qui conduit aux apories, comme le dit le début de la *Lettre à Hérodote* (§ 37-38). Mais dans les deux cas, prévalence de l'*apogegenmenon* ou de la nécessité issue de notre constitution première, cela, finalement, « dépend de nous », est « à notre portée » (παρ'ἡμᾶς). La même alternative sera énoncée un peu plus loin, dans l'extrait 92 : le philosophe y évoque la cause que des hommes détiennent « en eux-mêmes » – c'est-à-dire sur le plan de leur *apogegenmenon* – « et non pas seulement dans leur constitution originale ni dans la nécessité de ce qui enveloppe et qui s'introduit accidentellement. »

Le court extrait 91, fondé sur un seul papyrus, surtout préservé dans son apographe napolitain, ne nous apporte pas beaucoup d'éléments. On note seulement qu'il y est question de « caractère naturel » (τὸμ φυσικὸγ χα[ρακ]τῆρα), tournure que l'on trouve également dans le fragment [9] de l'*incertus liber* [36] Arr. (*PHerc.* 1431), qui semble traiter des perceptions et des connaissances. La mention des « pores » deux lignes plus loin nous rappelle la façon dont notre constitution première – donc naturelle –, est enrichie par les apports de l'enveloppe qui nous entoure. On peut aussi envisager que le caractère naturel ainsi fixé – notre idiosyncrasie à laquelle fait penser le fragment ἰδιότη[– soit à l'origine de nos opinions, ce qui corroborerait l'hypothèse que nous avons émise à propos de l'extrait précédent. Mais il convient de rester prudent devant le peu de consistance du document.

L'argumentation de l'extrait 90 est développée dans l'extrait 92 : sa première ligne est peu fiable : le sujet du verbe « ne néglige pas » n'est pas mentionné, et l'on voit difficilement qui il peut désigner : quand Épicure veut nommer son propre courant, il emploie la première personne du pluriel, et si, au contraire, il désignait ici un adversaire, le fait de ne pas négliger « les affects » est *a priori* une qualité qui convient plutôt à un épicurien. Laursen a préféré

laisser de côté cette première ligne dans sa traduction. Mais cela nous obligerait à renoncer à ce refus de

« [négliger] les affects du fait qu'ils pratiquent entre eux l'admonestation réciproque, le combat et la transformation, à la pensée qu'ils ont aussi en eux la cause et non pas seulement dans la constitution originaire et dans la nécessité de ce qui enveloppe et qui s'introduit accidentellement. »

Ce « ils » ne peut guère désigner que les hommes dans leur activité de mise en commun, via la libre discussion passant par admonestations, combat et transformation, de leurs opinions telles qu'elles leur sont soumises par leur constitution enrichie par l'expérience des apports extérieurs, et de leurs actions, pensées et dispositions telles que leur réalité engendrée se les est appropriées. Or, cette activité ressemble à celle que décrit le début de la *Lettre à Hérodote* (§ 37-38), exposant l'exercice de la prolepse sur les contenus d'opinion, afin de distinguer ce qui doit être recherché de ce qui conduit à une aporie. Dans ce cas, la prolepse revêt la forme la plus sommaire de l'affect du « besoin dense », ou, comme nous l'avons vu dans un passage précédent du Livre XXV, de « ce dont il y avait davantage besoin » (extrait 81) : elle relève du « mode pathologique ». Ce n'est donc pas par hasard que notre extrait commence par une allusion aux *pathè*, même si le contexte de la phrase reste imprécis, et se termine par « notre prolepse de la cause ». Cette attitude qui consiste à ne pas négliger les affects que nous avons des admonestations mutuelles, des combats d'idées et de leurs transformations pourrait sembler bizarre si elle n'était pas, précisément, placée dans un rapport d'opposition avec l'attitude, énoncée au potentiel, de celui qui « se mettrait en situation d'abandonner l'œuvre que nous avons à l'esprit en ce qui nous concerne, selon notre prolepse de la cause. » Épicure envisage deux attitudes théoriques : celle de qui a compris qu'il faut (δεῖ... : *Hérodote* 37) proposer à sa réflexion de prendre en compte l'activité humaine de la libre discussion autour du δόξαζόμενον placé sous les sons, c'est-à-dire reconnaître la nécessité objective (ἀνάγκη γάρ... : *Hérodote* 38) de saisir le πρῶτον ἐννόημα comme un *pathos*, autrement dit d'entamer la démarche selon le « mode pathologique » ; celle de qui, au contraire, renoncerait à cette recherche et confondrait la cause qui est en nous, la responsabilité de confronter nos opinions, avec la cause nécessaire de notre constitution, issue de l'enveloppe de ce qui nous détermine, ce qui supposerait que sur cette cause nécessaire également l'admonestation, le combat et la transformation seraient opératoires, qu'elle puisse être l'objet d'une controverse, ce qui conduira aux réfutations des extraits qui suivent. Le penser reviendrait à « abandonner l'œuvre que nous avons à l'esprit en ce qui nous concerne, selon notre prolepse de la cause », car nous confondrions cause nécessaire, issue de l'enveloppe de

notre constitution ou de ce qui nous environne, et cause non nécessaire, issue de notre réalité engendrée.

Or, à propos de cette cause nécessaire, Épicure précise à deux reprises qu'elle est « accidentelle », κατ'αὐτόματον. Que faut-il entendre par là ? Pour Démocrite, selon Diogène Laërce⁶⁰⁷, « tout se produit selon la nécessité (κατ'ἀνάγκην), le tourbillon étant la cause de la naissance de toutes choses : c'est cela qu'il appelle « nécessité ». D'autre part, Eusèbe cite Denys d'Alexandrie⁶⁰⁸ qui rapporte que les atomes de Démocrite se meuvent αὐτομάτως. De son côté, Aristote⁶⁰⁹ propose une définition des notions de « hasard » (αὐτόματον) et de « fortune » (τύχη) comme « causes par accident » et fait de la seconde une espèce du premier, quand est impliquée la pratique humaine, « survenant dans les choses qui, étant en vue de quelque fin, relèvent en outre du choix ». Pour Aristote, le terme d'*automaton* est donc premier, et le philosophe reproche à Empédocle et à Démocrite l'illogisme d'avoir placé l'*automaton* du tourbillon avant la nécessité propre aux animaux et aux plantes (196 a 25-196 b 5). Annie Hourcade⁶¹⁰ note que chez Démocrite « le hasard (τὸ αὐτόματον) trouve place [...] dans cet univers surdéterminé, mais à titre exclusivement de hasard initial, rendant possible le tourbillon lui-même (68 A 69). Ce hasard, pourtant, relève lui-même de la nécessité issue du caractère illimité du grand vide et du nombre – également illimité – des formes des atomes » - autre objection à opposer au tourbillon démocritéen. Il semblerait qu'Épicure, sans recourir à la théorie du tourbillon, ait emprunté à Démocrite et Aristote le terme d'*automaton* pour décrire tout ce qui, dans le mouvement des atomes, conduit à la formation fortuite d'un agrégat, et de « nécessité » pour désigner tout ce dont cet agrégat va être cause dans le vivant. Affranchi de la théorie du tourbillon, Épicure peut ainsi poser un *automaton* purement spontané, accidentel, sur lequel fonder la nécessité, et échapper ainsi, du même coup, à la critique d'Aristote, qui ne considère le hasard comme cause qu'à titre d'accident, au sens que le philosophe donne à ce mot, par opposition à ce qui est nécessaire. Nous ne suivons donc pas l'analyse de F. Masi⁶¹¹, qui rejette la notion de « nécessité accidentelle » et voit dans l'*automaton* à la fois « *la meccanicità degli stimoli che influenzano i soggetti agenti al di là del loro controllo razionale* » et le moyen de « *diversificare la necessità propria delle sollecitazioni ambientali da quella costituzione*

⁶⁰⁷ D.L. IX, 45.

⁶⁰⁸ Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV 23, 2-3 ; 106, 7 (voir F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 121, n. 425).

⁶⁰⁹ Aristote, *Physique*, 195b-198a (trad. H. Carteron, 1961).

⁶¹⁰ A. Hourcade, *Atomisme et sophistique*, op. cit. p. 70.

⁶¹¹ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 123.

originaria ». Le but de l'auteur est de montrer comment le sujet réagit à la double sollicitation des nécessités de sa propre constitution et aux stimulations de simulacres. Pourtant, si l'on situe ces passages dans le contexte plus large des extraits précédents, il n'y a pas été question de simulacres, mais, à plusieurs reprises (explicitement dans les extraits 84, 85, 88, 89 et 90), de la mise en rapport des nécessités atomiques de notre constitution – qui sont aussi ce qui nous « enveloppe » avec les développements libres de nos *apogennômena* dans leur évolution en *apogegennèmena*. Si Épicure éprouve le besoin de qualifier d'*automaton* la nécessité qui provient de l'enveloppe, il le dit également, deux lignes plus loin, de la notion de toute nécessité ; nous pensons que c'est pour écarter la généralisation de la nécessité qui ne serait plus alors accidentelle, mais, « nécessité de nécessité », quasi providentielle. Préciser à deux reprises, et ici seulement, que la nécessité est « accidentelle », *κατ'αὐτόματον*, revient donc à affirmer qu'elle n'est pas elle-même posée par une nécessité antérieure et transcendante, un peu sans doute à la façon dont le tourbillon originaire démocritéen s'est formé lui-même sans nécessité ; mais celui qui la confondrait avec ce qui relève de notre réalité engendrée, ferait de toute cause une cause nécessairement nécessaire : il tiendrait ce discours nécessitariste, contre lequel polémiqueront les derniers extraits du Livre XXV.

Cette considération nous semble importante pour apprécier le rapport entre nécessité et « cause qui dépend de nous ». Nous avons vu plus haut que Suzanne Bobzien prête une valeur nettement causale à la tournure *παρ'ἡμᾶς*. Certes, l'auteur a raison de rappeler que ce sont nos opinions (*δόξαι*), nos impulsions (*ὀρμήματα, ὀρμαί*), nos désirs (*προθυμίαι*)⁶¹², une nécessité interne, qui nous conduisent vers telle ou telle action, disposition ou pensée ; mais quand elle considère que ces mouvements sont non contraints, que cette causalité n'a rien de déterministe et que c'est la nécessité externe qui, jouant un rôle contraignant, contrarie ces désirs, elle néglige le fait que toute la vie atomique de notre agrégat n'est possible que par les contraintes mutuellement exercées par les atomes en mouvement au sein d'une enveloppe déterminée. Elle pense reconnaître la nécessité externe dans la *κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη* – rejoignant en cela les analyses qui veulent voir dans cette forme de nécessité la pénétration « mécanique » (plutôt qu'« accidentelle ») des simulacres depuis l'extérieur. Mais là où Épicure emploie la tournure *παρ'ἡμᾶς*, dans l'extrait 90, il le fait en rapport soit avec l'*apogegennèmenon*, soit avec une nécessité qu'il ne rattache pas à la notion d'*αὐτόματον*. Or cette simple nécessité est déjà une contrainte. Quand il introduit la notion

⁶¹² S. Bobzien, « Did Epicurus discover the free-will problem ? », *op. cit.* p. 302-303.

d'αὐτόματον, il rappelle que cette nécessité doit échapper à toute logique fataliste, à toute téléologie de type stoïcien, comme le souligne S. Bobzien⁶¹³, mais il n'énonce pas une nouvelle forme de nécessité, la nécessité mécanique des simulacres, qui serait contraignante, à la différence de l'autre. L'analyse de l'αὐτόματον par S. Bobzien n'est pas sans conséquence : les deux derniers chapitres de son article répondent au besoin de restaurer le rôle du *clinamen*, fût-il non attesté dans le *Περὶ φύσεως*, pour concilier finalement avec notre propre causalité cette nécessité interne de nos impulsions, qui, même constitutive de notre « autonomie », reste une nécessité : dans le développement de nos potentialités (σπέρματα), « *We can [...] imagine that at a time when new developments are due to start, swerving can be effective much more easily, determining the direction the development takes (out of a number of possible directions or 'trajectories')* »⁶¹⁴. Notre propre analyse de l'*automaton* nous dispense de ce recours au *clinamen*, selon le but que nous nous sommes donné au début de cette recherche : montrer que la pensée d'Épicure – du seul Épicure – peut se comprendre sans le recours aux théories de ses successeurs. Si S. Bobzien est convaincante dans sa démonstration du fait que nous sommes des agents autonomes, corrigeant ainsi les orientations qui privilégient la problématique du « libre arbitre », cette autonomie peut se penser en d'autres termes que ceux qu'elle propose⁶¹⁵.

Distant tout au plus d'une huitaine de lignes (164 lettres selon S. Laursen, mais le nombre de lettres par ligne diffère considérablement d'un manuscrit à l'autre, le *PHerc.* 1056 en comportant une moyenne de 23), l'extrait 93 prolonge ce raisonnement d'une façon qui nous paraît assez claire malgré son extrême concision. Voici sa traduction :

⁶¹³ S. Bobzien, *ibid.*, p. 299 et 333.

⁶¹⁴ S. Bobzien, *ibid.*, p. 333.

⁶¹⁵ Fowler (« Lucretius on the *clinamen* and 'free will' (II 251-93) », *op. cit.* p. 349-350), qui part de Lucrèce pour affirmer sa certitude de la présence de la déclinaison dans le traité *De la nature*, imagine la possibilité de le situer dans cet extrait, dans la mesure où cette fin du Livre XXV expose le *tropos aitiologikos* : « *it is difficult to see how there could be a factor in voluntary action additional to the original constitution of a man (ἢ ἐξ ἀρχῆς σύστασις) and the influence of his environment where all events are determined (ἢ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη) unless some such device as the clinamen is used. Why then does Epicurus not refer directly to the clinamen or produce arguments similar to those of Lucretius ?* ». Ce faisant, le critique ne commente pas l'emploi inhabituel de *automaton* dans ce passage, et ne distingue donc pas les deux formes de nécessité, celle qui est accidentelle et celle qui relève de notre constitution. Peu sûr qu'il faille situer le *clinamen* dans ce passage, il envisage également de le placer dans le *tropos pathologikos* au nom du fait que celui-ci « *dealt with the will as a phenomenon of introspection, as Lucretius does in II 272-283* » ; finalement, il suppose aussi qu'on peut le trouver ailleurs, peut-être au début du traité, et conclut sur cette question : « *Epicurus is dealing with different aspects of his theory at different points, and there is nothing surprising in the hypothesis that the clinamen was dealt with in a lost passage.* » Une démonstration aussi prudente reste peu convaincante.

« ...d'un si grand égarement. Car un tel raisonnement se retourne en son contraire et ne peut jamais affirmer que tout est tel que ce que nous appelons « nécessaire », mais il combat contre un adversaire sur ce sujet précis en prétendant qu'il dit des sottises de son propre fait. Et même s'il dit à l'infini qu'il le fait nécessairement à chaque fois à partir de raisonnements, il ne procède pas par raisonnement appliqué en ce qu'il attribue à lui-même la cause d'avoir raisonné selon le mode [approprié], et à son contradicteur celle de ne pas l'avoir fait selon le mode [approprié] ; or, s'il ne mettait pas un terme en lui-même à ce qu'il fait, mais qu'il [le] place dans la nécessité... »

Le raisonnement mis en cause est celui du nécessitariste : il prétend qu'il faille étendre la nécessité à tout le réel, y compris la cause qui relève des *apogegennèmena* et du possible, comme nous l'avons défini plus haut. En le soutenant, il s'interdit lui-même définitivement le champ du possible (« il ne peut jamais affirmer... ») et se laisse enfermer dans une polémique contre un adversaire auquel il reproche, de façon contradictoire, précisément (« sur ce sujet précis » de la nécessité absolue) de « dire des sottises de son propre fait », c'est-à-dire en usant de ce champ du possible que nie le nécessitariste. « De son propre fait » (δ[τ'] ἑαυτόν) renvoie en effet à la capacité du sujet d'imposer sa causalité de réalité engendrée à sa propre constitution atomique originaire. S'il se justifie indéfiniment (εἰς ἄπειρον) en alléguant le caractère nécessaire des raisonnements qu'il prend à chaque polémique (ἀεὶ) pour point de départ (ἀπό), ces raisonnements (λόγων) ne sont pas des « raisonnements appliqués » (d'après le verbe ἐπιλογίζεσθαι), c'est-à-dire qu'ils ne se fondent pas sur l'expérience réelle mais se suffisent à eux-mêmes, étant des points de départ⁶¹⁶. S'il procédait en effet par raisonnement appliqué, il constaterait sa propre contradiction puisqu'il serait obligé de se concevoir comme cause personnelle, et non pas nécessaire, de ce qu'il considère comme un mode de raisonnement juste, par opposition au mode de raisonnement supposé erroné attribué personnellement à son adversaire. Sedley conclut de même : « L'objection qu'Épicure adresse à la régression à l'infini n'est pas qu'elle soit vicieuse en soi, mais plutôt qu'elle laisse l'incohérence intacte. »⁶¹⁷

⁶¹⁶Il nous semble en effet important de noter la récurrence du radical du *logos* et des différentes interprétations auxquelles il se prête dans ce passage : ὁ τριούτος λόγος (l. 2) ; ἀπὸ λόγων (l. 10) ; ἐπιλογίζεται (l. 10-11) ; λε[λο]γί[σ]θαι (l. 13). Concernant l'*epilogismos*, nous renvoyons à notre analyse du rôle de cette notion dans l'appréhension du temps (sur *Hdt* 72-73, p. 237). L'analyse de D. Sedley (« Epicurus' refutation of determinism », *op. cit.* p. 26 ; *Les philosophes hellénistiques*, *op. cit.*, t. I, p. 213 et 222) s'intéresse à cet emploi d'*epilogismos* et propose de le traduire par « raisonnement empirique », une traduction plus élégante que la nôtre, mais qui, selon nous, revient au même. Le critique affirme ainsi à propos du « determinist » : « he fails to use empirical reasoning (ἐπιλογισμός, 33, f.) ; his account never finds empirical confirmation in his own practical attitude » (*ibid.*, p. 26). Nous maintenons notre choix dans la mesure où nous y recourons aux différentes occurrences du mot, qui ne se prêtent pas toutes à la même traduction élégante.

⁶¹⁷A.A. Long, D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, *op. cit.* p. 222.

La fin du passage, malheureusement tronquée, commence par une formulation au potentiel : « et s'il ne mettait pas un terme en lui-même à ce qu'il fait ». Or le potentiel laisse entendre que le nécessitariste a toujours la possibilité de mettre ce terme – malgré ses propres convictions – et dans ce cas le terme en question est « lui-même », car, indépendamment de ses propres déclarations, il est bien objectivement le point de départ, la cause, de ses pensées. Le retournement est donc complet, puisque celui qui affirmait que tout est nécessaire se révèle finalement le sujet personnel, et non pas nécessaire, de son affirmation. L'impasse dans laquelle il s'est enfermé contre le champ du possible n'est pas irréversible. Que se passerait-il s'il ne reconnaissait pas cette responsabilité personnelle qui est la sienne, mais s'obstinait à « place[r] dans la nécessité » tout « ce qu'il fait » ? Nous n'avons que les premiers mots de la proposition principale : « ne pas même » (la particule ἄν indique le passage à la principale dans ce système hypothétique) ; c'est peu, mais cela donne à penser que l'attitude du nécessitariste n'offre aucune issue. L'extrait 94, qui suit de quelques lignes dont le nombre exact n'est pas déterminé par Laursen mais que Long et Sedley estiment de 35 mots, nous met davantage sur la voie : « [dans] le fait de désigner du nom de nécessité ce qui est appelé « ce qui se rattache à nous », seul le nom est changé ». Le simple changement de nom n'affecte pas l'identité de ce qui est nommé. Le nécessitariste ne fait que s'enfermer dans ses mots. Mais Épicure n'en reste pas à cette querelle de mots, qui, purement formelle, pourrait bien tourner à son désavantage : il se réfère une seconde fois au critère d'existence que constitue la prolepse⁶¹⁸ : « or, il [vous] faudrait (δεῖ) démontrer que nous ayons eu une prolepse d'une telle chose, ô mauvais hommes ! » - c'est-à-dire une prolepse de la nécessité de ce que nous appelons « ce qui se rattache à nous » - ; il suppose alors que le nécessitariste devrait considérer comme une prolepse une telle nécessité, et dans ce cas lui donner le même nom que ce que « nous appelons 'la cause qui passe par nous' ». Une autre lecture est possible, proposée par D. Sedley et reprise par F. Masi : « Il a besoin de montrer que nous avons une préconception dont les linéaments sont inexacts ». Cette seconde lecture, bien différente de la première, aboutit au même résultat : en reprochant à la prolepse de ses adversaires d'avoir des contours mal définis, le nécessitariste ferait de son propre discours une prolepse – ce qui serait déjà une contradiction – et supposerait que la prolepse de ses adversaires n'en soit pas une –

⁶¹⁸ Nous avons, dans la première partie (p. 123, 145), distingué les sensations et affections, critères de vérité, de la prolepse, simple critère d'existence.

autre contradiction car, au contraire de l'hypolepse, la prolepse a par nature des contours bien définis, préservés et évidents (*Mén.* 123-124 : φυλάττειν, ἐναργής)⁶¹⁹.

Nous observons qu'à deux reprises, dans les extraits 92 et 94, le philosophe a d'abord employé l'expression « ce qui se rattache à nous » (τὸ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν) pour désigner, d'une façon vague, l'idée d'un rapport étroit entre nous et nos actions, pensées ou dispositions, avant de lui substituer l'expression δι' ἡμῶν αὐτῶν, à la fin de l'extrait 94 – comme il continuera de le faire en *PHerc.* 1056, 7, 3, l. 6 et 8 (extrait 95) –, en lien avec la notion de cause, au sens de « la cause qui passe par nous » : l'accord qui se fait sur la prolepse, dans le rejet de la thèse nécessitariste, clarifie ce rapport en un rapport de causalité. Précisons que cette causalité, traduite par la construction de la préposition διὰ avec le génitif, n'exprime pas la notion d'un agent humain comme point de départ, mais comme impliqué dans une chaîne vivante et non nécessaire⁶²⁰.

Le raisonnement se poursuit dans l'extrait 95, après une lacune estimée à 25 lettres par A. A. Long et D. Sedley, mais à 137 lettres par S. Laursen, à propos de cette démonstration impossible qui imposerait au nécessitariste, du point de vue d'Épicure, de faire de sa nécessité absolue généralisée une prolepse. Si la restitution proposée par D. Sedley est juste, la réfutation de la thèse nécessitariste consiste à la qualifier de « vide ». Long et Sedley précisent qu'elle est « vide d'un point de vue pragmatique ». c'est-à-dire, selon nous, un « son vide », antagonique avec la plénitude de la prolepse, comme l'indique la *Lettre à Hérodote* (§ 37)⁶²¹.

⁶¹⁹ Nous suivons la restitution du texte de Laursen (voir supra la note sur l'extrait 103). La traduction Long-Sedley (trad. française, 2001) donnait : « s'il ne prouve pas que nous avons une préconception qui a des traits défectueux quand nous disons que notre activité propre est responsable, son propre <comportement pas plus que celui des autres ne sera affecté [...]> : la fin du raisonnement est restituée de façon trop hypothétique. Dans l'édition des *Épicuriens* (2010), Sedley corrige le début en « Il a besoin de montrer... », et renonce à proposer sa restitution hypothétique.

⁶²⁰ Cela ressort de tous les exemples d'emploi de la préposition διὰ dans le Livre XXV : chaque fois qu'elle est suivie de l'accusatif, elle exprime la cause (« par », « à cause de », « grâce à »), et dans certains cas, que nous soulignons en gras, elle régit le nom αἰτία : 1634. 1. 7 ; 1056. 1. 3. 2 ; 1056. 5. 2. 6 et 7 ; 697. 3. 1. 2. 14 ; 697. 3. 1. 4 ; **697. 3. 2. 5. 2** ; 697. 4. 2. 1. 12 ; 1056. 7. 2. 7 ; 1191. 9. 1. 2 ; **697. 4. 2. 3. 9 et 11** ; 1056. 7. 3. 2 ; 1056. 8. 3. 3 ; dans ce dernier exemple, conclusion du livre, la préposition porte bien sur ἡμᾶς, ainsi que sur φύσιν, mais ces mots complètent eux-mêmes τῶν αἰτίων. Dans un cas (1056. 6. 3. 10), nous pouvons expliciter le sens locatif par un sens causatif : διὰ τοὺς πόρους, qu'on serait tenté de traduire par « à travers les pores », se comprend mieux au sens de « grâce aux pores ». Inversement – et c'est ce qui importe le plus à nos yeux, διὰ suivi du génitif, d'un emploi beaucoup plus rare (5 occurrences contre 14), régit trois fois le mot ἡμῶν et ce groupe prépositionnel complète lui-même le mot αἰτία ou αἴτιον : 1420. 2. 2. 11 ; 1056. 7. 3. 6 et 8 ; 1191. 8. 2. 3 ; 697. 4. 2. 2. Dans les trois cas qui nous intéressent plus précisément, on le traduira par « la cause qui passe par nous ».

⁶²¹ On remarque en outre que les κενοὺς φθόγγους dont parle la *Lettre* suivent immédiatement la démonstration à l'infini (εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν) dans la mise en garde du philosophe. Or, cet autre signe d'un raisonnement qui s'égarait était présent dans l'extrait précédent (93).

La suite de la démonstration a posé des problèmes de traduction et d'interprétation sur lesquels il nous faut brièvement revenir.

« Mais si quelqu'un ne démontre pas cela et qu'il n'ait pas quelque élément auxiliaire, ni une impulsion (μηδ'ἔχει ἡμῶν [τ]ι συνεργόν μηδ'ὄρμημα) pour nous détourner de ce que nous appelons « passant par nous » quand nous accomplissons la cause (ἀπο[τ]ρέπειν ὧν καλοῦντες δι'ἡμῶν αὐτῶν τὴν αἰτίαν συντελοῦμεν), mais que, tout ce que nous nommons « passant par nous », quand nous désirons en quelque sorte réaliser la cause, il le désigne, à la place, comme « nécessité », il changera ainsi seulement le nom, mais ne modifiera en rien notre œuvre, comme le fait, dans certains cas, celui qui, embrassant d'un regard quelle sorte de faits se produit « par nécessité », a coutume d'en détourner ceux qui désirent réaliser un acte en dépit de la contrainte. »

Sur ce nouvel argument, le choix de la traduction de S. Laursen nous éloigne de celle de Long et Sedley et de leur commentaire (*Les philosophes hellénistiques*, op. cit., t. I, p. 213 et 223). En lisant [μ]ωράν ἀνάγκην (« nécessité insensée ») plutôt que κατὰ [χ]ώραν (« à la place »), lignes 11-12, ils considèrent alors que, faute de pouvoir agir sur des impulsions en nous pour les détourner de ce que nous pensons faire par nous-mêmes, le nécessitariste n'a plus qu'à produire la notion de « nécessité insensée », ce qui, à notre avis, reviendrait à introduire un concept nouveau dans les thèses nécessitaristes. A moins de tenter un rapprochement avec la « cause errante » du *Timée*, on voit mal l'origine de ce nouveau concept. D'autre part, cette traduction faisait de [τ]ι συνεργόν et de ὄρμημα les compléments de ἀποτρέπειν, alors que, au sens de « détourner », ce verbe a plutôt pour objet un nom de personne. Dans l'édition des *Épicuriens*, en 2010, la traduction Brunshwig-Monet-Sedley restaure la construction classique du verbe et se rallie à la leçon [χ]ώραν plutôt que [μ]ωράν. De son côté, S. Laursen souligne dans son commentaire (« The later parts... », op. cit. p. 69-70) qu'aucune traduction n'est convaincante pour ἔχει ἡμῶν [τ]ι συνεργόν μηδ' ὄρμημα ἀπο[τ]ρέπειν, et fait l'hypothèse de l'omission par le scribe de μηδὲν ἀποδείξαι ὥστε entre συνεργόν et μηδ'. mais propose une traduction qui ne tient pas compte de cette hypothèse et donne à ἀποτρέπειν un complément de chose : « ...and has nothing in us to help with and cannot divert any impulse of the kind... ». F. Masi fait le point détaillé sur ces questions de traduction (*Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 138-142) et propose une solution intéressante : en donnant à ὄρμημα la construction du verbe ὀρμᾶν avec l'infinitif, elle brise le lien étroit que les interprètes précédents établissaient entre συνεργόν et ὄρμημα et oppose les deux mots : le premier exprimerait « una capacità insita in noi » tandis que le second renverrait « all'impulso a dissuadere

proprio del determinista, ossia al suo desiderio deliberato di dissuadere gli altri dal comportarsi in un certo modo » (p. 141), ce qui conduit à la traduction suivante : « ...e non ha qualcosa di noi che collabori né [in se stesso] un impulso a farci desistere da quelle azioni che noi compiamo, chiamando la loro causa ‘per opera di noi stessi’... ». Cette solution comporte pourtant un inconvénient : sur les plans syntaxique et sémantique, elle fait dépendre du même verbe ἔχει deux mots qu’elle semble opposer alors que le sens les rapproche et que la coordination μηδ[έ]...μηδ[έ] les soude étroitement, sans lien adversatif. On comprend mal que le sujet de ἔχει soit le nécessaire, quand son objet est ἡμῶν [τ]ι συνεργόν. Mais si l’on voit en συνεργόν un élément qui, en nous, tel un cheval de Troie, contribuerait à une impulsion qui nous détournerait « de ce que nous appelons ‘passant par nous’ », alors l’opposition disparaît, et le sens quoique surprenant, devient cohérent. C’est à partir de ce sens que nous proposons notre interprétation, dans la continuité de ce que vient d’affirmer le philosophe quand il évoque l’écueil du son vide auquel se heurte le nécessaire quand il se voit obligé de tenter de faire de sa nécessité une prolepse, sans y parvenir.

Pour échapper à cet écueil, il lui faudrait en effet – mais ce n’est pas le cas – disposer d’un élément palpable, appréhensible par la prolepse, prouvant que nos actes ne passent pas par nous ; or, «il n’a pas quelque élément auxiliaire, ni une impulsion (μηδ’ἔχει ἡμῶν [τ]ι συνεργόν μηδ’ὄρμημα) pour nous détourner de ce que nous appelons ‘passant par nous’ quand nous accomplissons la cause » (ἀπο[τ]ρέπειν ὧν καλοῦντες δι’ἡμῶν αὐτῶν τὴν αἰτίαν συντελοῦμεν). Ces termes et cette tournure quelque peu confuse surprennent : l’« élément auxiliaire » et l’« impulsion » semblent à première vue mieux caractériser ce qui passe par nous que le moyen de nous en « détourner » ; la place même du pronom ἡμῶν, complément de συνεργόν, donnerait à penser que cet élément est notre auxiliaire, et non pas celui du nécessaire ; enfin, le verbe « détourner » est contradictoire, car si tout ce que nous faisons était nécessaire, aucun détournement ne s’imposerait. Nous faisons l’hypothèse que toute cette ambiguïté et cette confusion sont voulues et soulignent les contradictions du nécessaire : s’il veut échapper à une démonstration à l’infini d’ordre strictement logique (ἀπὸ λόγων ἀεί, extrait 93, l. 10), il est contraint, nous l’avons vu, de prendre appui sur une prolepse, sur ce qui, dans notre expérience collective, « est placé sous les sons » (*Hérodote* 37) ; or, nos actions sont vécues et collectivement identifiées comme auxiliaires (συν-εργά) de nos « œuvres » (ἔργα) contribuant à notre existence, ainsi que l’a démontré l’emploi de συνεργέω voisin de ἔργα.

et de ἀπεργαστικά dans l'extrait 84⁶²², et toute notre nature est fixée par l'impulsion vitale de notre constitution en accroissement ; si le nécessaireiste voulait donc nous « détourner » de nos actions, il serait contraint pour y parvenir de recourir à cela même qui les caractérise. Pire : le besoin de recourir à ce détournement, loin de parvenir à ses fins, contredirait le principe même d'une nécessité spontanée et naturelle. Ajoutons que le préfixe συν- dans συντελούμεν (« nous accomplissons ») fait écho à l'aspect positif du même préfixe dans συνεργόν, contradictoire avec le projet contraignant du nécessaireiste.

Faute de pouvoir mener à bien cette démonstration (ἄν δὲ μή τις [τ]οῦτ[ο] ἄ]π[ο]δείξει), celui-ci emploie simplement un mot pour un autre – et nous savons que la prolepse est une affaire de mot juste – mais « ne modifiera en rien notre œuvre (ἔργον) » : il n'a aucun moyen de faire passer dans les faits son discours, et n'infléchira pas tout ce que nous mettons en « œuvre ». « En lieu et place » (κατὰ χώραν) du mot « cause », il emploiera celui de « nécessité », ce qui ne nous empêchera pas d'agir selon nos désirs⁶²³.

Enfin, la mention de nos désirs, récurrente dans l'extrait (προθυμέομαι, l. 10, 17 et προθυμία, l.22), fait de ceux-ci, et non de la nécessité, le pivot de la réflexion : s'ils sont du même ordre que cette « impulsion » que le nécessaireiste cherche en vain et contradictoirement à provoquer en nous, contre nos propres désirs, du moins peuvent-ils être contrariés par quelqu'un qui aurait une vue plus large ([ὁ] συνορ[ῶ]ν) de la notion de nécessité, incluant la distinction entre le nécessaire et le non-nécessaire : un tel homme, par opposition au nécessaireiste, pourrait légitimement chercher à « détourner » d'agir ceux dont les désirs voudraient forcer la contrainte de la nécessité. Certes, il faut tenir compte de la légère différence de sens entre προθυμία et ἐπιθυμία, que l'on trouve dans la *Lettre à Ménécée* et dans les *Maximes capitales* et les *Sentences vaticanes* : plutôt que le simple désir, nécessaire, naturel ou artificiel, qu'exprime ἐπιθυμία, προθυμία traduit l'ardeur que l'on met à une réalisation, et s'associe aisément dans notre passage à l'ὄρμημα, « l'impulsion »,

⁶²² Cf. *supra*, p. 347, commentaire p. 362.

⁶²³ κατὰ χώραν a fait l'objet de bien des discussions, dont fait état F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, *op. cit.* p. 141-142. Rattaché à ἀνάγκην, sans nécessité syntaxique à nos yeux, le groupe est traduit par « *spatial necessity* » (O'Keefe, 2002, p.162, ou par « *necessità del contesto* » (Masi, *ibid.*, p.98). Nous avouons ne pas voir la nécessité d'une telle analyse : κατὰ χώραν est une tournure classique en grec pour dire « en place », « à la place » ; nous avons bien conscience que son emploi en grec ne peut pas être l'équivalent exact de notre « à la place », mais cet emploi couvre un large champ lexical, celui de la place qu'on occupe, du poste qui vous est assigné, de la situation sociale : le sens concret ne domine pas dans la plupart des usages classiques du mot. D'autre part, le contexte du passage indique bien la place occupée indûment par un mot et on imagine qu'Épicure n'a pas eu à pousser bien loin la métaphore pour évoquer cette substitution d'un mot à la place où l'on s'attendait à en trouver un autre.

mais aucun fossé ne sépare les deux sens, et l'on peut penser que la personne qui juge nos impulsions ou désirs à l'aune des nécessités distingue ceux qui sont nécessaires de ceux qui sont simplement naturels ou des artificiels, qu'il faut fuir. Autant dire que, même s'il s'adresse à « nous », ce censeur pourrait bien être le sage épicurien.

Une telle gestion des désirs passe par la discussion sur le sens des mots, et nous ramène au rôle de la prolepse, sans que celle-ci soit désormais nommée, dans la curieuse phrase qui termine l'extrait : « Mais la pensée discursive (ἡ δ[ιάνοι]α) cherchera à trouver en quoi consiste donc ce qu'il faut estimer « ce qui est de notre fait » (τὸ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν) quand il est en quelque sorte réalisé dans le désir de sa réalisation » (πῶς] πρατ[τόμενον τῆ προθυμ[ίαι]τοῦ πράτ[τειν]). Si la prolepse n'est pas nommée, on devine son activité dans la référence au besoin de désigner « précisément » (τὸ ποῖον, l. 19-20, reprenant τὰ πο[ί]α, l. 15), d' « estimer » (δεῖ νομίζειν, l. 20 : on se rappelle les nombreux emplois de δεῖ νομίζειν, νομιστέον, νομίζομεν dans les *Lettres*), ainsi que dans la notion de « recherche » (ζητήσῃ, l. 19), déjà présente au début de la *Lettre à Hérodote* (§ 38) quand il s'agissait de distinguer les objets de recherche de ceux d'aporie au sein des objets d'opinion. L'activité même de la δ[ιά]νοι]α, la « pensée discursive », que nous avons vue à l'œuvre plus haut dans la mise en commun des mots de l'expérience et leur mise en rapport avec « ce dont nous avons le plus besoin »⁶²⁴ était déjà présente dans *Hérodote* 38 parmi les premiers champs d'exercice de la prolepse au sein des sensations. Le but de la pensée discursive, ici, n'est plus de distinguer les différents types de désirs, comme vient de le faire le sage, mais de distinguer, parmi les actions « de notre fait » (ἐξ ἡμῶν αὐτῶν), celles qui réalisent un besoin dense. En effet, dans le complexe de notre *sustasis*, les déterminations causales premières et nécessaires se combinent avec celles qui, issues de nos *apogegennèmena*, sur la frange de notre activité présente et dans le champ des possibles, agissent en retour sur la totalité de notre constitution : ce qui est « de notre fait » ou encore ce qui « provient de nous », ἐξ ἡμῶν αὐτῶν (nouvelle formule, délibérément indéfinie), renvoie aussi bien aux unes qu'aux autres. C'est donc l'œuvre de la *dianoia*, raisonnant sur la prolepse de la cause, de faire le tri entre action libre et action nécessaire, loin de l'écueil du nécessitarisme. Ce raisonnement semble trouver sa conclusion quelques lignes plus loin, au début de l'extrait suivant (96), avec une phrase dont le début est perdu, mais qui s'achève sur les mots μάλιστα ἀδιανοήτων, « tout à fait impensables », « qui ne peuvent pas être saisis par la pensée discursive, *dianoia* ».

⁶²⁴ Cf. *supra*, p. 328, sq.

Le philosophe ajoute : « si l'on ne fait pas violence à ce fait, et que du moins l'on n'expose pas de nouveau le sujet que l'on conteste ou que l'on propose, seul le mot change, comme je ne cesse de le répéter ». La fin de la phrase, faisant allusion à un argument déjà formulé à plusieurs reprises, donne à penser que la « violence à ce fait » consiste à vouloir imposer la nécessité à tout ce qui « provient de nous », chose « tout à fait impensable », et à s'obstiner à répéter indéfiniment cette argumentation, paroles creuses qui ne changent rien aux faits.

Après avoir ainsi démontré l'innocuité de l'argumentation nécessitariste sur ses contradicteurs, Épicure expose dans la suite de l'extrait 96 le tort que le nécessitariste se fait à lui-même, mettant ses propos en contradiction avec ses propres faits. Il concède d'abord à « ceux qui ont raisonné depuis le début sur les causes » (οἱ δ'αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς) d'avoir procédé plus convenablement que leurs prédécesseurs, et encore bien mieux que ceux qui les ont suivis. C'est la seule fois dans les fragments qui nous restent du Livre XXV que le philosophe désigne des adversaires qu'il situe dans une sorte d'histoire de la philosophie, sans pour autant les nommer ; les choses se compliquent quand, dans la phrase suivante, passant brusquement au singulier, il semble viser, toujours sans le nommer, l'auteur précis d'un raisonnement nécessitariste, τὸν [ἄ]νδρα, mot que Sedley traduit par « le grand homme », sur lequel on s'accorde en général pour dire qu'il s'agit de Démocrite⁶²⁵.

Rappelons ce passage controversé :

Mais ceux qui ont convenablement raisonné sur les causes depuis le début et qui se sont distingués non seulement de leurs prédécesseurs mais aussi de plusieurs façons de ceux qui leur ont succédé, se sont aveuglés eux-mêmes (ἐλαθον ἑαυτούς), tout en ayant (καίπερ) dans bien des cas allégé la difficulté de questions importantes (καίπερ ἐν πολλοῖς] μεγάλα κουφίσαντες), dans le fait de (ἐν τῷ) tenir la nécessité et le hasard pour causalement responsables de toutes choses. En fait, le raisonnement même qui enseigne cela (...) se brisait et cachait à son auteur ([ἐ]λάσθη[ν]εν [...] τὸν [ἄ]νδρα) qu'il faisait se combattre ses actes avec ses opinions, et que, si un certain oubli (λήθη]η τις) de son opinion à l'occasion de ses actes n'était pas intervenu, il se serait placé lui-même dans un trouble continu : dans la mesure où ses opinions dominaient, il serait même tombé

⁶²⁵ Voir notamment D. Sedley, « Epicurus and his professional rivals », *Cahiers de philologie. 1 Études sur l'épicurisme antique*, Lille, 1976, p. 155, n. 67. A noter que l'auteur ne proposait alors pas la traduction qu'il a adoptée ultérieurement : « ...unwittingly...made light of weighty matters in assigning all causation to necessity and chance. » Voir aussi A. Laks (« Épicure et la physique aristotélicienne du continu », p. 19) : « Il est aisé de reconnaître, derrière les « étimologies » éminents, les anciens atomistes. L'« étimologie » définit une exigence d'Épicure (voir en particulier *Lettre à Hérodote*, 80, 5 ; 82, 9 et 11), mais le terme appartient à Démocrite (...68 B 118 DK). On comprend qu'Épicure ait jugé Démocrite supérieur à ses prédécesseurs – pour avoir le premier formulé les principes de l'atomisme –, et encore plus à ses successeurs – qui allaient renoncer à exploiter la découverte comme ils auraient dû ».

dans les pires calamités, mais dans la mesure où elles ne dominaient pas, il aurait été plongé dans l'agitation par le conflit entre ses actes et ses opinions. Puisqu'il en est ainsi, il me faut rendre compte du sujet que je traite depuis le début et qui m'a amené à clarifier ce point.

Des difficultés d'interprétation syntaxique et sémantique, des lacunes, lignes 13 et 14, et peut-être une faute d'orthographe du scribe ligne 14, ont amené les traducteurs à proposer plusieurs versions différentes du passage⁶²⁶ : Faut-il traduire ἔλαθον ἑαυτούς par « ne se sont pas rendu compte qu'ils... » (+ infinitif)⁶²⁷ ; ou par « se sont aveuglés eux-mêmes dans le fait de... » (+ ἐν τῷ + infinitif) ?⁶²⁸ Faut-il lire καίπερ (« quoique ») ou corriger le manuscrit en καθάπερ (« comme ») ?⁶²⁹ Faut-il analyser εντο en ἐν τῷ (« dans le fait de... »), εἰς τό (« en vue de... ») ou ἔν... τό « un seul point : le fait de... » ?⁶³⁰ Mais c'est surtout sur μεγάλα κουφίσαντες que les avis divergent le plus : « avoir rendu une grande chose inutile » ou « une chose assez vaine », ou au contraire « avoir dissipé de grandes erreurs », « soulagé de grands maux » ?⁶³¹ Au total, il s'agit donc pour l'essentiel de se demander si le fait de « tenir la nécessité et le hasard pour causalement responsable de toutes choses » se réduit à une simple idée vide de sens ou s'il faut la faire entrer en contradiction avec de grands acquis théoriques de l'atomisme. Dans ce cas, le sens du verbe κουφίζειν, « soulager », est préservé, et l'on comprend mieux en quoi le philosophe peut à la fois rendre hommage à ses prédécesseurs et émettre une restriction d'importance. André Laks, qui ne contredit pas la possibilité d'adopter cette traduction (« bien qu'ils aient apporté la solution à de nombreux problèmes » *ad loc.* p. 22), ne la retient pas finalement, sans justifier son choix, à ce qu'il semble. Francesca Masi adopte la traduction de Marcello Gigante, qui interprète εντο en ἔν τό et rend mieux compte de la contradiction imputée aux atomistes : « *sebbene in molte questioni alleviarono grandi errori, ad un solo problema non posero mente* :

⁶²⁶ On en trouve des synthèses chez A. Laks (*ibid.*), p. 20-23 et F. Masi (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 146-150) ; cette dernière ne prend pas en compte la version de Laursen. Pour le détail de l'établissement du texte, voir note page 330.

⁶²⁷ « Non si accorsero » : Diano (1946), Arrighetti (1973) ; « ils n'ont pas vu » : Laks (1981) ; « non si sono accorsi » : Diano (1974), Isnardi Parente (1974) ; « non posero mente » : Gigante (1981), Masi, qui suit Gigante (2006).

⁶²⁸ « Turned a blind eye to themselves » : Long-Sedley (1987), dans la traduction française (2001) et dans la traduction Brunschwig-Monier-Sedley des *Épicuriens* (Delattre-Pigeaud, 2010), à laquelle s'est rallié Arrighetti en 1979.

⁶²⁹ Καίπερ : Long-Sedley, Laursen (« although »), Laks (« bien que »), Gigante- Masi (« sebbene ») ; καθάπερ : Diano (« così come »), Diano (1974) -Isnardi Parente (1974) (« ciò che del resto è accaduto anche ad... »).

⁶³⁰ ἐν τῷ : Diano, Isnardi Parente, Arrighetti (1973), Laks ; εἰς τό : Arrighetti (1979), Sedley- ; ἔν τό : Gigante-Masi.

⁶³¹ « Aver fatto una gran cosa inutile » : Diano, Arrighetti (1973) ; « aver fatto cosa assai vana » : Diano, Isnardi Parente ; « alleviarono grandi errori » : Gigante – Masi ; « they had alleviated great ills » : Sedley.

considerare la necessità è il caso responsabili di ogni cosa ». Mais aucune de ces hypothèses, à l'exception de celle de Sedley, ne met en rapport ce passage avec les considérations qui s'y enchaînent et ne s'intéresse au fait que la tournure verbale ἔλαθον ἑαυτούς est reprise, ligne 17, par [ἐ]λάνθα[ν]εν [...] τὸν [ἄ]νδρα puis, ligne 19, par le nom λήθη τις. Dans la mesure où λήθη τις se traduit par la notion d'« oubli » (Sedley va jusqu'à l'« aveuglement »), on conçoit que le critique ait rendu ἔλαθον ἑαυτούς par l'idée d'aveuglement (« *turned a blind eye to themselves* »), et la tournure non réfléchie ὁ (...) λόγος (...) ἐλάνθα[ν]εν [...] τὸν [ἄ]νδρα par « le raisonnement(...) tint caché au grand homme ». Si l'on tient compte de ce fait et de ce que le passage, après avoir désigné au pluriel les atomistes passe brusquement au singulier pour désigner le seul Démocrite, sans doute par opposition avec les autres, ceux qui l'ont suivi (car on ne pourrait guère nommer que Leucippe comme prédécesseur, peu susceptible d'être condamné comme le sont – « de plusieurs façons » - ceux qui lui ont succédé), on peut proposer l'interprétation suivante :

Les « questions importantes » (μεγάλα) concernant les causes que le courant atomiste aurait rendues plus « légères » (κουφίσαντες), donc plus intelligibles, « dans bien des cas » (ἐν πολλοῖς), sont sans doute celles des éléments premiers, pour lesquels a été fait le choix de l'atomisme plutôt que du feu, des quatre éléments ou des homéométries, pour prendre les théories des « physiciens » les plus récents. Mais le talon d'Achille de la théorie atomistique est le nécessitarisme ; dès lors, si l'on suit D. Sedley, on considère simplement qu'il y a « aveuglement » (pour ἔλαθον, l. 7 et [ἐ]λάνθα[ν]εν, l. 13) des atomistes dans leur nécessitarisme, et la notion d'aveuglement prépare la phrase suivante et fait avancer la démonstration : l'aveuglement de Démocrite sur ses propres contradictions l'a préservé du nécessitarisme absolu, puisque, dans le conflit entre ses opinions et ses actes, la prédominance des premières l'aurait conduit aux « pires calamités » - ce qui ne s'est jamais accompli jusqu'au bout, une sorte de réflexe de survie intervenant, tandis que si cette prédominance ne s'imposait pas totalement sur les actes, leur conflit l'aurait plongé dans le trouble. Dans les deux cas, l'irréparable nécessitariste n'était pas commis, comme le signale l'emploi de l'irréel du passé εἰ μὴ λήθη τις... ἐνεγείνετο. C'est peut-être là que réside la supériorité de Démocrite principalement sur ceux qui l'ont suivi. Mais si nous le soutenons, nous devons combattre une objection : l'aveuglement de Démocrite sur ses contradictions, aveuglement qui l'a empêché d'aller jusqu'au bout de la logique nécessitariste semble être le même que celui des autres atomistes ; dès lors il aurait dû les protéger également. On peut, sans forcer le sens du passage

surmonter cette objection : si l'on suit la traduction de D. Sedley, la première mention de l'aveuglement (l. 11-15) porte sur le rapport des nécessairementistes aux autres hommes et à l'évidence qui résulte de l'expérience collective des faits ; inversement, avec le passage du pluriel au singulier (l. 15-27), l'aveuglement concerne la contradiction pour un seul – Démocrite en l'occurrence – et ne concerne que le rapport entre ses opinions et ses actes. Contradiction que, par aveuglement il n'assume pas jusqu'au bout⁶³².

L'étude d'Annie Hourcade, *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine*⁶³³, permet de mieux apprécier cette distance qui sépare Démocrite de ceux qui l'ont suivi. Après avoir montré, dans une première partie (p. 68-89), comment Démocrite essayait, sans vraiment y parvenir, de concilier témoignage des sens, de l'ordre de la convention, et vérité des atomes, de l'ordre de la nécessité perçue par la raison, l'auteur évoque dans une seconde partie le « double héritage abdéritain », celui de sophistes et philosophes se revendiquant soit de Démocrite, soit de Protagoras, et aborde entre autres les cas d'Antiphon et de Nausiphane, le maître renié d'Épicure. Antiphon tire l'héritage démocritéen vers un déterminisme naturaliste radical, incompatible avec le *nomos* (chap. XI à XIII *passim*, notamment p. 239-266), et Nausiphane considère qu'« au même titre qu'il y a continuité entre les phénomènes et la réalité atomistique, continuité entre l'être et le devoir-être, entre la nature et la morale, il y a continuité entre le présent et le futur, en vertu d'un déterminisme strict à l'œuvre dans la nature » (p. 270), le rôle du philosophe étant de ramener son disciple à la connaissance vraie des nécessités naturelles que l'homme, contrairement aux animaux, poursuit sans le savoir (p. 274). L'auteur situe en ces termes la place d'Épicure vis-à-vis de ses prédécesseurs : « contrairement à la radicalisation de la théorie atomistique accomplie par Antiphon et par Nausiphane dans le sens d'un nécessairementisme absolu, l'orientation épicurienne reprend à son compte les concessions que Démocrite accordait au *nomos* et à la liberté humaine » (p. 275)⁶³⁴.

⁶³² F. Masi, qui consacre un chapitre entier à la « critique et identification des adversaires » (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* chap. 4), ne commente pas spécifiquement ce passage du pluriel au singulier, ni la question du « grand homme », mais, comme D. Sedley, distingue celui-ci des autres atomistes : «...mentre lo stesso Democrito, da parte sua, almeno nelle ricerche condotte in ambito biologico, zoologico e psicologico avrebbe dimostrato attenzione ed apertura alla complessità della realtà fenomenica e una maggiore fiducia nella possibilità di indicare un livello eziologico ulteriore rispetto a quello degli atomi semplici e della loro attività » (p. 155). D. Fowler propose d'intégrer également Anaxagore dans la liste des ΦΥΣΙΚΟΪ visés (« Lucretius on the clinamen and 'free will' (II 251-93) », *op. cit.* p. 348).

⁶³³ A. Hourcade, *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine, op. cit.*

⁶³⁴ D. Sedley pense, de même, que l'attaque épargne Démocrite et vise « des Démocritéens du IV^{ème} siècle, comme son maître vilipendé Nausiphane » (*Les philosophes hellénistiques, op. cit.*, t. I, p. 222). F. Masi élargit le champ aux fondateurs de l'atomisme, à des disciples de Démocrite, à certains de ses propres élèves (« allievi ») qui seraient tentés par le déterminisme, ainsi qu'aux Mégariques, notamment Diodore Cronos (*Epicuro e la filosofia della mente, op. cit.* p. 156-157).

L'extrait 96 s'achève sur ce que Simon Laursen a considéré comme l'amorce du résumé final du livre :

« Puisqu'il en est ainsi, il me faut rendre compte du sujet que je traite depuis le début et qui m'a amené à clarifier ce point. »

Une dizaine de lignes (225 mots) séparent cette amorce de l'extrait 97. Dans cet espace, le vocabulaire a dû profondément changer, car il n'est plus question de nécessité, des penseurs raisonnant sur les causes, et, en échange, nous voyons apparaître les termes de « temps » ou « laps de temps » selon la traduction Sedley, d'« âges » ou « phases de la vie » (Sedley), puis de « canon » et de « critère ». Du moins la transition se fait-elle par la notion de « cause » et par le fait que nous avons part « nous aussi » à la causalité – ce qui contredit la thèse de la nécessité universelle. On comprend ainsi que les considérations sur les atomistes en général et Démocrite en particulier, dans lesquelles la traduction de D. Sedley voit une « digression », n'ont effectivement constitué qu'une parenthèse et que le thème dominant, l'argumentation montrant que nous avons part entière à la causalité, doit être récapitulé. La référence aux « temps » et aux « âges », entre autres « causes », nous renvoie à l'extrait 88, où Épicure revenait sur la théorie de l'âme pour montrer son développement, sa maturation au sein de la « réalité en cours d'engendrement », mais elle nous renvoie aussi à la *Lettre à Hérodote* (§ 75), où il était question des « périodes et des temps » (ἐν μὲν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις) pendant lesquels le raisonnement s'empare de ce que nous enseigne la contrainte des choses pour le traduire en mots, accomplissant en cela l'œuvre spécifique de l'âme telle qu'elle a été définie quelques paragraphes plus haut. Si l'on tient compte également que le temps est une notion découlant de celle d'accident, dans *Hérodote* 72-73 (juste avant les développements sur les mondes et l'auto-apprentissage du vivant qui s'y détermine sous l'action positive de la contrainte des choses), qu'il est pris en compte par un *epilogismos*, un « raisonnement appliqué », on s'aperçoit que toutes ces notions, qui sont exposées dans la dernière partie de la Lettre, réapparaissent dans notre extrait 97 ; quant à la référence au critère, qui occupe la deuxième moitié de l'extrait, elle nous renvoie plutôt au début de la Lettre (§ 38). Ce rapprochement sera-t-il éclairant ? Voyons plus précisément le texte, dont nous restituons ici la traduction :

« ...souvent aussi [ces réalités] détiennent toutes deux la même causalité, même si elles n'ont pas été entraînées (καὶ μὴ συνεπεσπασμένα) les unes par les autres ni que bon nombre de telles réalités ne soient en train de l'être (μηδὲ συνεπισπόμενα) et ne soient forcées (καὶ βιαζόμενα) à se produire comme accidents (συνπίπτειν) en fonction de laps de temps (παρά τε χρόνους), de phases de la vie (καὶ ἡλικίας) et d'autres causes (καὶ ἄλλας αἰτίας). Par conséquent, aussi bien le raisonnement appliqué

(ἐπιλόγ[ισμα]) à la fin elle-même que l'origine avaient la causalité, mais nous l'avions aussi. Ce qui provient de nous était la sensation appliquée de ce que, si nous n'appréhendons pas ce qu'est le canon et ce qui juge (τ[ὸ] ἐπ[ι]κρε]ίν[ον]) de tout ce qui s'accomplit à travers les opinions, mais que nous suivions de façon irrationnelle les penchants de la foule, disparaîtra tout ce en fonction de quoi nous explorons ce que sont l'excès [et le défaut]... Et la même réalité, à la fois, était engendrée durablement et était une semence, comme je le rabâche, guidant depuis l'origine vers l'autre, réalité dont la présence explique que nous pensions et ayons des opinions... »

Le début du passage expose deux réalités, au neutre, dont aucune n'entraîne nécessairement l'autre⁶³⁵, mais qui sont toutes deux dotées d'un pouvoir causal. La proximité du verbe « entraîner » avec le verbe « forcer », « faire violence » nous rappelle l'extrait 83⁶³⁶, où les *apogegennèmena* étaient dits se produire du fait des atomes comprimés, sachant qu'eux-mêmes sont comprimés (συνωσθεῖσαι) au sein de la constitution première. Si la notion de compression est voisine de celle d'entraînement, les deux réalités en question de l'extrait 97 pourraient bien être par conséquent les *apogegennèmena* et les atomes. L'étroitesse du rapport entre les deux réalités donne à le penser, avec la relation duelle établie par ἀμφοτέρα et τὰ ἕτερα...ἑτέρων. Certes, dans l'extrait 83 la compression des uns se transmet à celle des autres dans la logique de l'accroissement de la constitution première, alors que, dotées du même pouvoir causal, les deux réalités de l'extrait 97 ne s'entraînent pas nécessairement l'une l'autre – mais peuvent le faire : il n'y a donc pas opposition. Dans les passages qui suivaient l'extrait 83 (extrait 84), l'*apogegennèmenon* était déjà dit avoir son propre pouvoir causal, indépendant des nécessités premières, « la nature des atomes ne co-opér[ant] nullement avec [les réalités engendrées] ». Tout se joue sur une question de temps distingué par la pensée : rappelons ce long passage de l'extrait 88 où la « contrainte » par laquelle la pensée distinguait la constitution première de la réalité engendrée (τοῦ ἀπογε<<γε>>νημένου) ne devait pas être considérée comme nécessaire

« ...parce qu'on suppose que ce n'est pas par nécessité qu'une telle réalité est en cours d'engendrement jusqu'à tels développements, mais, d'une part, parce qu'un tel engendrement est en cours par nécessité à partir de telles [sources] jusqu'à la naissance d'une âme, ou aussi d'une âme ayant <atteint> tel degré de disposition et de mouvement, d'autre part parce qu'un tel engendrement est en cours non pas par nécessité jusqu'à [la naissance de] telle ou telle âme, pas non plus parce qu'un tel engendrement est en cours selon une nécessité, lorsque du moins il a avancé en âge, [...] »

⁶³⁵ C'est ainsi que nous comprenons le participe sans article précédé de la négation μή dans un sens conditionnel-concessif.

⁶³⁶ Cf. *supra*, p. 307 et commentaire p. 336 *sq.*

La distinction de différents moments, entre le parfait et le présent du verbe « engendrer », n'est qu'une opération de la pensée permettant de décomposer une réalité unique en l'analysant ; si la distinction des temps, des périodes et des âges est importante pour concevoir le développement qui a conduit au saut qualitatif de la naissance de l'âme, cela ne doit pas nous faire oublier que ce développement n'est considéré comme nécessaire que rétrospectivement. Dès que l'on part du présent de l'âme elle-même et de ses actes, le règne du possible supplante celui du nécessaire.

De la même façon, si l'on considère maintenant l'extrait 97, les atomes pris en tant que tels et les atomes en tant qu'*apogegennèmena* peuvent très bien n'avoir exercé, au parfait, aucun entraînement les uns sur les autres et n'en exercer présentement aucun, tout en étant des deux côtés dotés de leur causalité propre, et le philosophe précise que cette possibilité se présente « souvent » (πολ[λ]άκις). Toutefois, quand la possibilité présente se réalise sans interaction des deux constituants distingués, il ajoute que ce cas fréquent (πολλά) n'est pas non plus « forcé à se produire comme accident (συνπίπτειν) en fonction de laps de temps, de phases de la vie et d'autres causes ». En effet, si, comme nous l'avons proposé au début de notre étude des *apogegennèmena*, ceux-ci ne peuvent être conçus qu'une fois posé le temps, accident des accidents, dans le mouvement et le développement des réalités sensibles, ceux-ci seront des accidents temporels, inscrits dans la *phusis* propre à notre *cosmos* (Hérodote 74-75), en des périodicités mesurables en termes de « laps de temps, de phases de la vie et d'autres causes » - sans doute plus conjoncturelles. Épicure conclut cette première démonstration :

« Par conséquent, aussi bien le raisonnement appliqué (τὸ...ἐπιλόγισμα) à la fin elle-même que l'origine avaient la causalité, mais nous l'avions aussi. »

Francesca Masi propose l'interprétation suivante de la phrase à partir de l'analyse des trois composantes (1) τὸ τοῦ τέλους ἐπιλόγισμα ; 2) ἡ ἀρχή ; 3) ἡμεῖς) : l'*archè* et le *telos* seraient, comme dans la *Lettre à Ménécée* (§ 129-130) le plaisir ; le *logisma* devrait être analysé comme « évaluation », et « nous » serions le sujet réussissant à apporter une évolution à notre caractère : « *Laddove il piacere è un impulso meccanico e le valutazione del fine è un processo mentale che si fonda sulla valutazione dei dati a disposizione relativi a quel determinato impulso in rapporto all'ideale etico, l'acquisizione e l'uso di un canone e di un criterio giudizio è ciò che garantisce il successo del calcolo e, quindi, in ogni circostanza il*

consequimento del vero bene »⁶³⁷(p. 46). Nous suivrions volontiers ce raisonnement, mais en proposant quelques précisions qui ne sont pas de simples nuances. En effet, ce passage concluant le livre, on comprend que l'auteur l'étudie au début de son ouvrage, pour mieux reconstituer le cheminement qui doit y conduire, mais cela ne doit pas faire oublier les lignes qui le précèdent immédiatement : en l'occurrence, les « éléments » énoncés juste avant le passage sont, à notre avis, les atomes en tant que tels, issus de l'*archè*, et les *apogegenèmena* – voire les *apogennòmena* considérés dans leur développement – qui se guident, au sein des possibilités qui leur sont offertes, au vu du « calcul » ou de « l'évaluation », du *telos* de la nature. Cela permet d'éviter de voir dans la recherche du plaisir un simple « mécanisme » naturel que tempérerait l'« évaluation » à laquelle nous procédons au vu du critère. Car le critère est bien, comme le passage l'indique plus loin, la recherche du plaisir dans la limite, entre excès et défaut. Le plaisir est ce qui juge, non ce qui est jugé, et réciproquement le critère n'est pas « la recherche du vrai bien » ou l'« idéal éthique ». F. Masi analyse la démarche du Livre XXV comme la combinaison de déterminations psycho-physiques, du côté de l'*archè*, et d'une activité morale autonome infléchissant les premières, au vu d'un idéal fixé, en définitive, par le sujet philosophique. Dans la perspective qui est la nôtre, c'est dans la réalité pratique présente et dans le besoin de l'ataraxie que se re-calcule la fin à partir des acquis de l'*archè*.

Selon nous, dans la mesure où les *apogegenèmena* deviennent des *apogennòmena*, au présent (extrait 88), ils ont la possibilité, dans leur « calcul » ou « raisonnement appliqué », de se tourner vers le *telos* de notre nature propre – ou de ne pas le faire –, que l'origine atomique, d'étape en étape, s'était fixé comme nécessité ; les *apogennòmena* réalisent ou non dans la contingence du présent la fin nécessaire de la constitution première, ce en quoi les uns comme les autres agissent comme des causes. Que « nous aussi » agissions comme des causes implique que nous ne nous assimilions pas purement et simplement à l'élément le plus autonome de notre constitution, la réalité en cours d'engendrement qui se livre à un « calcul », à un « raisonnement appliqué » sur notre *telos*. Pourquoi ? Le « raisonnement appliqué », tel que nous l'avons vu à l'œuvre dans l'appréhension du temps (*Hérodote 72-73*) était un calcul spontané, qui se passait de « démonstration », appréhendant les alternances de jour et de nuit, d'affects et d'absence d'affects, de mouvement et de repos, etc ; « ce qui provient de nous », au contraire, comme le dit la phrase suivante, est une « sensation appliquée »,

⁶³⁷ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 37-46 ; citation p. 46.

ἐπ[α]ίση[σις, de l'urgence de suivre une règle (κα[ν]ών), d'exercer le recours au critère pour échapper aux penchants irrationnels de la foule. A l'opposé de l'*epilogismos*, qui, même sans démonstration, implique un raisonnement sur les causes – étiologique –, l'*epaisthèsis* relève des *pathè*, du sentiment vital du besoin de recourir au critère pour préserver une conception sereine de notre rapport au monde. On revient ainsi au point de départ, au *tropos pathologikos*, mais on lui ajoute le point où il s'articule avec le *tropos aitiologikos*. En effet, l'on peut toujours disputer à l'infini sur les fins de la nature, en suivant le second *tropos*, si l'on ne pose pas le besoin vital de situer notre existence entre les limites, « l'excès [et le défaut] » dont parle la fin de l'extrait. Comme la *Lettre à Hérodote*, le Livre XXV se conclut, sans la nommer, sur une *periodeia* nous faisant passer d'un monde à l'autre en une circularité globale qui, nous l'avons vu, incorpore une alternance entre les deux modes, l'« étiologique » devenant progressivement prépondérant, à condition de ne jamais perdre de vue le « pathologique ».

Une dernière phrase de l'extrait revient sur ce rapport « périodique » entre les deux modes et confirme au passage notre interprétation de la dualité pensée des atomes en tant que tels et des atomes en tant qu'*apogegennèmena* : « la même réalité (τὸ δ[α]ῦ[τό], à la fois, était engendrée durablement (καὶ αἰδ[ι]ον ἐγ[εν]νήθη) et était une semence ([καὶ σπέρμα ἦν τι]) » : l'atome originaire était « engendré », (sur *γεννάω*, sans le préfixe *ἀπο-*), non pas dans l'absolu, mais parce qu'il ne peut se concevoir sans l'agrégat qui lui confère cette qualité d'originaire ; mais, en tant que réalité engendrée (avec le préfixe) il est aussi semence, conduisant de l'origine au but, et nous servant de guide. Nous avons rencontré en effet plus haut cette métaphore de la semence pour désigner les *apogegennèmena* (extrait 99, p. 360). Or c'est précisément cette dualité de la réalité atomique qui est à l'origine de notre pensée et de nos opinions, parce que celles-ci se constituent objectivement dans le mouvement naturel de notre agrégat de l'origine à la fin. Si notre extrait ne parle pas d'un mouvement vers une fin, mais vers « quelque chose d'autre »⁶³⁸, c'est, selon nous, parce que le propre de ces semences est l'indétermination, comme l'a exposé l'extrait 90⁶³⁹ : leurs potentialités de développement sont multiples, et nos pensées et opinions, elles-mêmes issues de ces semences, sont soumises à l'examen du critère, examen à l'issue duquel notre raisonnement appliqué choisit la bonne direction, comme l'énoncera l'extrait 99.

⁶³⁸ Nous suivons les traductions de S. Laursen (« *leading from the beginning on to something else* ») et de Brunswick-Monet-Sedley (« conduisant depuis le début à quelque chose d'autre ») ; on aurait attendu ἕτερόν τι, mais la présence de l'indéfini, fréquente, n'est pas systématique.

⁶³⁹ Cf. *supra*, p. 353 et commentaire p. 381-388.

Trois mots seulement, selon l'édition des *Épicuriens*, font défaut avant l'extrait 98. Le philosophe y récapitule les causes de nos actes : ils s'accomplissent avec ou sans contribution de la nature ([σ]υνε[ρ]γούσης τῆς φύσεω[ς]), avec une nature « arrangée (κατακ[ο]σμουμένης) par nous », ou « sous sa conduite ». La gradation du passage, jusqu'à « nous », se fait vers une liberté toujours plus grande. Ce « nous » purement subjectif qui entre, avec sa nature objective, dans les différents rapports que les colonnes précédentes ont passés en revue, est donc l'agent libre qui doit choisir sa vie en appliquant le canon, en exerçant le critère de ce qui convient à une vie dans les limites du monde où elle s'est constituée, sans aucune prédestination ni nécessité. La suite de la phrase est plus délicate à interpréter. Elle semble revenir en arrière sur la liberté conquise par le sujet dans la mesure où elle évoque « la conduite de la nature (αὐτῆς προ[ο]ηγου[μένης] »), et précise, dans une ligne lacunaire, qu'il faut entendre par là non pas [seulement] l'accroissement physique, mais aussi le fait de « ce qui s'introduit depuis l'enveloppe et qui a pris le commandement (τὰς καθηγεμονία[ς]) en vue de l'amélioration (εἰς τὸ βέλτιον), et non pas seulement les accompagnements (τὰς συν[α]κ[ο]λουθήσεις). » Dans la logique des analyses faisant des *apogegennèmena* des simulacres, on a vu les simulacres dans ces éléments issus de l'enveloppe, et le passage a été interprété par F. Masi dans le sens où les simulacres issus d'une enveloppe extérieure à nous viendraient frapper notre esprit comme des *stimuli* et infléchir nos pensées et actions⁶⁴⁰. Une fois de plus, en gardant en mémoire nos analyses des extraits 85, 90 et 92 où la même notion apparaissait, nous considérons que ces émanations proviennent de notre propre nature (« la nature elle-même », c'est-à-dire, dans tout ce passage, notre nature), ne nous sont donc pas extérieures. Se dirigeant vers « l'amélioration », elles poursuivent le *telos* de notre nature et ne se contentent pas d'être des propriétés durables, constitutifs de notre accroissement, dont la *Lettre à Hérodote* disait que l'agrégat les « accompagne » (συμπαρακολουθοῦντος τοῦ ἀθροῦ, § 69). « συν[α]κ[ο]λουθήσεις » serait alors le nom que reçoivent peut-être les *apogegennèmena*, une fois accompli leur rôle dans l'accroissement. S'il s'agissait de simulacres pénétrant en nous de l'extérieur, comment expliquer que cela se passe « sous la conduite de notre nature » ?

⁶⁴⁰ Traduction Brunschwig-Monet-Sedley (Delattre-Pigeaud éd., *Les Épicuriens*, op. cit. p. 106) : « [...] mais aussi à cause des [simulacres] qui pénètrent en nous à partir du milieu environnant et servent de guidage vers notre amélioration » ; A. Németh, *Epicurus on the Self*, op. cit. p. 121 : « but also because of the [eidōla] that penetrate us from the surrounding environment and serve as guides to our improvement » ; F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p.39 : « ma anche a causa degli stimoli che penetrano [in noi] dall'ambiente, che prendono le vie che guidano a ciò che è migliore ».

Il faudrait alors corriger la traduction et considérer que la nature en question n'est pas la nôtre, mais dans ce cas il faudrait aussi supposer que la nature qui nous guide de l'extérieur agit comme une véritable providence, ce qui nous paraît incompatible aussi bien avec le matérialisme d'Épicure qu'avec sa volonté de rendre compte de l'autonomie de l'homme. Notre lecture du passage faisant de ces émanations de notre nature une recherche de l'amélioration de notre condition permet de mieux comprendre pourquoi le philosophe, loin d'opérer un retour en arrière vers moins d'autonomie humaine, place cette considération au-dessus de celle qui porte sur notre capacité à « arranger » la nature, la réordonner, la modifier : notre constitution par elle-même, au contraire de celle des animaux, recherche le « mieux » - ce qui peut se concevoir d'après la prolepse du vivant indestructible et bienheureux. Dans la dernière phrase, lacunaire, de l'extrait, ce « mieux » semble en effet assimilé à la « tranquillité » (ἡσυχίας), que D. Sedley traduit par « inertie » (à tort selon nous car la *Maxime* XIV en fait un objet de recherche contre la pression de la foule), et sans doute à la « fermeté », comme l'indique le fragment [ι]σχυρ[qu'on lit une ligne plus loin. Un troisième mot, qui surprend *a priori*, « admiration » (θαυμασμόν) vient compléter les notions de « tranquillité » et de « fermeté » : l'association de ces trois mots voisins, même si la phrase résiste à toute tentative de traduction, donne à penser que ce qui rend admirables cette tranquillité et cette fermeté, c'est qu'elles tendent vers la prolepse de ce qui est bienheureux parce qu'indestructible. Et dans ce cas la notion d'une « tranquillité dès l'origine » (ἡσυχίας ἐξ ἀρχῆς) se comprend mieux : l'ataraxie n'est pas assurée à l'origine du vivant, mais fait l'objet d'une recherche permanente, et seule la prolepse du vivant bienheureux et indestructible permet de la concevoir comme ce vers quoi nous tendons. L'indestructibilité, à l'échelle du tout ou du divin, et la félicité qui en découle sont pour notre vie réelle, dans une perspective matérialiste, l'équivalent de l'acte aristotélicien vis-à-vis de la puissance. Mais si cet acte se réalise à l'échelle du tout, pur objet de la prolepse, il n'empêche qu'à l'échelle des mondes, destructibles, il n'est jamais acquis, et qu'à celle des hommes l'assimilation au divin est l'enjeu d'une vie sociale pleinement réalisée, qui dépend entièrement de nous.

Après cette récapitulation du deuxième temps de la *periodeia*, celui qui, dans le règne concret des causes, nous permet de mieux comprendre notre place comme agents responsables, la conclusion avance dans l'extrait 99 vers un regard plus global sur l'ensemble de la démarche, du moment « subjectif » et « pathologique » de l'activité de la prolepse à ce qui a conduit à l'identification des causalités, dont la nôtre, sur le plan objectif :

« ...[Ces choses produisaient], à partir des ... et de ce qui découle de nos sons articulés, de nos pensées, de nos pensées appliquées, de nos représentations et du trouble ou du bonheur permanents ou non dans notre âme, la responsabilité causale de notre poursuite, pas à pas, du principe, du canon et du critère. Car ce qui nous a conduits vers le raisonnement appliqué au critère, ce sont ces choses-là, et, à partir du critère lui-même, un raisonnement sur les sensations appliquées et sur les prolepses, conduit vers l'exploration pas à pas de tout ce dont j'ai parlé plus haut. Car ces éléments se procuraient les uns aux autres la causalité et le besoin et tour à tour chacun, en se produisant, a aussitôt entraîné l'autre objet de pensée qui prenait d'abord peu à peu naissance en nous, et se répandait rapidement au dehors, faisant ensuite de mieux en mieux l'objet de nos pensées, pour partie du fait de la cause naturelle de l'accroissement et du retrait de la spongiosité, pour partie du fait de la cause qui provient de nous ...chaque chose qui mérite d'être notée en provenance de nous [suggestion de D. Delattre]...de la nature.»

Dans une totale circularité où la notion de point de départ n'a plus grand sens, nous sommes d'emblée causes de notre recherche de ce qui est placé sous « les sons articulés » de nos mots (ψόφων τε) et dans « nos pensées et nos représentations » (κα[ὶ νο]ήσεων κα[ὶ ἐ]πινοημ[ά]των καὶ φαντασμάτων) quand elles se donnent pour objet « le trouble ou le bonheur permanents ou non dans notre âme » (καὶ τῆς αἰωνίας κατα] ψυχὴν ὀχλή[σ]εως ἢ εὐδαιμονίας ἢ μ[ὴ] αἰωνίας). Les « sons articulés », les « pensées et les pensées appliquées » nous rappellent les termes qualifiant la prolepse : les φθόγγοι et le πρῶτον ἐννόημα de la *Lettre à Hérodote* (§ 37-38) et la κοινὴ νόησις du dieu dans la *Lettre à Ménécée* (§ 123). La fuite du trouble et la recherche du bonheur, comme besoins vitaux, expliquent l'intérêt que nous portons au contenu proleptique de nos pensées et représentations, à la recherche du critère de tout ce qui contribue au dépassement du trouble, selon le même cheminement qu'au début des *Lettres*, à *Hérodote* (§ 35-38), et à *Ménécée* (§ 122-123).

Dès lors, que signifie dans le Livre XXV le recours au « critère » ? Les sensations y sont peu mentionnées, essentiellement au début. D'ailleurs, dans la *Lettre à Hérodote*, elles n'apparaissent pas en soi comme des critères, mais comme un domaine dans lequel s'exerce le recours au critère. La Lettre emploie l'expression κατὰ τὰς αἰσθήσεις (§ 38) et, dans le domaine ainsi délimité, s'intéresse aux « appréhensions présentes (παρούσας ἐπιβολάς) soit de la pensée discursive soit de n'importe lequel des autres critères », tandis que, s'agissant des πάθη, ce qui compte est leur caractère fondamental (ὑπάρχοντα). En l'occurrence, dans le Livre XXV, c'est l'affect que nous avons de notre fin fondamentale qui revient

régulièrement. La conclusion du Livre précise quelle forme prend ce retour fréquent au critère des *pathè* : le critère du *pathos* au fondement de notre vie, celui de la fin de notre nature (qui englobe la dimension choisie et volontaire de cette fin) est un principe, une *archè*, et donc un point de départ : c'est de lui que relève le *tropos pathologikos* ; mais ce point de départ nous a conduits vers la recherche des causes, le *tropos aitiologikos*, et dans cette nouvelle recherche, chaque fois qu'une hésitation ou une contestation se faisait jour, le retour au *tropos pathologikos* servait de règle, de fil conducteur (κΑΝΩΝ) pour trancher, de sorte qu'alternativement l'un des deux modes agissait comme « cause » de l'autre ou au contraire nous faisait éprouver le « besoin » (χρη[ί]αν) de l'autre. Le besoin, que nous avons caractérisé comme *pathos*, peut alternativement être éprouvé comme besoin du discours causal pour dissoudre nos craintes infondées, et par le discours causal pour résoudre ses apories : c'est alors qu'il identifie les « prolepses », conjointement avec les « sensations appliquées » (lignes 11-12). Cette alternance s'est d'abord faite peu à peu, puis s'est accélérée – et c'est ce que nous avons constaté quand s'est intensifié le discours causal, ce qui, à l'échelle non pas de la seule *periodeia* du Livre, mais aussi de la *periodos* de l'humanité historique, traduit l'autonomie croissante de la société humaine (« la cause qui provient de nous ») vis-à-vis de ses conditions naturelles d'existence : « la cause naturelle de la croissance et du retrait de la spongiosité », expression inattendue qui rappelle peut-être les théories médicales sur le chaud et l'humide caractéristiques du premier âge de la vie. On peut précisément y lire la façon dont, dans les derniers extraits du Livre XXV, l'âme se forme et se consolide progressivement, sans se scléroser, toujours en référence avec le critère de sa constitution première, au cours de notre croissance comme individus.⁶⁴¹

Nous pensons en effet que le cheminement que nous avons voulu reconnaître dans les fragments qui ont fait l'objet de notre étude traduit fidèlement ce résumé. Un retour en arrière le montre. Il nous donnera l'occasion de résumer sous l'angle du rapport entre *pathos* et *aitia* les grandes lignes de notre analyse.

Les premiers extraits, inexploitablement au demeurant, présentent plusieurs occurrences des notions d'« opinion » (1, 5), de « sensation » (5, 8, 9, 15, 19), de « phénomènes » (6, 7), de « représentation » (16). Si l'on tient compte du peu de mots que comportent au total ces premiers extraits, comparés aux derniers, et de l'absence de ces occurrences – à l'exception

⁶⁴¹ On trouve l'adjectif *πλαδαρός* dans le corpus hippocratique, le nom *πλαδαρότης*, plus tard, chez Galien, mais dans aucune de ces occurrences les mots ne sont liés aux âges de la vie. *Πλαδαρότης* apparaît aussi chez Posidonius, cité par Stobée (*Flor.* I, 49, 69) : en liaison avec *χαυνότης* (« défaut de consistance »), le mot concerne l'effet de la prédominance de l'eau dans l'âme et le corps. Épicure l'emploie sans doute par analogie.

de la notion d' « opinion » – dans ces derniers, où ils auraient dû statistiquement avoir beaucoup plus de chances de réapparaître, cette comptabilité fait légitimement sens : le monde sensible n'est pour Épicure que le point de départ qui l'amène très vite, dès l'extrait 11, à la théorie de l'âme, bien attestée par les fragments, à son appartenance au corps et à la capacité de l'unité qu'ils forment de restituer fidèlement les sensations. La présence dans l'extrait 12 du mot *μελέταις*, exprimant le « soin », la « préoccupation », dont c'est ici la seule occurrence, rappelle que les trois emplois du mot dans la *Lettre à Ménécée* (§122, 123, 126) traduisent le besoin de donner à notre vie sensible une assise rassurante nous protégeant de la dispersion dans les opinions que nous pouvons avoir sur les phénomènes. De la sorte, la théorie de l'âme est produite par un besoin, en termes de *pathè*, et à son tour elle satisfait ce besoin en énonçant des causes. C'est une première relation entre besoin et cause, entre mode pathologique et mode étiologique (extraits 11 à 21).

Mais l'unité de l'âme et du corps rend concevable l'unité du corps sensible en introduisant la distinction pensée entre propriétés et accidents, lesquels permettent de faire accéder à la dimension temporelle de la réalité perçue (extraits 22 à 30). Nous parvenons ainsi à un niveau de perception du réel beaucoup, plus concret, car c'est désormais une réalité vivante et en mouvement que nous appréhendons. Avant l'introduction du temps, le mode pathologique domine car la perception des corps reste abstraite, encore figée dans la nécessité d'apporter une réponse au trouble qu'une mauvaise opinion sur le sensible pourrait nous inculquer. Avec l'entrée en jeu de la dimension temporelle, c'est une réalité en action que nous apprenons à appréhender, dans les relations causales qu'elle introduit. Cette réalité temporelle des corps en mouvement, c'est celle des « réalités engendrées », les *apogegenèmena* (extraits 31 à 41).

Parfaitement inscrits dans la démarche causale, les *apogegenèmena*, à leur tour, sont facteurs d'angoisse : la nécessité de concevoir une réalité en mouvement pourrait bien nous ramener en arrière dans la confusion des sens : si tout est fluide, comment nommer, comment différencier ? D'où la « crainte » et le « trouble » dont fait état l'extrait 44, et le recours, selon le mode pathologique, au critère de la « gêne » et du « plaisir » évoqués dans le 42, à l'« affect fondamental » (*τὸ πάθος ὑπαρχόν* : extrait 45). Le mouvement mal appréhendé peut nous faire prendre un accident pour une propriété permanente, et introduire indûment la notion de destin (extrait 46) ; soulevant la question de la limite et de l'illimité, il nous ramène aussi au besoin d'opposer les « désirs passionnels », illimités, aux simples « désirs » naturels (extrait 49). Dans l'extrait 52, il est question d'un « accident » qu'il ne faut pas prendre pour

« une propriété de l'âme » si l'on veut mener le raisonnement « à bonne fin », qui semble être la « délivrance » de notre âme troublée. L'extrait 55 évoque le « trouble » lié à l'« attente » de voir « aussitôt » se confirmer une « forme » qui n'est peut-être pas la vraie.

Ce besoin de délimitation nous tourne donc de nouveau vers le mode étiologique : dès l'extrait 62 apparaît le mot « étiologie », en lien avec l'introduction d'un concept nouveau : celui de « constitution première » : cette hypothèse étiologique va amener toute une série de considérations dont le critère de validité sera la seule capacité à effacer le trouble de l'âme. Les extraits 56 à 59 introduisent la notion de « assemblage doué de pensée » à laquelle parviennent les simulacres de même forme et de même nature que les agrégats dont ils émanent ; ces simulacres nous parviennent plus ou moins vite ; les plus rapides accèdent directement à l'assemblage doué de pensée et servent de « critères » pour les autres qui atteignent nos sens ; la réalité engendrée ainsi perçue dans son mouvement devient la « réalité engendrée pensée » (τοῦ ἀπογεγεννημένου νοηθέντος) ; la capacité de remonter jusqu'à la « constitution première », par-delà le « mouvement précédent », sera un gage de vérité. Le mode étiologique produit alors la notion de « pratique », en tant qu'accomplissement de la perception par notre assemblage doué de pensée qui « enveloppe » la réalité en mouvement pour pouvoir en rendre compte (extrait 60), ce qui nous conduit à la notion de « cause selon nous ou bien aussi qui passe par nous dans tout ce que nous accomplissons d'utile » (extrait 64). Pour appréhender les « variations » et les « changements », interviennent alors, dans les extraits suivants (68 à 72), les notions de « mémoire », de « pensée discursive » de « ce qui est commun », pensée qui n'existe que par la communauté humaine, qui suppose notre capacité de désigner une même réalité de différentes façons (extrait 68), de discuter, dans cette mise en commun, des mauvais raisonnements fondés sur des « opinions ajoutées » (extrait 70) et qui a dès lors « l'affect commun d'elle-même » (extrait 72). La mémoire et la pensée discursive jouent vis-à-vis du mouvement des réalités engendrées un rôle que ne peut plus tenir la simple notion d'âme permettant de penser propriétés et accidents car elle faisait abstraction de la notion de temps.

Le besoin se fait alors sentir de nouvelles précautions de l'ordre des *pathè*. En effet, l'extrait 75 précise qu'une mauvaise compréhension de ce que signifie « se penser lui-même par lui-même » entraînerait le fait que « tout se trouverait privé de sensation de soi-même » et que cela aurait pour conséquence la difficulté de « tenir un raisonnement appliqué à ces questions » et de signifier le réel grâce aux « sensations appliquées » qui en découlent. Les extraits 77 et 78 évoquent le besoin « qu'il n'y ait pas d'incertitude pour la nature mais saisie

du souvenir de la fin en elle-même et du raisonnement appliqué... » afin d'éviter le trouble dans la nature et en nous-mêmes « en poursuivant la fin de la nature », « en saisissant par le souvenir ce qui procurait à la fin de la nature l'agréable ou le pénible » ; dans l'extrait 88, on peut également lire « il se souvenait à un moment donné, ou éprouvait un affect analogue au souvenir, et passait son temps là où, dans la tranquillité et dans l'observation de ceux qui imaginent des craintes vaines et immenses, survenait la joie ».

Ce critère du plaisir et de la peine, ce « souvenir ou affect analogue au souvenir de ce dont il y avait davantage besoin » (extrait 81), nous détourne de l'« illimité, qui ajoute le besoin de discerner » ; il est alors repensé, en passant sur le plan étiologique, comme « mouvement analogue au souvenir » pour faire le lien entre l'« origine » et « la cause », en prenant son origine aussi bien dans les éléments premiers de notre constitution que dans les développements de sa « réalité engendrée ». Ce nouveau déploiement causal occupe tous les extraits jusqu'au résumé final ; il joue sur le caractère nécessaire de ce qui a déjà été engendré conformément au *telos* que s'est fixé notre nature et sur le caractère possible des développements à venir ; introduisant la pleine dimension temporelle, il combine un passé qui a fixé un certain nombre de nécessités conformes à notre nature – nécessités sans lesquelles nous n'existerions pas, et un présent où s'exerce notre responsabilité causale, que nous soyons impliqués consciemment dans un enchaînement causal ou que nous en prenions la totale responsabilité. C'est dans cette problématique que s'insèrent d'abord la question de l'opportunité de « combattre », de « blâmer », de « corriger » ou de « redresser » puis la polémique contre les nécessitaristes.

La conclusion du Livre se fait un peu plus loin (extrait 100) en quelques mots, dont nous n'avons d'ailleurs pas conservé la totalité. Distinguant sans doute les différentes causes et les différents mouvements qui leur sont associés, Épicure énonce ceux qui sont produits par « nous-mêmes (τῶν τε δι' ἡμᾶς), et ceux qui le sont « par notre nature et par l'enveloppe » ([κ]αὶ τῶν διὰ τὴν φύσιν καὶ τὸ περιέχον) : le jeu de la coordination τε...καί et la non reprise de τῶν διὰ devant τὸ περιέχον invitent à penser qu'il ne distingue que deux grands types de causes⁶⁴² : celles qui, nettement cette fois-ci du fait du sens causal de διὰ + accusatif, nous sont totalement imputables et les autres, qui sont nécessaires. Il faut cependant remarquer que, parmi ces dernières, celles qui émanent de notre

⁶⁴² C'est ce qui ressort aussi des traductions récentes : Brunschwig-Monnet-Sedley : « à la fois à ceux qui relèvent de nous et à ceux qui relèvent de notre nature et de notre environnement » (Delattre-Pigeaud éd., *Les Épicuriens*, op. cit. p. 106) ; Masi : « [...] sia a causa nostra sia a causa della natura e dell'ambiente » (*Epicuro e la filosofia della mente*, op. cit. p. 38).

nature impliquent une part de notre causalité, comme nous l'avons vu plus haut, dans la mesure où nous nous approprions la fin de la nature à travers les *apogegenèmena* et y contribuons consciemment, alors que celles qui relèvent de l'enveloppe, que ce soit celle de la constitution première du corps ou celle de notre environnement, ont été plus haut associées à la notion de nécessité. Il n'y a pourtant pas de fossé entre les deux, notre nature ne pouvant se fixer de fins en dehors des nécessités qui l'enveloppent ; et, de fait, il n'y a pas non plus de coupure entre « nous » et notre nature car nous nous donnons des fins conformes à notre nature. Énonçant ensuite en première place le mode pathologique, puis l'étiologique, le philosophe rappelle que, malgré la circularité évoquée dans le fragment précédent, le *tropos pathologikos* fonde la démarche cognitive, parce qu'il est au cœur de notre rapport pratique au monde.

D'ÉPICURE AUX ÉPICURIENS.

3.1. Bilan

Avant de dresser le bilan de cette étude, guidée par le choix d'analyser la philosophie d'Épicure sans recourir aux écrits de ses successeurs ou adversaires, nous voudrions revenir sur l'écart qui sépare ce choix d'une démarche qui lui est opposée, et qui voit en Lucrèce le traducteur fidèle des écrits fondateurs : celle de David Sedley, dans *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*⁶⁴³. Nous serons pour cela conduit à discuter, entre autres, de ses analyses sous différents angles, malgré tout le respect que nous inspire ce grand spécialiste de la philosophie antique : nous voudrions d'abord montrer en quoi l'analyse qu'il présente d'Épicure lui-même ne peut pas nous satisfaire ; dans l'avant-dernier chapitre de cette partie, nous reviendrons sur son approche de Lucrèce, en qui, pour notre part, nous ne parvenons pas à voir le disciple « fondamentaliste » dont nous parle Sedley.

Afin de définir le rapport étroit, selon lui, entre Lucrèce et Épicure, David Sedley veut montrer que le disciple a scrupuleusement suivi le fil conducteur des Livres I à XV du traité *De la nature*. Or pour cela, il lui faut rendre compte de l'absence vraisemblable du *clinamen* dans le Livre II du traité, où sa mise en correspondance des deux œuvres aurait dû le situer. Le savant considère, d'abord, que la *Lettre à Hérodote*, qu'il met en relation étroite ainsi que la *Lettre à Pythoclès* et l'*epitomè des livres contre les physiciens* (DL, X, 27), avec le *De rerum natura*, et où aurait également dû prendre place le *clinamen*, n'en fait pas mention parce que, datée d'avant 304 selon ses déductions, elle renvoie aux treize premiers livres, dans lesquels Épicure n'aurait pas encore envisagé la nécessité d'échapper au déterminisme démocriteen. Pour la datation de ces treize premiers livres, D. Sedley se réfère à celle des Livres XIV et XV, dont la *subscriptio* mentionne sous quels archontats ils ont été rédigés : le premier sous l'archontat de Cléarque, en 301-300, le second sous celui d'Hégémaque en 300-299⁶⁴⁴, soit peu de temps après l'installation à Athènes. Quant à la *Lettre à Hérodote*, il déduit sa datation du fait que la *Lettre à Pythoclès* en fait mention, et que la biographie de Pythoclès lui-même rendrait difficile une datation ultérieure pour la lettre dont il est le destinataire.⁶⁴⁵ Dès lors, il faudrait chercher ailleurs dans le traité des traces du *clinamen*, et l'auteur fait l'hypothèse que cela pourrait bien être le Livre XXV ou un livre voisin, et il ajoute : « *There is no reference to the swerve in the fragments of book XXV, but because these only represent*

⁶⁴³ D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, 2004 (1998).

⁶⁴⁴ D. Sedley, *ibid.*, p. 129.

⁶⁴⁵ D. Sedley, *ibid.*, p. 131 ; l'auteur renvoie pour cette datation à ses propres recherches (« Epicurus and the mathematicians of Cyzicus », *Cronache ercolanesi*, 6, 1976, p. 45-46).

*the later part of it, perhaps the last third, and are anyway far from complete, we must be extremely cautious of any argument from silence*⁶⁴⁶. » Ces arguments ne sont pas vraiment convaincants. En effet, les travaux de Laursen ont permis de reconstituer, non, certes, les deux tiers du texte dont Sedley regrette que nous soyons privés, mais suffisamment d'indices répartis sur toute sa longueur, comme nous avons voulu le montrer, pour que le *clinamen* n'y apparaisse à aucun moment comme nécessaire pour combattre le déterminisme, pas plus qu'on n'y a vu de développements sur les différentes formes de mouvement des atomes dans le vide, développements dans lesquels cette théorie aurait dû prendre sa place. Puisque c'est surtout la fin du traité qui nous est la mieux conservée, comme le rappelle l'auteur, comment se fait-il qu'il n'y soit fait nulle mention du *clinamen* dans la récapitulation des points essentiels ? Dans sa brève exposition du contenu de ce livre, il observe, à la même page : « *Book XXV, which survives in three parallel copies, is about psychological development, with a good deal of emphasis on the causal efficacy of the self and our capacity to choose what we become. It includes – miraculously preserved almost intact – a brilliant argument against determinism* ». Cette argumentation contre le déterminisme ne réclame pas le renfort d'une théorie de la déclinaison des atomes, car suffisamment d'éléments, comme nous avons voulu le montrer, permettent d'en reconstruire la logique.

Cela soulève une question plus fondamentale : D. Sedley rappelle que le Livre XXV a porté sur les modes pathologique et étiologique, mais n'accorde pas d'importance particulière à la question⁶⁴⁷. Certes, l'objet de son étude n'est ni le Livre XXV, auquel il a consacré d'autres travaux, ni la question spécifique de la déclinaison des atomes ; mais, puisque son but est de démontrer la fidélité du disciple au « Maître » et que dès l'Antiquité la déclinaison des atomes avait suscité bien des commentaires, on peut se demander pourquoi il ne propose pas une argumentation précise sur la question de savoir si vraiment le Livre XXV est susceptible d'accorder une place à la déclinaison dans son cheminement du mode pathologique au mode étiologique. Nous avons voulu montrer que ce cheminement est celui de la prolepse, dans la *Lettre à Hérodote* comme dans le Livre XXV, conduisant de généralités

⁶⁴⁶ D. Sedley, *ibid.*, p. 127. Sedley revient sur ce point p. 147 : « *Book XXV, we have also seen (Ch. 4, §§ 3 and 11), was apparently one of those especially prized by Epicureans. Hence it should be no great surprise in such a case that Lucretius for once drew on material from the later part of Epicurus' treatise. For that is what he seems to have done. He has brought the swerve thesis forward to an early position in book II (LA = II 216-93), where it quite properly takes its place as a third cause of atomic motion alongside impacts and weight.* » L'auteur ne donne aucune raison physique ou éthique justifiant cette introduction du *clinamen* et semble considérer que la question ne se pose pas.

⁶⁴⁷ D. Sedley, *ibid.*, p. 127 également.

fondées sur le besoin d'ataraxie jusqu'à l'appréhension concrète et vivante des réalités particulières, même si l'accent n'est pas porté sur les mêmes points dans les deux ouvrages⁶⁴⁸. Ce fil conducteur méthodologique est essentiel pour Épicure, comme le souligne D. Sedley à plusieurs reprises quand il compare Lucrèce à Épicure : sans pouvoir pour le moment développer ces exemples sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre que nous consacrons à Lucrèce, notons du moins une formule récurrente employée par le savant pour marquer la différence entre des préoccupations méthodologiques, voire « dialectiques », chez Épicure et des intentions « rhétoriques » chez son disciple : concernant l'ambiguïté du paragraphe 39 de la *Lettre*, pour laquelle J. Brunschwig a proposé une analyse jugée satisfaisante⁶⁴⁹, et que Lucrèce n'a pas transposée à la place qui lui revenait, D. Sedley justifie ainsi le choix du disciple : « *as I shall now be arguing, preserving Epicurus' methodological rigour in the order of his exposition was in any case not a consideration to which Lucretius attached priority. Lucretius, that is, would not have thought it out of the question to name space and body prematurely, even where methodological rigour had prevented Epicurus himself from doing so*⁶⁵⁰. » Plus loin, au sujet des *spermata*, des composants et des composés, il commente le choix particulier de Lucrèce en ces termes : « *I have no wish to reprimand Lucretius for his methodological transgression* » et ajoute un peu plus loin : « *Instead of working dialectically from an uncontroversial notion to a controversial one, in accordance with Epicurus' methodology, Lucretius reverses the strategy and places the atoms themselves up front as his primary exhibit. But one can see why. Having jumped the gun by familiarising his readers from the start with the concept of these primary particles, he has forfeited the chance to replicate Epicurus' dialectical derivation of them*⁶⁵¹. » Concernant l'ajout lucrétien du mot *divinitus* pour préciser que rien ne naît de rien, et ne nécessite donc pas une intervention divine, D. Sedley commente : « *Lucretius is both quite correct, and quite independent of Epicurus' own cautiously progressive methodology. Epicurus, we may now recall, reached his own conclusions on religious belief in book XIII of On nature, his final expository book on his physical system (...), and in Chapter 4 we found no evidence of any theological passage in the opening books*⁶⁵². » Enfin, concernant d'autres permutations du Livre I, qu'il désigne par les

⁶⁴⁸ La *Lettre* concerne davantage les questions physiques, le Livre principalement les questions éthiques, tous deux passant par la théorie de l'âme, point de basculement entre les deux modes.

⁶⁴⁹ J. Brunschwig, « L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout », *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995, p. 13-42, concernant l'absence d'origine et de lieu de dissolution du tout.

⁶⁵⁰ D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, *op. cit.* p. 193.

⁶⁵¹ D. Sedley, *ibid.*, p. 197.

⁶⁵² D. Sedley, *ibid.*, p. 199. Le chapitre 4 est consacré à la reconstruction du plan du traité *De la nature*.

signes L1 et L2, sur lesquelles nous reviendrons également, il affirme : « *Given what we have already seen of Lucretius' willingness to sacrifice methodological orderliness for rhetorical impact, the suspicion must be entertained that he is himself responsible for moving stages (L1) and (L2) to their present early position, Epicurus having himself, I suggest, probably placed them after stage (viii). For Lucretius to make this further move to hasten his readers' descent into the microscopic world illuminated by Epicurus would be entirely of a piece with the strategy we have already witnessed* ⁶⁵³. » Ainsi le savant considère-t-il que le disciple n'a pas altéré la pensée du fondateur du Jardin, mais l'a adaptée au public romain, lui a donné une portée rhétorique et poétique destinée à emporter l'adhésion. C'est sur cette idée clé qu'il conçoit la « transformation » que Lucrèce fait subir à son modèle, et c'est sur elle qu'il conclut son ouvrage, p. 203-204. Il introduit le chapitre 7 (« The transformation of book I »), dont sont extraites les citations précédentes, en notant que l'on peut laisser de côté les préliminaires méthodologiques de la *Lettre à Hérodote* (§ 35-38), et considère que ces préliminaires sont remplacés par le *prooimion* de l'hymne à Vénus : « *If we bypass Epicurus' methodological preliminaries in book I, which are replaced in the DRN by Lucretius' own proem, the line at which Lucretius first hooks up to his Epicurean source is precisely identifiable* » et situe cet accrochage au modèle épicurien aux vers 136-145⁶⁵⁴. Pourtant les quatre paragraphes introductifs de la *Lettre à Hérodote*, s'ils sont bien, comme on peut le supposer, l'abrégé du début du traité, comportent des notions essentielles : celles de mémorisation des éléments capitaux, de « besoin dense de l'appréhension rassemblée », de prolepse de « ce qui est placé sous les sons », de fonctionnement des critères à partir de la prolepse ; et ces principes, nous l'avons vu, traversent toute la *Lettre*⁶⁵⁵. L'hymne lucrétien à Vénus ne relève pas de ce souci méthodologique. La différence entre le poète latin et son modèle n'est donc pas une simple question de choix de présentation, plutôt rhétorique ou plutôt démonstratif, si l'on fait abstraction des préliminaires de la *Lettre à Hérodote*. La logique suivie par David Sedley, largement partagée par les chercheurs, consiste à considérer l'épicurisme comme une science, dont Lucrèce pourrait exposer les résultats sans avoir à en suivre l'ordre de démonstration. Si, comme nous avons choisi de la considérer, la pensée d'Épicure est une méthode tout entière tournée vers l'appréhension pratique du monde, soumettant les limites de sa connaissance à

⁶⁵³ D. Sedley, *ibid.*, p. 200.

⁶⁵⁴ D. Sedley, *ibid.*, p. 186-187.

⁶⁵⁵ D. Sedley, *ibid.*, p. 113. : « *Book I no doubt started with the methodological preliminaries echoed at Letter to Herodotus 37-8. The remainder of it was devoted to establishing the foundational principles summarised at Letter to Herodotus 38-40 (...).* » Nous pensons que cette délimitation des préliminaires méthodologiques est trop restreinte, excluant le rôle de la mémoire et le besoin dense de l'appréhension rassemblée.

son appropriation, ce qui n'interdit pas d'atteindre des certitudes scientifiques, les libertés prises par Lucrèce ne se bornent pas à un choix d'exposition, mais renvoient à son scientisme.

Ces conclusions imposent de reconsidérer en partie le rapport entre le Livre XXV et la *Lettre à Hérodote*. David Sedley propose un tableau de correspondance entre le *De rerum natura* et les quinze premiers livres du Περὶ φύσεως, repris dans *Les Épicuriens*, et y fait figurer en italiques les ajouts ou modifications et les permutations que Lucrèce a, selon lui, commencé à opérer, sans pouvoir les achever⁶⁵⁶. Ce tableau est certainement fiable dans ses grandes lignes, à condition, par exemple, d'insérer au début du livre I les préliminaires méthodologiques de la *Lettre à Hérodote*. Mais si celle-ci correspond pour l'essentiel aux dix premiers livres du traité puis partiellement aux livres XII et XIII d'après ce tableau, comment expliquer le fait que, selon notre analyse, elle suive également le même plan d'ensemble, du mode pathologique au mode étiologique, que le livre XXV ? Les deux assimilations sont-elles compatibles ? Si l'on ne lit pas les quinze premiers livres à travers la grille de lecture scientiste inspirée par Lucrèce, cette double assimilation est parfaitement concevable : à la grande échelle des livres I à XV du traité ou de chacun de ses livres à partir du livre XVI, comme à la petite échelle des *epitomai*, en se concentrant sur un point ou sur un autre, Épicure procède toujours de la même façon, partant du besoin global d'absence de trouble pour prospector le monde qui l'entoure. Cette démarche a été conçue dès les années de l'installation à Athènes, avec la rédaction des quinze premiers livres, et nous ne pensons pas qu'elle ait beaucoup évolué par la suite. Comme Sedley le souligne, les livres suivants prennent, encore plus que les premiers, le ton de la conversation propre à la discussion au sein de l'école et traduisent, à notre avis, l'activité propre à l'école, ou plutôt au cercle des amis, et à la consolidation théorique du groupe. La *Lettre à Hérodote* n'est pas la seule à partir de préliminaires méthodologiques, toujours les mêmes : les paragraphes 84 à 88 de la *Lettre à Pythoclès*, et les paragraphes 122 à 124 de la *Lettre à Ménécée* font de même. Nous n'avons d'ailleurs pas fondé notre étude de la première partie sur la seule *Lettre à Hérodote*, mais souligné la continuité voulue des trois *Lettres* et le procédé de la *periodeia* qui traverse chacune d'elles et le tout qu'elles forment. Il en va de même, enfin, du cheminement des *Maximes capitales*.

Tirons donc le bilan de cette démarche.

⁶⁵⁶ D. Sedley, *ibid.*, p. 133 et 136 ; D. Delattre et J. Pigeaud, *Les Épicuriens*, *op. cit.* p. 1102-1103.

Dans l'esprit d'une recherche sur la notion de responsabilité chez Épicure, telle qu'elle est exposée dans le Livre XXV du traité *De la nature*, nous avons donc voulu savoir s'il était possible de se fonder sur les seuls textes du philosophe, laissant de côté pour cela une théorie, celle du *clinamen*, dont la présence n'est nulle part attestée dans les écrits qui nous restent de lui, et à laquelle pourtant, d'une façon ou d'une autre, tous les chercheurs dont nous avons consulté les travaux ont été amenés à recourir. Ne contestant pas la qualité de ces travaux érudits et rigoureux, nous pensons simplement qu'ils traitent de l'épicurisme de l'école plus que de la pensée d'Épicure lui-même. Nous avons donc préféré partir de ce que nous connaissons le mieux du philosophe, les trois *Lettres*, les *Maximes* et les *Sentences*, pour nous tourner ensuite vers le Livre XXV.

Cela nous a amené à distinguer différents aspects du mouvement des atomes, selon qu'ils étaient considérés abstraitement, dans l'absolu de la pensée, dans une durée indéterminée, l'*aiôn*, et dans un espace indéterminé, qui n'est pas notre espace sensible, et ne comporte ni haut ni bas⁶⁵⁷, ou comme mouvement des simulacres, ou enfin comme mouvements des réalités sensibles au sein des déterminations de notre monde. Considérés dans l'absolu, les atomes se meuvent dans toutes les directions, et n'ont pas besoin de décliner pour échapper à la nécessité physique ; considérés dans la réalité sensible de notre monde et des corps qui s'y sont constitués, leur mouvement est déterminé par les agrégats qu'ils constituent, et, là encore, le *clinamen* n'a pas lieu d'être. Mais une fois que nous avons proposé de le dégager de la réalité physique, il reste à examiner s'il a une raison d'être éthique, comme explication de la volonté. Cela devait faire l'objet de l'étude du Livre XXV. Toutefois, pour aborder celle-ci, il nous a fallu revenir sur un concept que notre étude du mouvement a mobilisé, et qui joue un rôle central à nos yeux, dans la théorie d'Épicure en général, et dans son éthique en particulier : il s'agit de la prolepse et du mouvement circulaire, la *periodeia*, qu'elle décrit dans l'appréhension du réel.

En effet, la notion du mouvement des atomes dans le vide, qui n'est concevable que dans l'espace indéterminé et dans l'indétermination temporelle de l'*aiôn*, n'est pas une notion gratuite, mais dérive de la prolepse du tout indestructible, elle-même posée par notre besoin dense de l'appréhension rassemblée. Épicure donne à la théorie selon laquelle rien ne naît de rien, rien ne retourne au néant, un fondement, non pas rationnel, à la façon des physiciens qui

⁶⁵⁷ Carlos Lévy (*Les philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1997, p. 51) rappelle d'ailleurs que « Lucrèce utilise constamment [...] les notions de haut et de bas, dont Épicure avait bien souligné [*H.*, 60] qu'elles n'avaient aucun sens dans l'infini de l'univers ».

l'ont précédé, mais pratique : il se fonde sur le fait que la densité vivante de notre besoin renvoie nécessairement à la même densité du réel qui nous entoure ; l'absence de trouble dont nous éprouvons subjectivement le besoin passe par l'absence objective de trouble à l'échelle du tout. Il ne s'agit pas de soigner notre esprit malade, d'inventer un remède, dans ce que cela a d'artificiel, mais de nous donner les moyens de penser notre accord interne au monde, ou de nous ramener à la notion de cet accord si notre esprit le perd de vue et se rend « malade », à défaut de l'être congénitalement, en se plongeant dans le trouble. Et cet accord passe par la prolepse du tout, forme générale qui sera appelée à s'actualiser, à se concrétiser en des modèles successifs : les atomes et leurs propriétés, les simulacres, condition du passage à la réalité sensible, les sensations, l'âme comme pensée de ces sensations, les propriétés et accidents dont elle produit la notion dans son activité, le temps, accident d'accidents, les mondes formés dans cette temporalité, le nôtre, au sein duquel la prolepse achève sa *periodeia* en accédant, sous la contrainte des choses, au langage par lequel elle pense les relations causales constitutives du monde objectif et de la place que nous y prenons. Dans ce cheminement, la prolepse ne cesse de se métamorphoser, passant du mode pathologique, le moment du besoin dense de l'appréhension rassemblée, au mode étiologique, où elle a fini par se dissoudre dans l'appréhension particulière des réalités singulières. Mais à chaque étape, on peut se référer à elle comme critère, non de vérité, mais de réalité, dont dérivent, sur le plan particulier, les critères de vérité, dans les sensations et les affects, ainsi que dans les projections de l'esprit.

Ce mouvement, exprimé dans ses grandes lignes par la *Lettre à Hérodote*, se lit sous une forme modifiée dans le Livre XXV, centré sur la question de la responsabilité humaine. Celui-ci prend les choses au moment où l'on passe des simulacres et des sensations, brièvement évoqués semble-t-il au début, à la théorie de l'âme, sans doute plus développée (du moins nous en reste-t-il davantage de fragments) ; mais c'est surtout une fois rappelée la conception des propriétés et accidents, ainsi que celle du temps, que le livre s'attarde longuement sur celle des *apogegennèmena*, qui développe des notions implicitement contenues dans les paragraphes de la *Lettre* consacrés à tout ce qui concerne les relations causales au sein de l'enveloppe de notre monde (§ 73 à 83). Il convient cependant de préciser que les paragraphes 76, 8 à 80 sont eux-mêmes développés par la *Lettre à Pythoclès* et en constituent plus la conclusion que le résumé ; de cette conclusion ressort la nécessité de dégager les *meteôra* de toute considération sur une providence divine, ce qui s'articule alors avec la *Lettre à Ménécée*. C'est cette articulation que nous avons brièvement commentée dans

notre première partie (p. 142), ce qui entraîne le fait que la *Lettre à Pythoclès* a peu été citée en dehors de recherches lexicales sans que, à nos yeux, cela implique un oubli de notre part.

La mise en commun des expériences proleptiques mémorisées, constitutive de la *dianoia*, aboutit, dans l'accroissement de notre constitution première, au saut qualitatif de la formation de l'âme, abordée à la fin du Livre non plus sous l'angle pathologique, mais sous l'angle étiologique : la constitution du vivant humain ayant mémorisé ce qui contribue à son accroissement de réalité engendrée, envisage les réalisations possibles, en s'ouvrant vers le futur comme réalité en cours d'engendrement, et, au contraire des autres animaux, choisit, avec la possibilité de se tromper, ce qui lui paraît conforme au *telos* de sa nature, selon sa représentation proleptique de la félicité, forme subjective pleinement accomplie de l'absence de trouble. Si, en effet, au contraire de la *Lettre à Ménécée*, nous ne trouvons pas de trace, dans le livre XXV, du mot μακαριότης, mais de l'εὐδαιμονία, nous savons, par le cheminement de la *Lettre à Ménécée*, que l'accomplissement de l'εὐδαιμονία recherchée au début de la démarche (§ 122) se fait sous la représentation de la μακαριότης (§ 123), posée d'emblée par la prolepse du divin bienheureux parce qu'indestructible. La question de la liberté et de la responsabilité de l'agent se ramène donc à celle de notre capacité à réaliser un *telos* que, dès lors que nous accédons au stade de l'âme, nous sommes à même de nous donner nous-mêmes, et sans qu'il y ait la moindre nécessité que nous y parvenions.

La notion de pratique aura donc été, selon nous, au cœur de toute la réflexion d'Épicure, et c'est à travers elle qu'il faut appréhender la question de la responsabilité : notre responsabilité au sein de notre monde n'est pas un problème théorique, mais une question pratique. Résumons en quelques pistes les différentes approches sous lesquelles nous avons proposé cette notion de « pratique » :

1. Toute la démarche du philosophe part non pas d'un point de vue théorique argumenté, mais d'une nécessité vitale, formulée aussi bien à travers l'emploi, fréquent dans les *Lettres*, de tournures impératives, omniprésentes dans la *Lettre à Ménécée*, moins fréquentes ailleurs, de l'impersonnel δεῖ – souvent suivi de νομίζειν – ⁶⁵⁸, des adjectifs verbaux d'obligation en -τέον⁶⁵⁹. Si l'emploi de l'impératif dans la *Lettre à*

⁶⁵⁸ *Hdt* 35, 9 ; 37, 6 ; 38, 4 ; 49, 1 ; 55, 8 ; 58, 1 ; 59, 5 ; 60, 2 ; 63, 10 ; 63, 1 ; 67, 1 ; 72, 1 ; 73, 8 ; 74, 3 ; 76, 10 ; 77, 10 ; 78, 2 ; 80, 1 ; 81, 1. Nous n'avons trouvé qu'un exemple de χρή : *Mén.* 122.

⁶⁵⁹ βαδιστέον : *Hdt* 36.1 ; νομιστέον : *Hdt* 53, 9 ; 54, 1 ; 58, 10 ; 71, 6 ; δοξαστέον : *Hdt* 68, 9 ; οὐκ ἐξελατέον : *Hdt* 71, 3 ; οὐ ζητητέον, ἀναλογιστέον, μεταληπτέον, χρηστέον,

Ménécée peut s'expliquer par la simple valeur parénétique propre à un protreptique, l'abondance de δέῖ et des adjectifs verbaux d'obligation tout au long de la *Lettre à Hérodote* mérite une attention particulière : δέῖ exprime un besoin qu'on ressent plutôt qu'une nécessité externe qu'on subit ; il faut le rapprocher de δέομαι (δεόμεθα : *Hérodote* 35, 10 ; *Ménécée* 128, 10 ; δεόμενοι : *Ménécée* 130, 8) et de ἐνδέον τι ou ἐνδέων τις (*Ménécée* 128, 6 et 131, 3), eux-mêmes en relation dans la *Lettre à Ménécée*, avec la notion d'usage, χρεία (§ 128, 8). Quant à l'adjectif verbal d'obligation, peu présent dans le protreptique, mais très employé dans l'exposé de méthode, il porte sur des verbes relatifs à une démarche intellectuelle : on a donc affaire à l'urgence vitale du choix d'un mode de pensée conforme à notre « besoin dense de l'appréhension rassemblée », loin d'une simple injonction éthique. Présent la plupart du temps aux premières lignes des paragraphes, l'impersonnel revient comme un rappel à une démarche dont il ne faut pas s'écarter, avant de l'argumenter. À cette notion de besoin telle que nous la découvrons en nous sous l'action de la prolepse, il convient d'ajouter celle d'usage, χρεία ou d'utilité, τὸ σύμφερον.

2. Ce besoin dense éprouvé subjectivement renvoie lui-même à un fondement objectif, la densité des agrégats du monde, parmi lesquels notre propre agrégat corporel. Notre rapport au monde dans les déterminations duquel nous vivons n'est donc pas purement cognitif, n'est pas fixé abstraitement par une opération de notre intellect, mais passe par une médiation pratique. La théorie épicurienne n'est donc pas une science posée par un esprit extérieur à son objet, mais s'élabore au sein de la réalité qui nous entoure, et en fonction de nos besoins vivants : nous pensons le réel à partir de notre réalité vivante et de notre présent. L'empirisme lui-même n'est pas premier, mais se fonde sur l'appréhension globale que nous donne la prolepse du tout. Notre pensée pratique est déterminée par notre être matériel. Elle doit donc se déterminer elle-même par ce fondement objectif sous peine d'être une pensée creuse, « son vide », ou vaine abstraction.
3. La fin de notre nature n'est donc pas fixée par une téléologie qui nous dépasserait et à laquelle nous n'aurions qu'à nous conformer. Au contraire des autres animaux qui fuient la douleur et recherchent le plaisir par instinct, la constitution de l'homme s'est

κατηγορητέον, ἐπιλογιστέον : *Hdt* 72, 2, 5, 6, 7, 8, 9 ; ὑποληπτέον : *Hdt* 75, 1 ; ἀιτιολογητέον : *Hdt* 80, 3 ; φιλοσοφητέον : *Mén.* 122 ; μνημονευτέον, ἀναλογιστέον : *Mén.* 127.

développée jusqu'au saut qualitatif de l'apparition de l'âme – elle- même issue de la mise en commun de la *dianoia* par le langage –, et à la représentation de la vie bienheureuse comme forme intersubjective de l'indestructibilité : la recherche du plaisir chez l'homme ne se fait dès lors pas de façon instinctive, mais comme « principe et fin de la vie bienheureuse » ; c'est la représentation de la vie bienheureuse qui donne cette assignation au plaisir, et nous sommes seuls responsables des fins que nous nous fixons, de ce qui « relève de nous ». Le présent de notre existence à partir duquel nous pensons le réel s'articule entre la compréhension de la nécessité de ce qui s'est accompli et le libre choix de nos fins dans la recherche de l'ataraxie au vu de la représentation du vivant indestructible et bienheureux.

4. Cette recherche a un caractère collectif, car elle implique notre être social, du fait que le vivant bienheureux ne se conçoit et ne se réalise que collectivement dans le règne de l'amitié. La vie en société et l'amitié elle-même ne se conforment à aucune prescription morale, mais ont leur socle matériel et pratique sur le besoin dense d'indestructibilité, par la fuite de la douleur et la recherche de la sécurité parmi les hommes ; ce fondement pratique sur l'intérêt, rejeté par les idéalismes comme la négation de l'altruisme est paradoxalement le garant le plus solide de l'amitié et de la justice.
5. La prolepse du vivant indestructible et bienheureux n'est pas, dans ce processus, un guide, un modèle construit par notre capacité rationnelle à concevoir un idéal, mais ne se constitue que pour autant que nous œuvrons – sur un plan pratique – à une vie sociale fondée sur l'accord pour ne pas se nuire mutuellement ; nous n'imitons pas un modèle, nous n'appliquons pas une représentation idéale, mais ne constituons cette représentation que pour autant que nous œuvrons pratiquement à l'indestructibilité du lien social qui nous unit. Ce n'est que dans la circularité de la *periodeia* que cette représentation, une fois constituée, peut à son tour nous servir de guide.

Cette dernière considération nous paraît essentielle pour apprécier la conception et le devenir du Jardin. Nous faisons l'hypothèse qu'Épicure n'a pas fondé une école, mais a cherché à combler le vide politique de l'effondrement des cités après la conquête macédonienne en répandant dans toute l'*oikoumenè* hellénistique des foyers d'une humanité reconstruite par le règne de la *philia*, comme le donne à penser la *Sentence vaticane* 52 déjà citée à la fin de notre première partie⁶⁶⁰ :

⁶⁶⁰ Cf. *supra*, p. 169, *sq.*

Ἡ φιλία περιχορεύει τὴ οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν
ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν.

« L'amitié mène sa ronde autour des terres habitées, nous convoquant tous
comme un héraut à nous éveiller en vue de la félicitation [mutuelle] ».

Mais avant d'aborder cette pleine extension de la notion de pratique telle que la conçoit le philosophe du Jardin, nous voudrions nous tourner vers la tradition grecque antérieure pour mieux appréhender ses racines mais aussi sa radicale nouveauté.

La dimension pratique de la pensée, et plus précisément dans le domaine de la *polis*, n'est pas en soi une nouveauté. Nous estimons même que c'est une préoccupation constante de la civilisation grecque. Le théâtre de Sophocle est traversé par l'idée qu'on ne pense pas seul, ou, plus précisément, que croire qu'on raisonne seul, sans les autres, à leur place, donc contre eux, est la marque du tyran comme Créon dans *Antigone* ou Œdipe dans *Œdipe roi*, ou de l'être asocial, destructeur des liens civiques, comme *Ajax* et *Philoctète*. C'est ainsi que Hémon, dans *Antigone*, reproche à son père Créon de prétendre avoir raison seul contre tous : « Les gens qui se croient seuls raisonnables, plus éloquents et mieux inspirés que personne, quand on les ouvre, on les trouve vides »⁶⁶¹. Et tel est bien le drame d'Œdipe qui se croit seul à même de mener l'enquête sur le meurtre de Laïos en s'aveuglant sur le fait qu'il est lui-même le meurtrier. La dimension collective, impliquée dans l'usage de la langue, est l'un des aspects de la pensée pratique. Un autre aspect, le plus marquant, est son utilité sur le plan politique : c'est un *leit-motiv* de la doxographie de présenter chaque penseur présocratique comme un nomothète, ayant donné des lois à sa cité en vertu du fait que toute spéculation physique, loin d'être gratuite, a sa traduction pratique dans la recherche d'institutions idéales pour la *polis*. Sous la forme de la persuasion rhétorique, la sophistique à son tour considère avoir son mot à dire en matière politique. Plus globalement, l'objet même de la littérature grecque jusqu'au IV^{ème} siècle est une fin pratique : la littérature se veut une œuvre d'utilité, contribuant à la vie de la cité, qu'il s'agisse de la pensée historique d'un Thucydide cherchant la raison dans l'histoire pour en faire un « acquis pour toujours » ou des spéculations anthropologiques sur les rapports des hommes aux dieux et à la nature, depuis les poèmes hésiodiques jusqu'aux réflexions des penseurs présocratiques. Jean Salem note à ce propos qu'après les conceptions optimistes d'un Hésiode, assignant à l'homme sa place dans le *cosmos* et le rattachant par l'Âge d'Or au monde divin, les penseurs du V^{ème} siècle sont plus

⁶⁶¹ Sophocle, *Antigone*, v. 705-709, traduction Victor-Henri Debidour, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

pessimistes et nous livrent le spectacle de premiers hommes démunis de tout et devant tout inventer pour survivre dans une nature hostile, les notions de « nécessité », de « besoin » et d' « utilité » (*chreia*) prenant une dimension essentielle⁶⁶². Le Prométhée d'Eschyle incarne une souffrance humaine qu'on ne trouve pas chez Hésiode, mais cette souffrance est porteuse de délivrance.

Nous avons vu dans la première partie, que Démocrite considère la *chreia* comme le premier instructeur des hommes, que l'éducation transforme l'homme et, ce faisant, crée en lui une seconde nature. Épicure s'inscrit donc pleinement dans une tradition de pensée.

Mais il y introduit une dimension nouvelle. Reprenons l'anthropologie démocritéenne pour mieux mesurer en quoi, d'après notre analyse, la pensée d'Épicure s'en éloigne. Démocrite, si l'on en croit le témoignage de Diodore de Sicile, a exposé une origine de l'humanité et montré comment, après avoir connu une existence fruste, les premiers hommes auraient été éduqués par la nature, sous la contrainte de la nécessité et en en dégageant une expérience (ὕπὸ τῆς πείρας διδασκομένους), en usant du langage et de l'intelligence :

καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρεῖαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι
τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἐκάστου μάθησιν
εὐφυεῖ ζώῳ καὶ συνεργοῦς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ
λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν.

« Car en somme, c'est la nécessité elle-même qui fut l'institutrice des hommes, servant en chaque occasion de génie familier et de guide à cet animal bien doué par la nature et qui possédait comme instrument apte à toutes choses des mains, un langage et une vive intelligence de l'âme. »⁶⁶³

Ainsi donc, selon ce témoignage, Démocrite met en relation la « nécessité » (qui traduit ici le mot *χρεῖα*) imposée par les conditions naturelles d'existence avec les mains, le langage et l'intelligence de l'âme humaine : la nature et ses contraintes sont éducatrices d'un animal humain « bien doué » par cette même nature. Ce schéma, même s'il n'a pas été exposé dans ces termes précis par Démocrite, se recoupe, nous dit Annie Hourcade, avec les vues de Protagoras dans le mythe que Platon prête au sophiste ; contestant l'existence même de dieux,

⁶⁶² Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique. La mort n'est rien pour nous*, Paris, Vrin, 1997, p. 202-206.

⁶⁶³ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 8 (=D.K. B 5), édition établie par J.-P. Dumont, avec la collaboration de D. Delattre et de J.-Louis Poirier, Paris, 1991. Voir le commentaire d'Annie Hourcade (« Protagoras et Démocrite : le feu divin entre mythe et raison », *Revue de philosophie ancienne*, XXVIII, n°1, 2000, p. 89-90, note 9) : « Il est difficile de savoir jusqu'à quel point Hécateé, qui servit de source à Diodore, restitue avec fidélité la pensée de Démocrite » ; se référant à W. Spoerri, l'auteur pense que « le passage de Diodore ne constitue pas un témoignage exclusif de la conception démocritéenne, il s'agit d'une perspective plus générale, faisant en quelque sorte la synthèse des différentes orientations anthropologiques de l'Antiquité ».

le philosophe atomiste prolonge la thèse du sophiste en soulignant le caractère divin de l'intelligence humaine, les atomes ignés de l'âme, selon Démocrite, faisant écho au feu divin mythiquement exposé par Protagoras⁶⁶⁴. Cela laisse pourtant en suspens la question de cette nature divine de l'âme et de sa formation. L'éducation par la nature aurait-elle porté ses fruits sans ce privilège d'une âme supérieure à celle des autres animaux ?

Épicure procède autrement. Il considère dans la *Lettre à Hérodote* (§ 75) que c'est la nature elle-même qui, au passif, a été éduquée. Nous avons contesté dans notre première partie l'analyse de Jacques Brunschwig selon laquelle il faudrait entendre par « nature », dans la Lettre, la nature humaine amenée, dans son développement, à « s'auto-affecter ». Selon notre analyse du Livre XXV, et notamment des extraits 85 à 88, les contraintes atomiques fixant les nécessités naturelles de notre constitution et mémorisées en elle sont à leur tour dépassées par le saut qualitatif du passage à l'âme, pleinement responsable de ses choix. Une telle analyse, si elle s'avère exacte, nous dispense de la nécessité d'introduire dans l'âme humaine un élément divin, même si ce divin est finalement l'homme lui-même selon Démocrite, car il resterait à expliquer cette dimension divine. La différence entre l'approche démocritéenne et l'épicurienne n'est pas sans conséquences. Dans l'anthropologie de Démocrite, l'éducation de l'homme par la nature passe par une conception des dieux mêlant crainte, devant des phénomènes naturels effrayants attribués aux dieux, et attente de faveur de leur part si l'homme se les concilie. Or c'est précisément cette conception que rejette Épicure quand il lui oppose la notion du dieu indestructible et bienheureux n'intervenant pas dans les affaires humaines en bien ou en mal, en punition ou en gratification : οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι (*Hérodote*, 77). On n'a pas de trace d'une anthropologie d'Épicure – au contraire de celle de Lucrèce – et aucune œuvre dans le catalogue dressé par Diogène Laërce ne donne à penser qu'il en aurait conçu une. Mais un passage du traité *De la piété*, de Philodème, citant le Livre XII du traité *De la nature* nous apprend que « les premiers hommes ont des conceptions (ἐπινοήματα) des natures indestructibles ; car ceux vers lesquels ils tournent leurs prières sont absolument dignes de l'indestructibilité qu'on leur prête en pensée et d'une félicité totale »⁶⁶⁵ : le philosophe souligne ainsi que les premiers hommes avaient du

⁶⁶⁴ A. Hourcade, « Protagoras et Démocrite : le feu divin entre mythe et raison », *op. cit.* p 87-113.

⁶⁶⁵ Philodème, *Περὶ εὐσεβείας*, 113.23-114, 11, cité par Arrighetti, 1973, p. 252, [27]. La phrase suivante, οὐδὲ γὰρ ἔτι τ[η]ρεῖται τ[ὸ] πάντα [τ]εθε[ν] εὐδ[αι-]μον καὶ τὸ πρὸς τ[ὴν δι-]άλυσι[ν ἀ]δῆκ[τω]ς ἔχο[ν], est traduite ainsi par Arrighetti : « *Ma non si seguita a mantenere (tale) l'essere che si è posto come beato in tutto e per tutto e assolutamente immune di dissoluzione* ». Cette traduction nous gêne

divin une conception bien étrangère à la crainte, cette prolepse du divin dont il fait lui-même la pierre de touche de son éthique. Il faut donner à la prolepse un fondement pratique dans l'utilité de ne pas se nuire mutuellement, donc dans un rapport social, plutôt que dans le rapport mythique d'un homme primitif à une nature hostile. L'homme selon Épicure n'accède au statut d'homme que dans cet acte de socialisation. Un autre extrait du *De pietate*, dont la restitution par Philippson a été fortement contestée par Sedley, semble confirmer cette analyse : il rejette d'abord l'idée que les dieux puissent être cause aussi bien de torts envers nous (βλάβης) que de notre salut (σωτηρίας), puis s'appuie sur le Livre XIII du traité *De la nature* pour parler des relations de familiarité (οἰκειότητος) ou d'étrangeté (ἀλλοτριότητος) du dieu avec certains hommes – des termes qui nous rappellent la prolepse du divin dans la *Lettre à Ménécée* (§ 123-124) –, pour se tourner vers le Livre XXXV (selon Philippson) où il est question du fait que, peut-être dans la recherche du plaisir, les hommes, en se sauvant eux-mêmes ([σωι-] ἰ ζον[τεσ αὐτούς]), sauvent également les autres (καὶ τῶν ἄλλω[ν σωτήρες] γίνοντ[α]ι).⁶⁶⁶

Si donc le philosophe du Jardin pouvait sembler développer une conception de la pratique proche de celle de l'Abdérain, on voit le fossé qui les sépare : Démocrite n'a de la pratique qu'une conception théorique, exposée dans une anthropologie, alors qu'Épicure semble se garder de tout exposé théorique hasardeux⁶⁶⁷ et part d'une prémisse, le besoin dense d'une appréhension rassemblée, garante d'absence de trouble, et qui se traduit en représentation de l'indestructibilité du tout, incarnée dans celle du dieu bienheureux et

quelque peu : remplaçant une explication (γάρ) par une opposition (« *Ma* »), elle laisse entendre que l'humanité postérieure a perdu de vue cette conception du divin ; or, les mots de « félicité » et d' « indestructibilité » sont remplacés par le simple « bonheur » humain et l'absence de « dissolution ». Si le philosophe a changé les séries de termes associés, c'est sans doute qu'il ne parle plus de la représentation du divin, mais des buts humains qui y conduisent en dernière instance, comme, dans la *Lettre à Ménécée*, la recherche initiale du bonheur (§122) conduit à la découverte de la félicité, tandis que l'indestructibilité associée à la félicité redevient, « sur terre », les « biens immortels » (§ 135). Mais le contexte lacunaire nous interdit d'aller plus loin.

⁶⁶⁶ *De pietate*, *PHerc.* 1098, col. 106 = [135], [28], [33] et [14] Arr.. Concernant les lignes 11-18 de la colonne, Sedley (« The structure of Epicurus' On nature », *Cronache ercolanesi* 4, 1974, p. 89-92) considère que leur restitution est sujette à caution ; mais ses arguments ne sont eux-mêmes pas toujours convaincants : par exemple il considère que σωτήρες, l. 17, serait trop long pour la lacune, et se réfère à l'apographe donné en juxtaposition par Philippson pour l'affirmer ; or, si le dessin de l'apographe peut le donner à penser, le décompte moyen des lettres par ligne ne le confirme pas : oscillant entre 14 et 16 caractères là où le texte est suffisamment bien établi, il accepte les 15 lettres de la ligne 17. D'autre part, il ne tient pas suffisamment compte du contexte, selon nous : l'idée de salut est présente dès les premières lignes, et la réciprocité du salut lui paraît une idée trop chrétienne pour être acceptée. Nous n'hésiterions pas à dire qu'il ne faut pas inverser le sens de l'emprunt de cette notion, si proche de l'accord pour ne pas se nuire mutuellement évoquée au début du passage.

⁶⁶⁷ Voir son rejet de la *paideia* (*M.C.* 45 ; Athénée XIII 588a : Us. 117 et 163 ; Arr. [43] et [89]) et son indépendance affichée à l'égard de tout maître DL. X, 13.

pratiquée dans le rapport social de la *philia*. Nous verrons plus loin que cette conception, qui se veut, au contraire de celle de Démocrite, fondée en pratique, ne va pas sans poser problème.

Cette différence profonde affecte la portée éthique de la référence à la pratique : revenons sur la citation de Démocrite rappelée plus haut, sans doute plus authentique que la précédente si l'on en juge par son lexique, qui affirme

ἡ φύσις καὶ ἡ διδασχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδασχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσικοποιεῖ.

« Nature et éducation sont choses très voisines. Car il est vrai que l'éducation transforme l'homme, et cette transformation confère à l'homme sa nature. »⁶⁶⁸

Cette notion de « transformation » n'est pas sans intérêt du point de vue du matérialisme. Nous avons rappelé au début de notre étude l'idée essentielle, aux yeux des auteurs de *L'idéologie allemande*, de l'activité transformatrice de l'homme sur la nature, transformation par le travail qui produit en même temps l'auto-transformation de l'homme. Or Démocrite, partant non pas de la pratique elle-même, mais d'une théorie de la pratique, utilise le même schéma de pensée, mais pour aboutir à une conclusion inverse : c'est l'éducation, et non pas l'activité pratique, qui transforme l'homme et lui confère sa seconde nature. Il en découle une conséquence importante, dont se défiera Épicure : l'éducation a dès lors pour but de tourner l'âme vers la belle action, et c'est ainsi, comme le montre Annie Hourcade, que l'homme peut atteindre l'équivalent démocritéen de l'ataraxie épicurienne : l'*euthumia*⁶⁶⁹, y compris sous la forme d'une mise en ordre des atomes de l'âme. Épicure, quant à lui, ne peut pas accepter de définir ce qu'est l'ataraxie d'une belle âme sans lui donner un fondement pratique, et ce fondement, il le trouve dans la recherche active (et non théorique) de la vie dans l'amitié. L'idée selon laquelle il s'agirait de contempler une belle action pour désirer l'imiter lui paraîtrait une abstraction, si elle n'est pas rapportée à ce qui fonde la belle action dans la corrélation qu'établissent la *Lettre à Ménécée* (§ 132) et la *Maxime capitale V* entre la vie de plaisir et « la vie prudente, belle et juste », celle qui gère la pratique de l'amitié. La même opposition se retrouve dans la notion de sagesse : Démocrite accorde au sage le privilège de l'excellence divine. Annie Hourcade observe ainsi : « Le sage sera qualifié d'homme divin car il aura atteint une disposition d'esprit qui fera de lui un modèle. Démocrite a consacré un ouvrage

⁶⁶⁸ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 151= 68 B 33 D.-K.

⁶⁶⁹ A. Hourcade (« Transformation de l'âme et moralité chez Démocrite et Épicure », *Philosophie antique*, n° 7, 2007, p. 157) cite également le fragment 68 A 167 D.-K. : « Il [Démocrite] appelle le bonheur tranquillité (εὐθυμίαν), bien-être (εὐεσθῶ) et harmonie (ἁρμονίαν), mesure (συμμετρίαν) et absence de troubles (ἀταραξίαν). »

entier à la description de *La disposition du sage* : Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως, mais le sage est homme divin en fonction également de l'objet même de sa pensée comme en témoigne cette citation figurant parmi les *Maximes de Démocrate* : 'C'est le fait d'un Intellect divin de toujours envisager l'honnête' », et l'auteur fait le rapprochement avec Protagoras : « le sophiste n'hésitait pas à voir en l'éducateur un homme supérieur aux autres, un dieu parmi les hommes⁶⁷⁰. » À l'opposé, Épicure situe le divin dans l'interaction sociale, faisant de Ménécée « un dieu parmi les hommes », tirant de la seule communauté sa divinité.

La notion de transformation, étroitement associée à celle de pratique, soulève un autre problème : qu'elle soit due à l'éducation par la nature, par l'exemple de sages – deux thèses que nous ne rejetons pas mais que nous considérons comme secondaires⁶⁷¹ – ou par nous-mêmes en tant que, transformant le monde, nous nous transformons nous-mêmes, cette transformation matérielle doit prendre une dimension atomique aussi bien quand elle affecte notre esprit que quand elle porte sur le réel qui nous entoure ; si le deuxième cas ne pose pas particulièrement de problème, il en va autrement de la transformation de l'esprit, car il s'agit d'expliquer comment la physique atomistique, traditionnellement analysée comme mécanique, peut être compatible avec la libre volonté et l'action responsable : quel sens peut y prendre la notion de transformation ? Annie Hourcade observe que cette notion est explicitement exposée aussi bien chez Démocrite, comme nous l'avons vu, que dans le Livre XXV du traité *De la nature*⁶⁷². Cette mise en rapport des deux philosophes, qui mérite un développement spécifique, justifie que nous n'y ayons pas fait allusion quand nous avons étudié les fragments concernés. Démocrite fixe une fin éthique à l'âme humaine : le calme et l'équilibre ; or les atomes de l'âme n'atteignent cet état que du fait d'un « heureux hasard » (p. 157). « On comprend mal comment l'homme, si l'on suit le mécanisme atomistique, trouve en lui-même la possibilité de se dégager des filets de la nécessité » alors que son âme et son corps sont « régis de manière strictement mécanique, avec pour seules causes possibles du comportement la nécessité externe ou la nécessité interne » (p. 158). Un début de réponse se trouve dans la façon dont l'instruction se fait par la perception des « simulacres issus du spectacle de la belle action » (p. 161). Mais cela ne résout pas la question de savoir comment

⁶⁷⁰ A. Hourcade, « Protagoras et Démocrite : le feu divin entre mythe et raison », *op. cit.* p. 110.

⁶⁷¹ L'éducation par l'exemple du sage vient en complément du seul fait du *sumphilosophiein* dont elle dégage collectivement les leçons ; l'éducation par la nature prolonge la mémoire biologique de tout ce qui contribue à l'accroissement de notre constitution. Nous reviendrons plus loin sur ces deux points distinctement dans les chapitres 2 et 4.

⁶⁷² A. Hourcade, « transformation de l'âme et moralité chez Démocrite et Épicure », *op. cit.* p. 151-178.

l'âme va décider de se tourner vers la belle action ou de se détourner de la mauvaise : en quoi consiste cette forme d'« autodétermination », d'« autodidactie » de l'âme ? Plutôt que de concevoir une attitude passive de réception des simulacres, il faut être sensible à la dimension active de l'âme, à sa capacité de se *diriger* vers un but (p. 163). Faisant intervenir les notions de γνώμη, de διάνοια et de μνήμη, il s'agit de concevoir une notion qualitative de l'âme, de prendre en compte sa capacité de contempler pour « transformer l'âme afin de l'installer durablement dans un état de tranquillité » : Démocrite a composé un ouvrage intitulé *De la disposition du sage* (p. 164). L'Abdérain a donc bien tenté de concilier les deux aspects, atomistique et psychologique, mais Épicure, dans le Livre XXV, lui reproche « de ne pas avoir expliqué scientifiquement – sans renoncer à la théorie des atomes et du vide – cette possibilité pour l'homme d'agir volontairement sans être exclusivement déterminé par la nécessité » (p. 165). En l'occurrence, dans l'extrait auquel nous avons donné le numéro 92, et qui comporte notamment la phrase « Se réprimander, se combattre, se réformer (μεταρρυθμίζειν) les uns les autres comme si la cause se trouvait aussi en nous-mêmes et pas seulement dans la constitution originelle et dans la nécessité mécanique (κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκην) de ce qui nous entoure et nous pénètre », « l'idée majeure est que Démocrite s'est trompé en ne considérant que deux causes : le hasard et la nécessité [...] Une troisième cause doit être invoquée : ce qui dépend de nous » (p. 166). Nous reconnaissons que l'analyse que fait Annie Hourcade de ce passage diffère de celle que nous avons proposée : par exemple, dans la notion de « nécessité mécanique », que nous avons appelée « nécessité accidentelle » en la distinguant de la nécessité « tout court » ; nous avons en effet voulu y voir une notion différente de la « nécessité de nécessité », rejetée par Épicure, alors que la stricte nécessité de notre constitution était partie intégrante du passé qui nous a constitués. Indépendamment de ces divergences, nous partageons l'intérêt qu'accorde l'auteur à l'élément actif de l'âme, l'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, « capable de se tourner délibérément vers une image » (p. 170-171) : une « vision mentale », capable de puiser dans la mémoire ces « éléments généraux et principaux » qui encadrent la *Lettre à Hérodote* (§ 35 et 83), sur lesquels se fonde l'ataraxie (p. 171-173) et qu'il s'agit de garder présents à l'esprit. La dimension atomistique de la théorie est ainsi préservée, tout en rendant possible l'acte libre de la volonté, et nous empruntons volontiers à l'auteur ce rôle de l'*epibolè* qui n'a sans doute pas occupé dans notre réflexion toute la place qui lui revenait. Désireux de réintroduire dans la théorie d'Épicure le rôle central de la prolepse, par lequel passe la dimension pratique de la

pensée, nous avons négligé le fait que tout processus psychique prend aussi une dimension physique. Nous espérons avoir corrigé cette négligence.

Mais nous avons à l'esprit cette phrase de Friedrich Engels, ingénieur chimiste de formation, dont nous adoptons la théorie matérialiste de la pensée : « Nous 'réduirons' certainement un jour par la voie expérimentale la pensée à des mouvements moléculaires et chimiques dans le cerveau ; mais cela épuise-t-il l'essence de la pensée ?⁶⁷³ » Notons au passage que la question du « réductionnisme » préoccupait déjà les penseurs du matérialisme, et remarquons la façon dont F. Engels la met à distance : l'essentiel pour lui, penseur matérialiste, n'est pas de forcer le développement de la science, d'anticiper ses découvertes, mais de percevoir matériellement la pensée comme un phénomène qui ne se réduit pas à sa dimension atomique⁶⁷⁴. Ailleurs, reprenant implicitement la thèse sur Feuerbach selon laquelle il ne s'agit pas d'interpréter, mais de transformer le monde, il insiste sur le rôle essentiel du travail humain, qui transforme la pensée en même temps qu'il agit sur la nature, et qui doit donc, plutôt que la pensée *in abstracto*, être l'objet principal de notre réflexion :

« C'est précisément la transformation de la nature par l'homme, et non la nature seule en tant que telle, qui est le fondement le plus essentiel et le plus direct de la pensée humaine, et l'intelligence de l'homme a grandi dans la mesure où il a appris à transformer la nature. C'est pourquoi en soutenant que c'est exclusivement la nature qui agit sur l'homme, que ce sont exclusivement les conditions naturelles qui partout conditionnent son développement historique, la conception naturaliste de l'histoire [...] est unilatérale, et elle oublie que l'homme aussi réagit sur la nature, la transforme et se crée de nouvelles conditions d'existence⁶⁷⁵. »

Si « la nature seule » n'est pas « le fondement le plus essentiel de la pensée humaine », elle n'y contribue pas moins, sous la forme de ces éléments extérieurs qui, atomes et simulacres, viennent affecter nos sens ; mais « ce qui dépend de nous » est notre activité transformatrice ; or cette activité n'est pas le pur produit de notre esprit, mais, sous forme de

⁶⁷³ F. Engels, *Dialectique de la nature*, 1893. Traduction de E. Bottigelli, Paris, éditions sociales, 1975, p. 252. Si l'auteur a conçu le titre général de son ouvrage, il n'a jamais eu le temps de l'achever, et nous disposons surtout de manuscrits en vue de la rédaction finale. Engels est mort en 1895.

⁶⁷⁴ Ce qui ne lui interdit pas d'avancer des hypothèses, en fonction des connaissances scientifiques de son époque, sur cette nature matérielle de la pensée : il envisage « le mouvement de la pensée », comme faisant partie des « formes supérieures et complexes du mouvement » : « Le mouvement, au sens le plus général, conçu comme mode d'existence de la matière, comme propriété inhérente à elle, embrasse tous les changements et tous les processus qui se produisent dans l'univers, du simple changement de lieu jusqu'à la pensée ». Dans le même passage, il évoque les progrès de la mécanique, de la physique et de la chimie, et précise que, « en ce qui concerne le corps animal », au-delà des découvertes de la mécanique dans l'action des « leviers osseux » et de la « contraction des muscles », « le fondement physico-chimique des autres phénomènes de la vie en est encore presque à ses débuts » (p. 75).

⁶⁷⁵ F. Engels, *ibid.*, p. 233.

travail humain transformant la nature, elle façonne aussi notre esprit. Nous pensons donc qu'il n'est pas nécessaire de se tourner vers le *clinamen* pour rendre compte de l'activité de notre esprit : si nous nous envisageons dans notre réalité pratique, notamment dans l'activité par laquelle nous reproduisons notre existence, nous en concluons que c'est cette activité elle-même qui produit notre esprit et développe ses aptitudes et sa capacité de vouloir et de décider.

Reprenant à la tradition grecque la référence à la pratique, Épicure opère donc selon nous un renversement essentiel dans l'approche de cette notion, qu'il parvient à placer au cœur de sa réflexion : il en fait le sujet de l'activité pensée alors que le Protagoras de Platon et Démocrite en faisaient leur objet.

Cette approche implique toute une série de ruptures avec les analyses qui voient dans l'épicurisme une véritable école philosophique, prônant, si l'on en grossit les traits dominants, le repli sur soi et sur le cercle restreint des amis, et proposant conjointement une thérapeutique pour nous soigner du mal de vivre et une science nous libérant de l'obscurantisme. Les ruptures qu'appelle notre démonstration, et qui n'engagent que nous, ne se veulent pourtant pas si téméraires, et s'autorisent de réflexions et de travaux récents sur le sujet.

Dans un article paru en 2000 dans les *Chroniques herculanaises*⁶⁷⁶, Giuliana Leone souligne l'importance de l'étude des manuscrits d'Herculanum pour nous faire découvrir, dans les écrits de l'école, « *una insospettata vitalità, una straordinaria varietà di interessi e di atteggiamenti, che hanno messo in crisi una volta per sempre la visione tradizionale dell'epicureismo come blocco monolitico nell'orma dell'insegnamento del Maestro.* » L'auteur souligne à quel point la seule étude des trois *Lettres, Maximes* et *Sentences*, conçues pour faciliter la mémorisation de la doctrine, demeure tributaire de leur caractère sélectif et en donnerait une vision partielle, cependant que les témoignages indirects émanent d'œuvres « *quasi sempre ostili a quella filosofia e, pertanto, poco obbiettive, se non addirittura viziate da voluti travisamenti e devianti falsificazioni* ». Abordant ensuite le cas de Lucrèce, tout en soulignant que de récents travaux ont démontré sa fidélité au *Peri phuseôs*, elle ajoute : « *non si possono escludere differenze significative dovute ora alla mutata situazione storico-culturale in cui Lucrezio si avviò all'epicureismo, e, quindi, agli sviluppi della dottrina*

⁶⁷⁶ G. Leone, « Epicuro fondatore del Giardino e l'opera sua conservata nei papiri », *Cronache ercolanesi* 30, 2000, p. 21-22

maturati nella scuola nel corso del tempo, ora all'utilizzazione di altre fonti, ad esempio dossografiche, ora al diverso impianto strutturale del poema, ecc. »

C'est en ayant à l'esprit ces considérations que nous voudrions éclairer l'écart qui existe entre le philosophe et ceux qui se réclament de lui. Il est toutefois hors de la portée de ce travail d'étudier en profondeur les écrits qui nous restent des disciples ou les témoignages qui les concernent, ou les attaques dont l'épicurisme a fait l'objet. Nous voudrions simplement suivre un certain nombre de pistes, esquisser un certain nombre d'hypothèses.

Pour cela, nous pensons qu'il serait juste de revenir sur les conditions dans lesquelles s'est fondé le Jardin, sur l'intention dans laquelle son fondateur a voulu le faire essaimer, notamment dans la partie orientale de l'empire d'Alexandre, sur les obstacles, politiques et philosophiques qui se sont immédiatement dressés devant lui et que n'ont cessé de rencontrer ses scolarques. L'épicurisme est peut-être le seul courant philosophique ayant fait l'objet d'attaques constantes, durant toute l'Antiquité et dans les siècles florissants du christianisme. En même temps, par son originalité, il a pris une dimension populaire dépassant largement les contours d'un mouvement philosophique au sens traditionnel du mot. Ces données de l'histoire et de l'histoire de la philosophie ont puissamment agi pour infléchir ses orientations profondes. Nous pensons qu'il y a là un terrain de recherche important, certes déjà prospecté, mais qui réclame peut-être une plus large systématisation, mettant en rapport des données d'origines différentes, empruntées à l'histoire et à la biographie autant qu'à la philosophie, et renonçant à prendre pour prémisses la vision d'une école « monolithique », pour reprendre le mot de G. Leone. Les pages qui suivent ne se veulent qu'une série de suggestions concernant ces pistes de réflexion.

3.2. Conditions et formes de l'essor du mouvement

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler qu'Épicure est le fils d'un clérouque athénien propriétaire d'un lot (*kleros*) sur le territoire de Samos, qui dut quitter l'île avec 2000 autres clérouques sur l'ordre de Perdiccas, en 322, l'année suivant la mort d'Alexandre. Le général macédonien, à qui Alexandre mourant avait confié l'anneau royal, et qui avait eu en partage la direction générale des affaires, voulait, en restituant les terres de l'île à leurs anciens propriétaires, réduire à sa merci Athènes, déjà affaiblie par l'échec de la guerre Lamiaque sur les plans économique, politique et militaire⁶⁷⁷. Après avoir accompli son éphébie à Athènes en 323, le jeune Épicure se trouve donc dans l'impossibilité de regagner Samos, et demeure peut-être à Athènes jusque vers 311, où il est « auditeur » des leçons du platonicien Xénocrate selon Démétrios de Magnésie (Diogène Laërce, X, 13), mais c'est peu probable car d'après un autre passage de Diogène Laërce (X, 1) il rejoint son père à Colophon après l'expulsion de Samos⁶⁷⁸. C'est donc sur les rivages d'Asie Mineure qu'il aurait vécu entre 321 et 311, année de son installation à Mytilène, sur l'île de Lesbos. Après Chéronée, l'indépendance des cités n'est plus qu'un vain mot, et, si, comme le note Geneviève Rodis-Lewis, « les successeurs de Platon orienteront encore la formation du philosophe vers la politique, en gardant une grande place à l'art du discours », de son côté, Épicure, qu'il ait ou non suivi les leçons de Xénocrate, « appelle les platoniciens des 'flatteurs de Denys', c'est-à-dire d'un tyran, et Platon lui-même 'le Doré' : il raille ainsi son idéalisme utopique, qui, pour ressusciter l' 'âge d'or', sélectionne ceux qui possèdent en eux le filon précieux [...] En même temps Épicure se dresse contre l'affirmation platonicienne d'un Bien transcendant, fondement de la science contemplative, et modèle de l'équilibre politique⁶⁷⁹. » La violence de l'histoire, vécue personnellement par le jeune homme, ne peut pas ne pas avoir infléchi ses choix dans le rejet du platonisme. On ne sait pas exactement où Épicure suit l'enseignement de Nausiphane, disciple de Démocrite, qui développe les tendances sceptiques de son maître⁶⁸⁰ ; toujours est-il que c'est après son installation sur l'île de Lesbos qu'il donne son premier enseignement à Mytilène. On aimerait

⁶⁷⁷ Sur l'expulsion des colons athéniens : Diodore de Sicile, 18.18.9. Sur ces circonstances, voir J.-A. Festugière, *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 27, A. Laks, « Vie d'Épicure », *Études sur l'épicurisme antique*, Cahier de Philologie 1, éd. J. Bollack et A. Laks, Lille, 1976, p. 33-34.

⁶⁷⁸ Selon A. Laks (*ibid.*, p. 35), « Xénocrate ne représente pas un maître dont Épicure a pu suivre l'enseignement, mais, symboliquement, la position dominante du platonisme. »

⁶⁷⁹ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit. p. 36.

⁶⁸⁰ J.-A. Festugière (*op. cit.* p. 25) s'appuie sur Usener, fr. 114, et sur Diels-Kranz, 75A 7, II, p. 247, pour affirmer qu'il a reçu cet enseignement à Téos, non loin de Samos, à l'âge de quatorze ans. Diogène Laërce écrit simplement : « Il dit lui-même avoir eu son premier contact avec la philosophie à l'âge de quatorze ans » (X, 2)

en savoir plus sur son court séjour à Mytilène ; Diskin Clay le caractérise sommairement de « *short and tumultuous* »⁶⁸¹. Un fragment de Philodème nous apprend qu'il fut chassé de l'île sous la pression « de la foule, du monarque ou du gymnasiarque »⁶⁸². » Ettore Bignone a voulu pousser l'enquête plus loin, en exploitant notamment, et longuement, la *Lettre aux philosophes de Mytilène*.⁶⁸³ Dans une reconstruction qui reste plausible dans ses grandes lignes, l'auteur voit dans cette Lettre une polémique contre les calomnies de Timocrate, le frère de Métrodore, transfuge du courant, et contre un *peripatos* tenu par Théophraste (originaire de Mytilène), resté platonisant (l'Aristote perdu du *De philosophia* que Bignone prétend redécouvrir à travers cette polémique). Plus largement, la lettre d'Épicure dénoncerait un commun scepticisme vers lequel tendraient aussi bien les Académiques que les Mégariques, les philosophes d'Érétrie, dans le sillage de Protagoras, Nausiphane, Parménide et Zénon d'Élée (tome I, p. 429-431). Ce serait donc la lutte contre un scepticisme sans doute jugé stérile qui aurait entraîné l'expulsion de Mytilène. G. Rodis-Lewis conteste en partie les reconstructions de Bignone et considère que les attaques du philosophe, dans sa Lettre, devaient viser « la vanité de l'art du discours, l'inutilité des mathématiques auxquelles l'Académie accordait une place primordiale », et insiste de son côté sur le fait que, « comme ses rivaux de l'école platonico-péripatéticienne, Épicure devait enseigner publiquement à la palestres, là où se retrouvaient les jeunes : le gymnasiarque, important magistrat de la cité, reçut des plaintes contre cet audacieux novateur, facteur de corruption par ses thèses matérialistes et hédonistes. »⁶⁸⁴ Un sort semblable a dû l'attendre à Lampsaque, où son séjour fut également bref, peut-être écourté par une cabale de l'école de Cyzique, tenue par les disciples d'Eudoxe, dont l'astronomie mathématique, « en supprimant l'apparente indétermination des 'planètes' (terme qui marque l'errance), aggravait la subordination des hommes à l'absolue nécessité du cours des astres »⁶⁸⁵. L'épisode de Mytilène et de Lampsaque n'aura duré que de 310 à 305.

⁶⁸¹ D. Clay, « The Athenian Garden », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, op. cit. p. 11.

⁶⁸² Fragment repris par Arrighetti, *Epicuro. Opere*, op. cit. p. 487, frag. [140] : Philod. π. Ἐπικ. β, 6 II Vo.

⁶⁸³ E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, op. cit., tome I, p. 410-518. G. Rodis-Lewis fait état de cette enquête en ces termes : « Bignone reconstitue l'épisode, comme un mosaïste donne vie à des tessères éparées : les détails dépendent de l'imagination du restaurateur, mais les grandes lignes sont probables (*Épicure et son école*, op. cit. p. 39). Le fait est que, à côté du fragment 145 Us., Bignone attribue le sujet de plusieurs passages connus à la *Lettre aux philosophes de Mytilène*, par exemple : Sénèque, *Ep.* 88, 42 (p. 431) ; les *Maximes capitales* 23 à 25 (p. 450) ; le traité de Colotès, *Que suivant les doctrines des autres philosophes, il n'est pas possible, non seulement de trouver le vrai, mais même » de vivre* (p. 436), peut-être des passages de la Rhétorique de Philodème (p. 453) et le texte d'une lettre de Diogène d'Énoanda (fr. VII, col. 2 : p. 458).

⁶⁸⁴ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 42 et 39-40.

⁶⁸⁵ G. Rodis-Lewis, *ibid.*, p. 41.

Si l'imbrication de la philosophie dans la politique l'a d'abord détourné d'une contemplation platonicienne impuissante à endiguer la violence de l'histoire, et même plutôt apte à s'en accommoder, puis l'a chassé des gymnases, organes institutionnels de l'enseignement, cette même imbrication explique son retour à Athènes, où il fonde le Jardin en 306. En effet, Épicure a attendu, pour s'installer dans le « foyer intellectuel du monde hellénique », la chute du pro-macédonien et péripatéticien Démétrios de Phalère, et l'arrivée au pouvoir de Démétrios Poliorcète, « accueilli en libérateur par les Athéniens »⁶⁸⁶. Même si l'on ne connaît pas les contours exacts de sa pensée quand il arrive à Athènes, on conçoit, à l'épreuve des faits, et à en juger par les obstacles rencontrés, que le fondement pratique de cette pensée devait résider dans le désir de fuir les vaines spéculations et la stérilité d'une attitude sceptique désarmante, et dans l'urgence d'assurer l'indépendance de pensée par la rupture du lien qui rattache la philosophie à la politique au sens précis de l'implication dans les institutions de la *polis*, coquille vide occultant le pouvoir réel des rois sur les cités qui ne sont plus « libres et autonomes » que dans les décrets royaux⁶⁸⁷. Si nous pouvons douter du « vivons cachés » imputé par Plutarque au fondateur du Jardin, le programme de « ne pas faire de politique »⁶⁸⁸, au sens que nous venons d'indiquer, nous paraît mieux éclairer la cohérence de pensée du théoricien de l'amitié qui « mène sa ronde autour des terres habitées ». Le choix de ne plus tenter d'enseigner sous l'autorité d'un gymnasiarque à Athènes, mais d'acheter le terrain du Jardin, comme garant de son indépendance financière, politique et idéologique, est corrélatif du fait que désormais ce n'est plus une « école » qu'il fonde, dont il serait le « maître » entouré de « disciples », mais une communauté d'amis qui « philosophent ensemble » et dont le noyau est constitué de ceux qu'il a côtoyés à Mytilène et Lampsaque – Métrodore, Hermarque, Polyène, Léonteus, Thémista, Colotès, Amynomaque et Idoménée, ainsi que des trois destinataires des lettres-programme, Hérodote, Pythoclès et Ménécée –, qui

⁶⁸⁶ G. Rodis-Lewis, *Ibid.*, p. 45. Voir également Bignone, *L'Aristotele perduto...op. cit.*, p. 490, Festugière, *Épicure et ses dieux, op. cit.* p. 29, note 1.

⁶⁸⁷ Cf. Claire Préaux, *Le monde hellénistique*, Paris, PUF, 1978, t. I, p.129 : « le cri de guerre 'pour la liberté des Grecs' lancé par Athènes [...] va [...] traverser deux siècles, mais ce seront les rois et les Romains qui le reprendront », p. 132 : « En 315, [...] Antigone proclame la 'liberté des Grecs'. Les Grecs seront 'libres, autonomes et exempts de garnison' » (Diodore XIX, 61). Une inscription de Colophon montre que cette proclamation s'étend aux Grecs d'Asie. Ptolémée riposte aussitôt par une proclamation analogue (Diodore XIX, 62). [...] En 311, [...] les Grecs sont déclarés autonomes », p. 133 : « En engageant les Grecs à s'allier pour défendre leur autonomie (Lettre à la ville de Skepsis, *OGIS* 5 = Welles, *Royal Correspondence* I), Antigone entend créer une puissance politique supplémentaire, bien entendu à son service. Mais le malentendu sur l'orientation de cette liberté sera constant entre les villes et les rois. »

⁶⁸⁸ οὐδὲ πολιτεύεσθαι, DL, X, 119. Récemment encore, Montserrat Jufresa (« il tempo e il sapiente epicureo », *Epicureismo greco e romano, op. cit.* p. 287-298) a soutenu la thèse du sage retiré du monde et vivant dans un présent continu échappant à toute contingence Pour vivre dans le présent, le sage d'Épicure fuit la dimension historique et temporelle de la *polis* (p.297).

ont donc connu les mêmes vexations que lui, et qui, faisant le choix de l'accompagner comme amis (et non pas de le suivre comme gourou), ont ainsi pris une décision sur le plan pratique autant que sur le plan intellectuel⁶⁸⁹.

Nous avons évoqué plus haut cette pratique du « philosopher ensemble » : Diogène Laërce signale à deux reprises qu'Épicure a invité ses frères à « philosopher avec lui » (X 3 et 10), le *Testament* d'Épicure (DL X, 17, 18, 20) revient à plusieurs reprises sur le *συμφιλοσοφεῖν* et le *φιλοσοφεῖν ἀπὸ ἡμῶν* ou *μετ'αὐτοῦ*, voire le fait d'« avoir vieilli ensemble dans la philosophie » (*μετὰ τοῦ συγκαταγεγηρακότος ἡμῖν ἐν φιλοσοφίᾳ*), sans parler de la description de l'activité philosophique comme pratique permanente, pour le vieillard comme pour le jeune homme, au début de la *Lettre à Ménécée*, § 122), où l'injonction de « philosopher » se lit trois fois en six lignes. La philosophie occupe tout le temps de la vie et tout l'espace des liens de l'amitié. Ce qui pourrait être une banale parénèse commune à la plupart des écoles hellénistiques prend, du moins dans la fondation de l'épicurisme, une dimension particulière, qui se lit le mieux dans l'emploi de ce verbe « philosopher ensemble ». Il faut noter que, même s'il se rencontre assez fréquemment chez les auteurs de l'époque impériale, notamment Plutarque, Denys d'Halicarnasse et Lucien, voire dans des passages portant sur des philosophes antérieurs à Épicure, on ne trouve le mot que chez un seul de ces philosophes, Aristote, dans un seul passage : la fin du livre 8 de l'*Ethique à Nicomaque* (1172 a 5), sur lequel nous reviendrons ; outre des passages de Strabon relatifs à la non-admission des femmes à l'enseignement philosophique des Brahmanes en Inde⁶⁹⁰, c'est surtout chez les auteurs chrétiens, à propos de l'enseignement de Jésus, que le *συμφιλοσοφεῖν* réapparaît⁶⁹¹. Si l'on considère les différents autres emplois du mot, en dehors des épicuriens, on peut en gros les classer ainsi :

1. Le fait de donner un enseignement philosophique dans une cité.⁶⁹²
2. Le fait de suivre, à titre individuel ou collectif, les leçons d'un maître.⁶⁹³

⁶⁸⁹ André Laks oppose la *σχολή*, et son « enseignement ouvert » de Mytilène et de Lampsaque (DL, X, 15) à l'*ἀίρεσις*, « une forme de philosophie fermée » (DL X, 2) fondée lors du retour à Athènes, et commente : « L'autonomie s'affirme par le refus des autres » (« Édition critique et commentée de la *Vie d'Épicure* », *Études sur l'épicurisme antique*, op. cit., p. 36).

⁶⁹⁰ Strabon, XV, 1, mais aussi Eusèbe, *Contre Hieroclès*, 389. 4 et 17.

⁶⁹¹ Notamment Grégoire de Nazianze, par ex. *De pauperum amore*, XXXV, 901, et Photius, *passim* ;

⁶⁹² Plutarque, *Dion*, 20, 3 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, 59, 3.

⁶⁹³ Plutarque, *Cicéron*, 24, 3 ; Strabon, 16, 2, 24, Chryssippe, *frag. logica et physica*, 1. 35 (Diogène Laërce, VII, 184, 1). On pourrait ajouter l'ex. de Solon fréquentant, d'après Plutarque, des prêtres égyptines : *Solon*, 26, 1, 6.

3. La discussion, voire la dispute philosophique.⁶⁹⁴
4. L'appropriation par les Romains d'une culture philosophique grecque.⁶⁹⁵

En dehors des cinq passages du Livre X où il emploie le verbe à propos de la pratique particulière de la philosophie chez Épicure, Diogène Laërce l'utilise pour parler des leçons péripatéticiennes que donne Aristote écarté de l'Académie à son retour de Macédoine (V, 2), ou que suit dans un premier temps Chrysippe (VII184, 1). Dans un passage plus troublant du Livre V, consacré au Lycée, le doxographe reproduit le *Testament* de Théophraste en des termes qui évoquent le *Testament* d'Épicure : le philosophe s'y soucie que des « amis » continuent de « philosopher ensemble de façon permanente » dans « le jardin, la promenade et toutes les maisons attenantes au jardin », en leur demandant de sanctuariser ces lieux afin de perpétuer leur « communauté » et de se comporter « dans leurs relations mutuelles à la façon de parents et d'amis ». L'un des deux courants aurait-il influencé l'autre ? Un autre document peut apporter un éclairage sur la question : la fin du chapitre IX de l'*Éthique à Nicomaque* (1172 à 5), consacré à l'amitié, où Aristote évoque, non sans humour et selon une gradation évidente, les différentes occupations communes des amis : boire, jouer aux dés, s'entraîner au gymnase, chasser, philosopher ensemble, et cela, « à longueur de journée ». Il ajoute alors, de façon partiellement implicite, que ce qui compte n'est pas tant l'activité commune – y compris la philosophie – que la nature des personnes qui se lient d'amitié : à l'amitié entre personnes perverses, il oppose celle des gens de bien, qui s'accroît par leur liaison même. « Et ils semblent aussi devenir meilleurs en agissant et en se corrigeant mutuellement, car ils s'impriment réciproquement les qualités où ils se complaisent ». On en conclut que pour Aristote l'amitié authentique se réalise le mieux dans la pratique commune de la philosophie et la médiation de la vertu, et c'est sans doute ce qui explique que Théophraste n'admette dans le cercle des « amis » continuateurs de son école que des personnes qui soient prêtes à philosopher. Selon Pierre Aubenque, Aristote considère que « l'amitié n'est qu'un pis-aller, un substitut bien imparfait de l'autarcie divine, [...] et que la vertu est le substitut d'une sagesse plus qu'humaine », mais que cette substitution suppose que l'homme achève ce que Dieu ou la Nature n'ont pas achevé, et prolonge donc par l'amitié des intentions divines dans les contingences du monde sublunaire. « Que les hommes puissent imiter, fût-ce au prix d'un détour, ce qui en Dieu est unité subsistante et originaire, manifeste

⁶⁹⁴ Plutarque, *Brutus*, 12, 3, l. 5 ; *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 77 C 3 ; *De genio Socratis*, 578 f 7 ; *De tuenda sanitate praecepta*, 122 b 2 ; Lucien, *Hermotime*, 9 ; *Hermotime*, 11 ; *Dialogue des morts*, 5, 2.

⁶⁹⁵ Denys d'Halicarnasse, *De antiquis rhetoribus*, 2, 13 ; Dion Chrysostome, *Discours*, 37, 26 ;

autant la puissance des hommes que la grandeur, somme toute impuissante, de Dieu⁶⁹⁶. » Si le Stagirite accorde une grande importance à l'amitié, il en soumet l'approche anthropologique à un présupposé théologique. Pour Épicure, au contraire, l'amitié fondée sur l'accord pour ne pas se nuire mutuellement est à elle seule le corps pratique de la philosophie et ne réclame aucun préalable, aucune adhésion à un programme, à une doctrine, et c'est elle qui réalise le divin. La nature vertueuse ne la précède pas : c'est l'amitié qui constitue la vertu. Le *συμφιλοσοφεῖν* est à lui seul un programme. Christopher Gill met bien en évidence que la vie partagée entre épicuriens est à elle seule une pratique ouvrant à la compréhension des objectifs éthiques, et offre donc des garanties à l'amitié désintéressée sans réclamer, comme chez Aristote, de conditions éthiques supplémentaires du côté des qualités morales de chacun : « *The experience of friendship, if it is one in which concern and sympathy are genuinely shared, will help to reinforce each partner's understanding of those objectives.* » Il conclut : « *Epicurean friends might combine the pursuit of Epicurean objectives with 'loving our friends as much as ourselves', provided that the latter idea is not interpreted in terms of (wholly disinterested) altruism*⁶⁹⁷. »

Cela exclut-il un contenu théorique ? Que faire alors des 37 livres du traité *De la nature* et des Lettres-programme ou des *Maximes* ? Toute l'argumentation que nous avons voulu mener à bien tend à démontrer que ce sont des théorisations ou des condensations de la pratique, celle qui met en œuvre la prolepse du tout indestructible. Diogène Laërce nous a conservé cinq autres testaments de philosophes, celui de Platon (III, 41), les quatre autres étant ceux de scolarques du Lycée : Aristote (V, 11), Théophraste (V, 51), Straton (V, 61) et Lycon (V, 69). Il est intéressant de noter que, à l'exception de celui de Théophraste, ils ne concernent que l'aspect matériel du legs de la propriété, la tutelle et l'éducation des enfants, jusqu'à leur mariage dans le cas des filles, et les affranchissements d'esclaves. Les fondateurs de l'Académie et du Lycée et les scolarques qui leur ont succédé devaient considérer que le contenu doctrinal, faisant l'objet d'un enseignement, était consigné dans les ouvrages théoriques ; au contraire, Épicure s'est entouré de tant de précautions sur la continuité du *συμφιλοσοφεῖν* parce qu'il devait considérer que toute sa production écrite ne prenait son

⁶⁹⁶ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014, Appendice I, « Sur l'amitié chez Aristote », p. 183. L'amitié ne peut être divine : d'une part, le dieu n'a pas besoin d'amis (*Eth. Eud.* VII, 12. 1245a 14) ; d'autre part, souhaiter à l'ami le plus grand bien – devenir dieu – est contradictoire avec le fait que l'amitié ne subsiste que si « l'ami demeure tel qu'il était ». « A la limite, l'amitié parfaite se détruit elle-même » (*ibid.*, p. 180).

⁶⁹⁷ Ch. Gill, « Altruism or Reciprocity in Greek Philosophy ? », *op. cit.* p. 324-325.

sens que par le préalable de la société des Amis. Comme le remarque A. Laks, « la philosophie n'est pas tant pour Épicure une recherche de la sagesse qu'une pratique de l'amitié »⁶⁹⁸.

La notion de *sum-patheia* peut être utilement rapprochée du *sum-philosophein*. Distinguant trois sens de la *sumpatheia*, Annie Hourcade⁶⁹⁹ observe que ces trois sens impliquent tous une visée active, des sens pour la première dans ses rapports avec les simulacres, de l'esprit pour la seconde, dans ses rapports avec le corps, et d'affects pour la troisième dans nos rapports avec nos amis. Elle définit ce troisième sens, exprimé dans une seule occurrence sous la forme du verbe *sumpathein* dans la *Sentence vaticane* 66, comme « exercice à visée éthique » (p. 31) dans la relation avec nos amis. Excluant qu'il puisse s'agir aussi bien d'une sympathie métaphorique avec nos amis morts que d'une transmission de sentiments ou d'une interaction, elle retient la notion d'une communauté de sentiments : « nous sympathisons avec nos amis parce que nous sommes troublés par les mêmes événements, les mêmes souvenirs, les mêmes images qu'eux » (p. 32). La dimension active de cette forme de *sumpatheia* se lit dans l'emploi du subjonctif du verbe *sumpathômen* dans la *Sentence* 66, une invitation à mobiliser en nous la *phantastikè epibolè tès dianoias* à l'occasion d'une méditation (*phrontizontes*) collective, notamment sur la mort, dans un « exercice collectif à visée éthique » rappelant l'injonction de la *Lettre à Ménécée* (§ 124) : « Accoutume-toi à penser que la mort n'est rien pour nous » (p. 33-34).

On peut d'ailleurs ajouter que l'échange philosophique dans le cercle épicurien va au-delà d'une pratique collective tendant idéalement à une bienheureuse unité de pensée. On en trouve la preuve non seulement dans la conception du traité *De la nature*, mais aussi dans les travaux de l'ami par excellence, Métrodore. Le traité semble conçu, à partir du livre XVI, au moins en partie, selon D. Sedley, comme « *the written text of a course lecture* », ainsi que le montre l'exemple du Livre XXVIII, où Épicure mentionne Métrodore « ici présent », et où le philosophe revient sur des erreurs commises aussi bien par lui que par Métrodore sur la question du langage⁷⁰⁰. Quant à Métrodore lui-même, rien ne dit qu'il n'ait pas eu de profonds désaccords avec son ami de longue date, comme peuvent le donner à penser les titres de ses ouvrages : alors qu'Épicure se garde de polémiquer contre ses contemporains immédiats et

⁶⁹⁸ Il convient de donner sa place à un cas particulier dans l'emploi du verbe « philosopher ensemble » : c'est celui qu'en fait le stoïcien romain Gaius Musonius Rufus, contemporain de Néron et maître d'Épictète ; dans un fragment de lettre (*Epistulae spuriae* 1, 11, l. 6), il semble exposer un programme d'éducation de la jeunesse fondé sur une émulation communautaire dans l'apprentissage du combat et qui serait la forme du « philosopher ensemble ». Le verbe est dévoyé dans une optique stoïcienne aux antipodes de l'épicurisme.

⁶⁹⁹ A. Hourcade, « L'usage du terme *sumpatheia* dans les écrits épicuriens », *op. cit.* p. 24-36.

⁷⁰⁰ Voir Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, *op. cit.* p. 104-105.

préfère se définir par rapport à ses prédécesseurs, les physiciens présocratiques, afin d'éviter les débats théoriques stériles (on lui connaît un seul traité « contre... », le *Contre les Mégariques*), Métrodore n'hésite pas à écrire neuf livres *Contre les sophistes* – un courant qui, s'il n'existe plus en tant que tel, a marqué le scepticisme contemporain – et un ouvrage *Contre les dialecticiens* – de redoutables adversaires (DL. X, 24). Nous ne connaissons pas tous les titres des ouvrages qui ont fait l'objet des trois cents rouleaux dont fait état Diogène Laërce, mais on suppose que si les écrits polémiques avaient marqué sa production, les doxographes s'en seraient montrés friands. Des douze seuls ouvrages de Métrodore dont Diogène ait conservé les titres, cinq sont des écrits « contre... ». Derrière des choix si différents, on peut supposer d'ardentes discussions sur la construction de la société des amis.

Toujours est-il que, si l'on suit la reconstitution chronologique de la rédaction des trente-sept livres du traité proposée par David Sedley, et que l'on situe la rédaction des Livres XVI à XXXVII entre 299 et la mort du philosophe en 270, tenant compte en outre, comme le rappelle le chercheur anglais, du fait que d'autres ouvrages ont été composés dans le même temps, cette longue production n'a pas pu suivre un plan d'ensemble, mais a dû épouser tous les sujets de discussion au sein du Jardin⁷⁰¹, et résulte donc d'un authentique dialogue incessant entre les amis, excluant tout dogmatisme. De son côté, Graziano Arrighetti parle de l'hétérogénéité de ces livres, tout en soulignant que celle-ci « ne préjugeait pas de l'unité substantielle de la technique et des modules d'exposition d'Épicure. »⁷⁰² Leur dimension pratique y trouve sans doute son expression adéquate : ils devaient être en prise sur les événements contingents de la vie.

Cette pratique collective se traduit très concrètement par des traits propres qu'Épicure a voulu donner au Jardin : outre le fait qu'y étaient admis à égalité aussi bien les femmes comme Leontia et Themista (X, 5), que des hétaires, comme Mammarrion, Hédeia, Érotion et Nikidion (X, 7) ou Leontion dont Métrodore fit sa concubine (X, 23), des enfants ou encore des esclaves, comme Mys (X, 10), qu'il affranchit dans son *Testament* (X,23), le philosophe a accordé une grande attention à la façon dont son enseignement devait se transmettre, en fuyant tout rapport de maître à disciple. On ne trouve dans son *Testament*, où il accorde tant d'importance à cette transmission, aucun terme comme μαθηταί ou γνώριμοι, qu'emploie Diogène, pour désigner ses « disciples », qu'il nomme plutôt ses « amis ». La forme prise par la transmission est bien plutôt celle d'une continuation ininterrompue du lien de l'amitié telle

⁷⁰¹ D. Sedley, *ibid.*, p. 128-132.

⁷⁰² G. Arrighetti, *Epicuro. Opere, op. cit.* p 715-716.

qu'elle se lit dans la référence à « ceux qui ont vieilli avec [lui] dans la philosophie » (X, 20, l. 16 et 26) et dans le fait de philosopher « selon » ou « d'après » lui, comme point de départ (ἀπὸ ἡμῶν : X, 17, 1 ; 17 et 21) ; une fois le relais pris par Hermarque, le successeur, la continuation prend la forme d'une philosophie partagée avec lui (μετ'αὐτοῦ : X 17, l. 24) « aussi longtemps qu'Hermarque sera en vie »⁷⁰³.

Il va de soi que « philosopher ensemble » dans le seul fait de cultiver l'amitié ne signifie pas que ce lien se passe d'être pensé, et de l'être non seulement dans les termes de l'éthique, mais tout autant dans ceux de la physique, l'indestructibilité étant indissociable de celle du tout, atomes et vide, *via* celle de la représentation du divin. Cela affecte le rapport de la forme de cette transmission – nous proposons ce mot à la place de celui d'enseignement – au contenu transmis. Ce contenu n'est pas seulement transmis, mais d'abord partagé dans les discussions du Jardin. Graziano Arrighetti met en évidence comment cette transmission de l'échange détermine le fait que les épicuriens citent tel ou tel passage de l'œuvre du fondateur, que celui-ci lui-même fait de fréquents renvois à l'intérieur de ses propres ouvrages, qu'il fait état, dans le traité *De la nature*, de discussions passées, qu'il y joue sur les styles en fonction des destinataires, qu'il vise enfin, par-delà ceux-ci, un public plus large, ainsi impliqué dans des discussions auxquelles il n'a pas pu prendre part.⁷⁰⁴ L'auteur conclut, p. 334 : « *Abbiamo visto, sulla base della documentazione delle lettere, che Epicuro sapeva variare lo stile a seconda dei destinatari, delle occasioni e dei contenuti, per cui anche nel caso del Περὶ φύσεως, al momento di redigere per iscritto quanto aveva detto e nei modi in cui lo aveva detto, avrà compiuto delle scelte espositive e stilistiche – che non ritenne necessario fossero le medesime per tutti i trentasette libri –, vere e proprie scelte di carattere letterario, in vista anche di un pubblico al di fuori della scuola e, inoltre, di un pubblico di futuri seguaci, quelli che non avrebbero avuto la fortuna di poterlo ascoltare. E poi, oltre a questi motivi, solo un testo ripensato ed elaborato per iscritto dopo le lezioni poteva render conto delle eventuali reazioni degli uditori, delle discussioni affrontate e dei risultati da queste scaturiti.* »

Renée Koch-Piettre propose une vision bien différente, négative à nos yeux, de cette transmission⁷⁰⁵ : elle présente ces discussions comme autant d'efforts acharnés pour arracher

⁷⁰³ Traduction d'André Laks, « Édition critique et commentée de la *Vie d'Épicure...* », *op. cit.*, comme pour les passages suivants, sauf précision contraire.

⁷⁰⁴ Arrighetti, « Forme della comunicazione in Epicuro », *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, éd. M. Erler et J.- E. Hessler, avec l'aide de B. Blumenfelder, Berlin / Boston, De Gruyter, 2013, p. 322-334.

⁷⁰⁵ R. Koch-Piettre, *Épicure. La voix de la nature*, Paris, Éditions Entrelacs, 2017, p. 19.

le destinataire à ses craintes métaphysiques et faire de lui un « converti » qui, comme le sage stoïcien, ne pourra plus revenir en arrière : « l'éradication devenait définitive – et ce, de manière non seulement idéale, mais encore bien concrète – dès que, à force de leçons et de discussions pied à pied, l'élève aboutissait au saut d'une forme de conversion où il reconnaissait en son maître l'égal d'un Olympien par la sérénité tirée de sa doctrine et le rejoignait du même coup, en son Olympe » ; plus loin, elle parle d' « endoctrinement », de « direction des esprits inséparable d'une doctrine du salut », procédant par « monstration » plutôt que par « démonstration » : ces termes font inévitablement penser à la monstration des objets sacrés ou à l'ostentation de l'épi de blé par l'hiérophante lors des Mystères d'Éleusis, et cette impression n'est pas vraiment écartée par la précision apportée un peu plus loin, selon laquelle l'auteur entend par « monstration » « un terme que nous employons dans tous les sens qu'il peut suggérer : il s'agit de *montrer*, dans la nature observable, les preuves tangibles de ce qui est avancé dans les thèses ou au contraire de faire apparaître à l'esprit l'impossibilité qu'il puisse en être autrement, en suggérant l'image des *monstres* qui apparaîtraient si les thèses étaient inexactes » (p. 53) : en effet, cette affirmation s'appuie sur le fait que les mots, selon Épicure « collent du plus près à la vérité de la nature qu'ils expriment » et que « cette circonstance faisait d'Épicure un véritable oracle de la nature », offrant aux hommes « comme une voie de salut » (p. 56). « Voie de la nature, comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, et « voie de salut », l'épicurisme serait à la fois une pratique oraculaire et un culte à mystère pour ses adeptes. L'auteur affirme que « chaque élève était chaperonné par un interlocuteur particulier » et parle des liens qui « se tissaient volontiers, entre l'élève et cet aîné, ce maître » (p. 30-31). Mais elle assortit ces affirmations de formules comme « on est en droit d'imaginer », « on est également en droit de penser que... », et le fait est que, outre une conception mécaniste de la physique de la gnoséologie épicurienne, fondée sur une perception évidente des simulacres (exposée pages 54-56)⁷⁰⁶, cela implique une interprétation très libre de ce que nous savons des discussions au sein de « l'école », et une liberté encore plus grande à l'égard des pratiques initiales du Jardin.

⁷⁰⁶ Cette canonique est justifiée dans les pages suivantes : « pour Épicure tout s'ordonne autour de la fin éthique, qui est la vie heureuse, le bonheur se définissant par le plaisir, et ce dernier reposant sur le bon tri en fonction des critères, précisément. Et la justification de la fin éthique repose elle-même sur la physique, socle et fondation de la doctrine parce qu'elle en rend évidentes et irrécusables les prémisses » (p. 57-58). L'unité ainsi obtenue entre éthique, physique et canonique constitue « la vie sage ». Mais cela définit les certitudes dogmatiques d'une religion. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre.

C'est plutôt toujours dans l'esprit de cette continuation ininterrompue qu'il faut comprendre que le *Testament* stipule la nécessaire célébration de l'anniversaire de la naissance d'Épicure, celle du jour consacré à Métrodore et lui, du jour consacré à ses frères, de celui qui est dédié à Polyène, ainsi qu'Épicure l'a déjà fait. Le culte ainsi institué participe de la félicitation mutuelle au sein de la communauté, et soude les autres communautés épicuriennes disséminées dans l'*oikoumenè*. Il ne faut voir nulle idolâtrie là-dedans, mais un ciment essentiel de l'unité du courant et de sa fidélité à l'esprit de sa fondation. Comme le met en évidence Diskin Clay : « *Epicurus understood the wisdom of his own maxim : ' Piety is a great benefit to the pious' (SV 32). It is the worshipper who benefits from his worship not the object of his worship* ». L'auteur ajoute à propos de l'« école » : « *Epicurus' Garden was not a school* » ; il cite Sénèque « *It was not the school of Epicurus that made Metrodorus, Hermarchus and Polyaeus great men but their shared life* » (Ep. I, 6, 6). *In Greek, one of the meanings of schole is a lecture and what we would call a school (diatribe) is a place where the adept spends his time. Only later the Garden become known as a sect (hairesis)*⁷⁰⁷. Dans un autre article, il souligne plus précisément la spécificité du thiasé épicurien : « *What is especially fascinating about the sacred calendar of the Epicurean year is that it united a group whose members were not related by ties of family or kinship or citizenship* »⁷⁰⁸.

Mais la continuité d'un enseignement fondé sur la pratique de l'amitié comme lien politique ne pouvait pas être assurée dans le cadre restreint d'une communauté repliée sur elle-même⁷⁰⁹. André Tuilier considère que la *φιλία πολιτική* d'Aristote comportait « une notion restrictive de la *φιλία* qui ne pouvait pas résister à l'évolution du monde de son époque » et ajoute que « tout en réagissant contre les tendances étroitement politiques des conceptions aristotéliennes, le Jardin donne au substantif *φιλία* une portée jamais égalée auparavant, et il représente l'aboutissement de la pensée grecque en ce domaine. »⁷¹⁰ L'auteur signale en note (p. 322) que la *φιλανθρωπία* épicurienne (DL X, 9) est une notion nouvelle qui « n'est pas celle de l'ancien stoïcisme qui excluait la pitié et qui accordait la primauté aux

⁷⁰⁷ D. Clay, « The Athenian Garden », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, op. cit. p. 25-26.

⁷⁰⁸ D. Clay, « individual and community in the first generation of the epicurean school », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, op. cit. p. 275.

⁷⁰⁹ Sur la « résonance politique de l'amitié », au sens antique du mot, « que le concept moderne a perdue », voir Long et Sedley, 1987/2001, p. 275-278, notamment cette définition générale : « Recouvrant des relations familiales et extrafamiliales, la *philia* en grec (*amicitia* en latin) était régulièrement conçue comme le fondement de la cohésion sociale – en d'autres termes, comme un concept politique » (p. 275).

⁷¹⁰ André Tuilier, « La notion de *φιλία* dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme », *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, op. cit. p. 320.

vertus de sagesse, de modération et de courage », et il précise que « cette conception sera également celle du stoïcisme tardif qui subira peut-être à cet égard l'influence de l'épicurisme ». Plus loin, et de façon plus discutable, il considère que « l'amitié épicurienne symbolisait le syncrétisme alexandrin qui voulait assurer l'hellénisation des Barbares par l'assimilation et la fraternité entre les peuples » (p. 324), car, « sous la pression des faits, Alexandre avait dû abandonner les enseignements de la politique d'Aristote » (p. 325). Qu'Épicure ait considéré comme dépassé le cadre de la *polis* ne signifie pas un ralliement, conscient ou non, à la politique du Conquérant, dont les successeurs se sont employés à intégrer institutionnellement les cités dans leurs royaumes.

L'expression la plus haute de la *philia*, mais celle aussi où elle sera le plus exposée à une défaite, se situe dans l'essaimage des communautés épicuriennes dans le monde hellénistique, et dans le rôle particulier que le fondateur du jardin a donné à sa correspondance épistolaire pour œuvrer à cette propagation. Diogène Laërce, en qui on devine une certaine sympathie pour le courant, mais qui n'est pas pour autant épicurien⁷¹¹, signale « la foule de ses amis, dont le nombre ne pourrait pas même se mesurer par villes entières » (DL X, 9). Même après son expulsion de Mytilène puis de Lampsaque, le philosophe y a gardé des contacts sous forme de communautés qui, en dehors de l'institution du gymnase, ont pu continuer à exister sans être inquiétées ; on sait par les fragments de ses lettres ou par les allusions qui y ont été faites, qu'il s'est entretenu avec des communautés épicuriennes, à Lampsaque, et par une lettre « encyclique » aux « amis d'Asie »⁷¹². Mais ses nombreuses lettres, regroupées sous un seul titre et mentionnées, en place privilégiée, à la fin du catalogue de Diogène (X, 28), et dont nous avons de nombreux fragments,⁷¹³ donnent à penser que plusieurs communautés étaient ainsi en contact avec lui dans tout le bassin méditerranéen et en Asie. Diogène précise qu'il « se content[a] de faire deux ou trois voyages en Ionie auprès de ses amis », mais ajoute : « Ces derniers venaient à lui de tous côtés et vivaient avec lui, comme le dit Apollodore, dans le jardin » (X, 10). On peut supposer que tous n'y vivaient pas en permanence et qu'au bout d'un certain temps passé à cultiver l'amitié ils repartaient dans leurs cités originaires. L'extension de l'école est en tout cas attestée tout au long de

⁷¹¹ Voir la présentation de J.-F. Balaudé dans l'édition de Diogène Laërce, 1999, p. 1149-1150.

⁷¹² ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΕΝ ΛΑΜΨΑΚΩΙ ΦΙΛΟΥΣ, [96] Arr. ; ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΕΝ ΑΣΙΑΙ ΦΙΛΟΥΣ, [98] Arr. Il faudrait y ajouter la *Lettre aux philosophes de Mytilène*, mais celle-ci a surtout une dimension polémique, qui n'est certes pas inutile pour prêter main forte au groupe épicurien de l'île.

⁷¹³ Fragments [40] à [133] Arr.. Mais plusieurs fragments peuvent être des citations d'une même lettre. Margherita Erbi (« Lettere dal *kepos* : l'impegno di Epicuro per i *philoï* », *Questioni epicuree*, op. cit. p. 76, fait état de 150 passages avec témoignages ou fragments de lettres, parmi lesquelles 86 dont le contenu a permis d'identifier le destinataire, et 20 dont le fragment comporte le nom du destinataire.

l'Antiquité : Philodème de Gadara, le Syrien, et Diogène d'Œnoanda, le Lycien, sont là pour l'attester. David Sedley, s'intéressant à son développement sous la République romaine, signale l'existence de communautés bien implantées en Syrie, où Antiochus IV et Démétrius I auraient été gagnés, à Rhodes, à Cos ; il évoque la pérégrination de Philodème, depuis Gadara, en Jordanie (qui appartenait au royaume de Syrie), jusqu'à Herculanium, en passant par Himère, en Sicile, d'où il fut chassé pour offense à la religion ; il note également la fuite vers l'Est de beaucoup d'épicuriens quand Rome a étendu son empire, et donne l'exemple de Démétrios Lacon à Milet ; il fait enfin état de l'implantation, parfois difficile en Italie et de l'implication des épicuriens romains dans la vie politique sous César, sujet sur lequel nous devons revenir⁷¹⁴. Jean Salem cite les travaux de Marcello Gigante sur l'épicurisme à Rome, distinguant trois phases dans l'implantation antérieure à Philodème et Lucrèce : une phase de propagande, avec Philiscus et Alcius ; une phase de vulgarisation, avec Amafinius, Cadius et Rabirius ; l'installation ou le séjour prolongé à Rome des grands maîtres venus d'Athènes ou de Syrie, Phèdre étant le premier⁷¹⁵. Michael Erler s'intéresse à la période suivante, et atteste l'implantation de l'école dans tout l'Empire, ajoutant à la liste précédente – mais ce ne sont certainement que des exemples – la Lycie (Rhodiapolis, Œnoanda), Apamée de Syrie et Amastris en Bithynie⁷¹⁶. Jean Brun cite aussi les exemples d'Antioche, où Philonide fonde une école au II^e siècle av. J.-C., Alexandrie et Rome⁷¹⁷. A partir de l'étude du texte des *Épîtres* de l'apôtre Paul, de ses allusions et de ses polémiques, Norman De Witt montre, de façon plus ou moins convaincante, que Paul s'est rendu dans un certain nombre de villes ou de régions pour y combattre l'influence d'écoles épicuriennes bien implantées : outre Antioche, déjà évoquée, il cite les Galates, Corinthe, Thessalonique, Ephèse et Colossae. Rappelant que cette dernière cité se trouve non loin d'Œnoanda, de Colophon et de Lampsaque, cités où Épicure avait tissé les premiers liens de l'amitié, ainsi que d'Ephèse, le savant imagine de façon assez crédible que toute cette partie de l'Asie Mineure avait connu une active implantation épicurienne. L'apôtre aurait également voulu se rendre en Bithynie, mais y aurait renoncé, invoquant le fait que « l'esprit de Jésus » l'en aurait dissuadé (*Actes*, 16, 7), mais le savant

⁷¹⁴ D. Sedley, « Epicureanism in the Roman Republic », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, *op. cit.*, p. 30-45.

⁷¹⁵ J. Salem, *Lucrèce et l'éthique*, *op. cit.* p. 11 ; M. Gigante, « L'épicurismo a Roma de Alcio e Filisco a Fedro », *Ricerche Filodemee*, Naples, 1983 (1^{ère} éd. 1979), p. 27. Il précise que Jean-Marie André (*La philosophie à Rome*, 1977, p. 104, relativise l'importance de l'implantation romaine.

⁷¹⁶ M. Erler, « Epicureanism in the Roman Empire », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, *op. cit.*, p. 48-49.

⁷¹⁷ J. Brun, *L'épicurisme*, Paris, PUF 1959, rééd. 1969, p. 22-23.

pense que la raison en est plutôt la présence d'une école épicurienne bien implantée ⁷¹⁸. Il rappelle également les propos d'Alexandre le faux prophète dans la nouvelle éponyme de Lucien, se plaignant que tout le royaume du Pont « a été envahi par eux. ⁷¹⁹ » Enfin, la lettre de Diogène d'Œnoanda à un certain Antipater, reproduite sur le mur de sa cité (frag. 62 Smith) ⁷²⁰, évoque les noms de Lindos, Calchis et Thèbes. Selon Renée Koch-Piettre, « Pour la diffusion du réseau épicurien, nos informations permettent de tracer un grand fuseau qui va de l'Égypte à la Gaule (on a trouvé une mosaïque épicurienne du II e s. en France, à Autun), en passant par la Syrie, la Mer Noire, la Macédoine, la plaine du Pô pour l'arc Nord d'une part ; Chypre et Rhodes, le Péloponnèse, la Campanie d'autre part pour l'arc Sud du fuseau, la présence en Afrique du Nord restant, pour autant que je sache, incertaine, et dans la péninsule ibérique, sans nul indice ⁷²¹. » Certes, ces indications géographiques restent parfois trop lacunaires, mais leur recoupement avec la longévité de l'école, dont Diogène Laërce, au début du III^e siècle, donc plus de cinq siècles après la fondation du Jardin, dit qu'elle n'avait pas son égal (X, 9), et, comme l'indique Michael Erler, le dialogue nourri que Plutarque entretient avec l'épicurisme ⁷²², l'intérêt que lui prête même Saint Augustin ⁷²³, sont autant de preuves de la vitalité du courant, de son pouvoir d'attraction et de son caractère incontournable.

Le rôle des lettres est parfaitement conforme à la conception qu'Épicure se fait de la philosophie : de façon générale, Mathilde Cambron-Goulet souligne que les trois Lettres-programme ont pour rôle de combiner fonction didactique et exhortation, et rappelle que « L'épistolier, en exprimant son amitié au destinataire de la lettre, contribue ainsi à la réalisation de l'exhortation au bonheur. À l'intérieur du cercle épicurien, l'affection est d'ailleurs souvent exprimée à l'aide de lettres » ⁷²⁴. Comme le souligne Margherita Erbi, « *Per mezzo delle lettere[...] Epicuro riusciva a garantire, pur nella lontananza, la continuità di una relazione che soddisfacesse pienamente le necessità del dialogo quotidiano tra maestro*

⁷¹⁸ N. De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, Minneapolis, University of Minnesota, 1954, passim. Concernant la Bithynie, voir p. 61.

⁷¹⁹ N. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, op. cit. p. 329. Plus généralement, le dernier chapitre de l'ouvrage, intitulé « *extension, submergence and revival* » propose un tableau de l'évolution du courant épicurien, p. 328-360.

⁷²⁰ A. Étienne et D. O'Meara (introduction, traduction et notes), *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Œnoanda*, 1996, p.53.

⁷²¹ R. Koch-Piettre, « Paul et les Épicuriens d'Athènes entre polythéismes, athéismes et monothéismes », *Diogène*, 2004. 1 (n° 205), p. 55.

⁷²² R. Koch-Piettre, *ibid.*, p. 51.

⁷²³ Saint Augustin, *Confessions*, 6, 26, cité par M. Erler, *ibid.*, p. 63.

⁷²⁴ M. Cambron-Goulet, « Les lettres d'Épicure, entre exhortation et didactique », *Conseiller, diriger par lettre*, É. Gavaille et F. Guillaumont éd. Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2017, p. 214.

e discepolo », car l'enseignement de la lettre est « *sempre personalizzato e ben adatto al destinatario* », et a la capacité, par-delà le destinataire particulier, de circuler parmi les communautés et de montrer comment un cas particulier se résout en fonction de considérations générales⁷²⁵, comme, ajouterions-nous, le préconise le début de la *Lettre à Hérodote*. G. Arrighetti observe également « *il corpus delle lettere [...] rappresentava un genere di documentazione, gelosamente custodito, della vita della scuola e delle vicende di coloro che della scuola erano stati membri. Almeno fin dal II sec. a.C., per quanto sappiamo su Filonide di Laodicea, abbiamo testimonianze esplicite che queste lettere, al pari di altri testi di carattere più specificamente dottrinale, erano oggetto di studio e di attenzioni per la migliore conservazione e di cure intese ad ordinarle e – cosa singolare ma non inspiegabile – ad epitomarle, e Filonide, sappiamo anche, non era il solo né sarà stato il primo a prendersi questo genere di cure. In tal modo la vita della scuola era fondata sulla presenza e sull'ordinata continuità della memoria*⁷²⁶. »

Les commentateurs, nous venons de le voir, emploient volontiers les termes de « maître », d'« école », d'« enseignement » et de « disciples ». Concernant le rôle d'Épicure à travers ces lettres, G. Rodis-Lewis va jusqu'à employer les termes de « directeur de conscience »⁷²⁷, ce qui revient à effacer toute différence avec la pratique épistolaire de Sénèque, qui s'est inspiré de la pratique épicurienne dans ses *Lettre à Lucilius*. Cela revient pourtant à mettre entre parenthèses des différences de fond. Si le stoïcien affecte de rendre hommage dans bon nombre de ses Lettres au fondateur du Jardin, c'est en isolant de leur arrière-plan hédoniste les notions d'autarcie (I, 4 ; II, 14 ; II,17 ; II, 18 ; II, 21 ; III, 25), d'indépendance (III, 22 d'amitié (I, 6 ; II, 19), la notion même de philosophie (I, 8) de bien (I, 11), celle de sagesse (III, 23, 24, 26, 28), de vertu (X, 79) ; Sénèque se plaît aussi, comme ses contemporains de l'Académie, à opposer en Épicure l'homme au philosophe (I, 12 ; IV, 33). Ce n'est d'ailleurs pas par hasard si, à partir du livre IV de ses Lettres, quand il considère qu'il a suffisamment gagné Lucilius, tenté par l'épicurisme, à « la Philosophie » – c'est-à-dire au stoïcisme – il cite beaucoup moins Épicure. Il se traute Hadot rapproche la méthode épicurienne d'« enseignement » (consistant, selon elle, en trois étapes : 1) exercices de mémoire, 2) détails pour les plus doués, 3) même pour ces derniers, récapitulation) avec la façon dont s'y prend Sénèque avec Lucilius : les deux premières étapes comprendraient

⁷²⁵ M. Erbi, « Lettere dal *Kepon* : l'impegno di Epicuro per i *philoi* », *Questioni epicuree*, op. cit. p. 77-78.

⁷²⁶ G. Arrighetti, « Forme della comunicazione in Epicuro », *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, op. cit. p. 319-320. L'auteur ajoute que ces lettres, fait exceptionnel, sont datées, afin de permettre de connaître aussi bien les circonstances de leur écriture que leur destinataire.

⁷²⁷ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit. p. 48.

successivement les Lettres 1 à 32, brèves et adaptées aux tendances épicuriennes du disciple, puis, à partir de la Lettre 33, de plus longs exposés théoriques, et enfin des traités destinés à Lucilius, servant de *commentaria* : les *Quaestiones naturales* et le *De providentia*. Considérant que cette méthode n'est pas propre à Épicure, l'auteur la retrouve chez Cléanthe et jusque dans les diatribes d'Épictète, chez Marc-Aurèle et Plotin, qui l'applique à ses disciples Porphyre et Amélius. Elle rappelle alors l'emploi par Épicure du verbe μελετᾶν, qu'elle rapproche de la *cottidiana meditatio* prônée par Sénèque. Nous pensons plutôt que ce qui était « pratique » active et collective de la philosophie a été dénaturé en méditation, y compris chez les épicuriens, dès lors que la réalisation pratique de l'amitié politique était perdue de vue. On ne peut pas rétrospectivement imputer au philosophe du Jardin une telle évolution⁷²⁸.

Sénèque considère le rôle parénétiq ue de ses lettres comme un protreptique, un cheminement propédeutique toujours plus contraignant vers « la philosophie » par la voie de la vertu ; Épicure, au contraire, n'exerce aucune contrainte sur son destinataire, mais l'aide à ressaisir la fin sous-jacente à son existence, comme le montre la lettre à sa mère reproduite par Diogène sur un mur de la cité d'Énoanda (frag. 125 Smith)⁷²⁹ : dissipant ses inquiétudes sur des images de songes pessimistes le concernant, il la ramène à la réalité de la vie bienheureuse à laquelle il s'emploie. Faisant sienne à son tour la méthode du philosophe, le notable de la petite cité ne se contente pas de donner ainsi la plus grande publicité à la Lettre d'Épicure à sa mère en la gravant dans la pierre, mais y reproduit également ses propres lettres d'exhortation à ses proches et amis. Il nous paraît donc inapproprié de parler de « direction de conscience », d'« enseignement », de « maître » et de « disciple » : même si ces termes sont commodes, rappelons qu'ils ne figurent pas dans le *Testament*. F. Masi, effaçant de ce point de vue toute différence entre la doctrine d'Épicure et le stoïcisme de Sénèque, rapproche l'exposé du Livre XXV, où, selon elle, le philosophe montre dans quels cas il est possible de faire réaliser à l'esprit « l'idéal éthique », de la *Lettre à Lucilius* V, 52, 3-6, où Sénèque attribue à Épicure la distinction entre trois types d'hommes, ceux qui ont suffisamment de force pour atteindre la vérité sans aide, ceux qui doivent être aidés pour y parvenir, et ceux qui doivent être contraints⁷³⁰. Cette analyse convient sans doute à ce qu'il est advenu de

⁷²⁸ I. Hadot, « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, op. cit. p. 347-354.

⁷²⁹ A. Étienne et D. O'Meara, *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Énoanda*, Paris, éd. du Cerf, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 1996, p. 65.

⁷³⁰ F. Masi, « Libertà senza clinamen... », op. cit. p. 40-41.

l'épicurisme comme matière d'enseignement sous l'Empire romain, mais pas à la conception du *συμφιλοσοφείν*, et nous avons voulu montrer qu'elle ne coïncide pas non plus avec la démarche du Livre XXV. Nous avons vu dans une moindre mesure cette valorisation de l'enseignement par le recours à la raison et à une éducation morale dans les analyses que J. Annas et S. Bobzien proposent du Livre XXV.⁷³¹

L'universalité du message épicurien s'étend donc à tout le monde hellénistique, mais aussi à toutes les couches de la population indistinctement. Au livre I du *De finibus*, Cicéron, attaquant la théorie épicurienne du plaisir, remarque : « On demande souvent pourquoi il y a tant d'épicuriens ; il y a beaucoup de raisons, mais celle surtout qui attire la foule est justement cette idée qu'on prête à Épicure, que les actions droites et honorables sont, à elles seules et par elles-mêmes, productrices de joie, c'est-à-dire de plaisir. »⁷³² Au livre IV des *Tusculanes*, se plaignant qu'à l'époque de l'ambassade athénienne de 155 auprès du Sénat romain, composée d'un Académicien, d'un Péripatéticien (qu'il ne mentionne pas) et d'un stoïcien, l'élite romaine ait accordé si peu d'intérêt à ces philosophies, alors que dans le même temps « il s'est élevé un certain Amafinius, qui a débité la doctrine d'Épicure. Tout le monde l'a embrassée avec vivacité : ou parce qu'il était bien facile de l'apprendre ; ou parce que les charmes de la volupté y portaient ; ou peut-être aussi parce qu'on n'avait rien encore publié de meilleur en matière de philosophie. Une foule d'écrivains ont marché sur les traces d'Amafinius ; ils ont inondé de leurs ouvrages toute l'Italie ; et au lieu de conclure que leur doctrine étant ainsi à la portée et au goût de l'ignorance, elle n'a donc rien de bien recherché, ils prétendent que c'est au contraire ce qui en fait le mérite⁷³³. »

Enfin, ce message épicurien ne se borne pas à prôner une vie en communauté qui, même à l'échelle de l'*oikoumenè*, se tiendrait à l'écart de la foule et renoncerait à donner à l'amitié toute sa portée politique. On pourrait alors s'interroger sur une contradiction possible entre l'affirmation d'un projet politique et la farouche revendication d'indépendance vis-à-vis de toute loi. Comment concevoir une vie politique sans *polis*, et qui ne garderait de la *polis* que le fond de la *philia* sans cadre institutionnel pour lui donner forme ? On comprend mieux l'enjeu quand on considère l'émouvant témoignage de l'idéalisme dans lequel a transmigré le

⁷³¹ J. Annas, « Epicurus on agency », op. cit. p. 68-69. L'auteur s'appuie d'ailleurs sur Polystrate et Hermarque, des scolastiques, pour étayer son argumentation ; S. Bobzien, « Did Epicurus discover the free-will problem ? », op. cit. p. 325.

⁷³² Cicéron, *De finibus*, I, 8, tra. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

⁷³³ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 3, traduction sous la direction de M. Nisard, Paris, 1869. Voir l'article de Benedino Gemelli, « Il primo epicureismo romano », dans *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, op. cit., p. 281-290. L'auteur n'exclut pas, p. 284, que Cicéron ait exagéré l'influence du courant dans les milieux populaires.

projet matérialiste d'Épicure chez Diogène d'Énoanda : celui-ci formule l'utopie de concevoir le règne de l'amitié réalisé sous la forme suivante (fr. 30 et 56 Smith) :

Fr. 30 : « Il y a selon chaque partie de la terre une autre patrie pour d'autres mais pour l'ensemble de ce monde il y a une patrie pour tous, toute la terre, et une seule demeure, le monde ».

Fr. 56 : « Alors véritablement la vie des dieux passera aux hommes. Car toutes choses seront pleines de justice et d'amour mutuel, et il n'y aura pas besoin de fortifications ou de lois et de toutes ces choses que nous fabriquons à cause des autres. Et quant au nécessaire provenant de l'agriculture, comme nous n'aurons pas d'[esclaves à ce moment] - car en effet [nous labourerons nous-mêmes] et bêcherons et garderons les [...et] détournerons les cours d'eau et veillerons [...] – et de telles [activités] interrompront selon le besoin la pratique continue et partagée de la philosophie ; car les [travaux] agricoles nous [fourniront] les choses dont notre nature a besoin » .

Au problème soulevé, Eric Brown propose une réponse à laquelle nous adhérons largement : rappelant que la prolepse du juste dans la *Maxime capitale* XXXVI est fondée sur l'intérêt mutuel à ne pas se nuire parce que « *no one can harm others without thereby harming himself* »⁷³⁴, l'auteur montre que cette convention de base concerne aussi bien le sage qui est juste au nom de la réciprocité, que l'homme qui l'est par le simple calcul de son intérêt, ou celui qui ne l'est que par peur de la punition ; il signale d'autre part que ce concept général de la justice se module selon les particularités des peuples, ce qui fait que la philosophie politique épicurienne ne peut pas être plus concrète. De sorte que la communauté des sages est le socle permanent d'une communauté politique, mais que, ne pouvant étendre ces rapports à l'humanité entière, par une utopique réforme morale individuelle qui ferait de tout homme un sage épicurien, « *There are, in fact, very many ways of realizing a community of Epicurean friends.* » En attendant de pouvoir réaliser l'utopie millénariste de Diogène, « *a community of friends must do what is appropriate for its circumstances to realize security and tranquillity. In most circumstances, the community of friends requires the presence of a favourably disposed, traditional political community nearby, to guarantee security against potentially powerful enemies. So, Epicureans, who seek an ideal political community apart from the traditional polis, cannot be entirely apart from traditional politics* »⁷³⁵.

De son côté, Carlos Lévy résume en ces termes le projet politique épicurien : « 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 épicuriens, eux, envisagent moins les bénéfices

⁷³⁴ E. Brown, « Politics and society », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, op. cit., p. 193.

⁷³⁵ E. Brown, *ibid.*, p. 195-196.

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'Énoanda (fr. 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 ». ⁷³⁶

C'est dans cet esprit qu'il faut considérer l'activité politique de celui qui prônait le retrait de la vie politique. Sans qu'on puisse le taxer d'opportunisme, voire, comme l'a fait Timocrate, le transfuge du Jardin, de flatteur éhonté de Mithrès, administrateur des finances de Lysimaque (DL, X, 4), Épicure intéressa à sa doctrine des aristocrates par ailleurs désireux de briller dans les cours royales, comme Idoménée, et eut sans doute dans un premier temps recours à la protection de puissants, comme Mithrès – emprisonné par Antigone Gonatas au Pirée après la chute de Lysimaque, et libéré sur les instances du philosophe – tout comme il attendit l'arrivée du Poliorcète à Athènes pour rentrer dans sa cité. La prolepse de « ce qui est commun » se module dans « le particulier », les situations qu'il n'a pas choisies mais où il doit être capable de mettre en œuvre ce qui relève de lui. En la matière, loin de se réclamer d'une spéculation morale ou politique, il agit conformément à des considérations telles que celles qu'expriment les *Maximes capitales* VI et VII : la royauté, la renommée et la célébrité ne sont pas rejetées en soi si elles sont un moyen de se procurer le bien de la nature, la sécurité du côté des hommes – sachant que, de fait, elles en sont un obstacle ; soyons attentifs à la formulation de la *Maxime capitale* VI ⁷³⁷ :

« Pour se sentir en confiance du côté des hommes, c'est un bien selon la nature, on le sait, qu'apportent pouvoir et royauté, pour autant que l'on puisse se le procurer par leur intermédiaire (ἐξ ὧν ἄν ποτε τοῦτο οἶος τ'ἦ παρασκευάζεσθαι). »

L'emploi de ποτε, à lui seul, met à distance cette simple possibilité, énoncée au subjonctif avec ἄν. De même, dans la *Maxime* VII, l'hypothèse de la sécurité (ἀσφάλεια) assurée par la renommée et la célébrité est énoncée avec ellipse du verbe, cependant que le verbe principal est à l'aoriste (« ils y ont gagné le bien selon la nature »), mais l'hypothèse contraire conduit à une proposition principale au présent (« ils n'atteignent pas le but »), ce qui amène le lecteur

⁷³⁶ C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, op. cit. p. 99.

⁷³⁷ Traduction tirée des *Épicuriens*, D. Delattre, J. Pigeaud éd., op. cit. p. 53.

à opposer l'hypothèse passée, non vérifiée, à la présente, qui s'impose à l'expérience. Toutefois, aucune mystérieuse loi de la nature, à la façon stoïcienne, n'a présidé à ce qu'il en soit ainsi, mais toutes les fins que nous nous donnons sont confrontées à l'expérience pratique.

Dans cette expérience de la vie politique, Margherita Erbi s'intéresse plus particulièrement aux lettres à Idoménée et à Mithrès. Elle montre comment, concernant les ambitions politiques du premier – dont il finit par faire un de ses plus fidèles amis – le philosophe agit sans dogmatisme pour l'amener pas à pas, sans ultimatum, à s'en détacher : « *nel raggiungimento della felicità è necessario che l'individuo scelga il modo di vita che è più congeniale. Di conseguenza colui che per natura aspira agli onori della vita pubblica, al punto che se ne è privato prova grandi disturbi, deve seguire la sua naturale inclinazione e impegnarsi in politica* » ; tout en agissant ainsi, Épicure lui fait observer qu'il ne doit pas être esclave des lois et des coutumes, et souligne que la plus grande gloire qu'Idoménée puisse atteindre lui sera donnée par l'activité philosophique. Dans le cas de Mithrès, Épicure l'invite à supporter les revers de fortune, sans condamner sa vie publique.⁷³⁸

Une telle ligne de conduite indique la richesse et la fermeté de la pensée d'Épicure, mais souligne aussi « ce qui ne relève pas de lui » : un contexte historique où un monde nouveau, dont il a saisi l'émergence, se met en place dans des convulsions, une instabilité politique, qui reflètent la résistance aussi bien des cités que des populations orientales ou de l'armée gréco-macédonienne. L'État hellénistique, qui devait prendre la forme de l'Empire d'Alexandre, explose dès après la mort du Conquérant et conduit à une mosaïque de royaumes enrichies par les trésors de l'Orient qu'elles se sont appropriés, mais mal assises sur des populations conquises ou dominées. L'intérêt des monarques pour les idées nouvelles est vite contrebalancé par la nécessité pour eux de donner à leur pouvoir fragile un socle idéologique incompatible avec l'essor de l'épicurisme, et par l'intérêt opposé pour le fatalisme stoïcien. Il semble bien que ce soit ce contexte qui ait conduit le mouvement épicurien à toute une série de révisions qui l'ont peu à peu détourné du projet initial, et, selon nous, fortement dénaturé.

Renée Koch-Piettre donne dans ce contexte une vision bien négative de l'épicurisme : elle dresse un dossier accablant d'épicuriens honorés dans les sanctuaires publics – dont l'Eleusinion, ce qui donne à penser que l'épicurisme prendrait le caractère d'un culte à mystère –, cherchant à se placer sous la protection des princes dans des charges qui ne les exposent

⁷³⁸ M. Erbi, «Lettere dal Kepos : l'impegno di Epicuro per I philoi», *Questioni epicuree*, op. cit. p. 82 et 86.

pas, comme les missions religieuses ou les ambassades, allant jusqu'à se faire prêtres de la cité, puis, à l'échelle de l'empire romain, dignitaires du culte impérial. L'auteur pense que le *λάθε βιώσας* ne signifie pas l'éloignement de la politique, mais l'aptitude à se placer à l'abri sous la protection des puissants : « De fait, la formule *λάθε βιώσας* n'oppose pas la vie privée à la vie publique, mais la sécurité au danger, le calme au tracas : ' Pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer' (*KD VI*, trad. M. Conche, *cf.* VII, XIV, XL). » Elle en conclut l'inversion des rapports entre le citoyen honoré et la cité qui l'honore : « au lieu que les cadres civiques consacrent le philosophe et sa famille, c'est désormais le philosophe qui, tout en se défendant de faire de la politique, consacre l'espace public. Le temps est venu, simultanément, où c'est la doctrine qui fait la religion et qui l'impose⁷³⁹. » Pourtant, outre le fait que le « vivons cachés » est une phrase attribuée à Épicure par un Plutarque dont on connaît la malveillance, voire parfois la mauvaise foi, et que nous préférons la citation de Diogène Laërce selon laquelle le sage « ne fera pas de politique » (*DL, X, 119*) au sens où il ne s'impliquera pas dans les institutions politiques, nous avons observé que la *Maxime VI* citée par l'auteur distingue le bien selon la nature, dont font partie pouvoir et royauté, des fins que l'on doit se donner : à la contingence de la sécurité ainsi obtenue, il faut opposer la fermeté de la fin qu'on se donne. Épicure ne précise-t-il pas dans la *Lettre à Ménécée* (§ 135) qu'« un bon calcul qui connaîtrait une mauvaise fortune est préférable à une absence de calcul qui connaîtrait une bonne fortune⁷⁴⁰ ? » De la *Maxime VII* se dégage, plus explicitement, la même idée : si certains se sont acquis la sécurité « du côté des hommes », par « pouvoir et royauté », le « bien de la nature » ainsi obtenu n'est pas pour autant « le but auquel conformément à ce qui est approprié à la nature, ils ont aspiré au départ » : l'hypolepse s'oppose ici encore à la prolepse. L'auteur se réfère encore à la *Maxime XIV*, qui précise bien que la sécurité obtenue auprès des puissants n'est réalisée que « jusqu'à un certain point » et que « la plus pure » est celle « qui vient de la tranquillité, en retrait de la foule. » Toutes ces réflexions sont conformes au pragmatisme et au rejet de tout fondement moral dans des principes étrangers à la recherche du plaisir selon la représentation du divin. Elles ne représentent en aucun cas un quelconque opportunisme de la part d'Épicure. La *Maxime 40*,

⁷³⁹ Renée Koch-Piettre. « Des Épicuriens entre la vie retirée et les honneurs publics », *Idia kai démosia*. Les cadres « privés » et « publics », Véronique Dasen, Marcel Piérart dir., Presses universitaires de Liège, Kernos, supplément, 2005, p. 259-272. Citations p. 261 et 276.

⁷⁴⁰ Trad. Delattre, *Les Épicuriens*, *op. cit.* p. 49.

également citée, est enfin la plus humaine qui soit, remplaçant les aléas de la sécurité parmi les hommes par la sécurité due à l'amitié. Comment voir dans cette conception de l'amitié le désir de se placer durablement sous la protection des puissants ? Que des épicuriens aient pu le faire, comme Philonidès auprès de Ptolémée Sôter puis d'Antiochus Épiphane, cela les plaçait-il sous l'autorité morale d'Épicure ? Nous ne pouvons en déduire que « l'orthodoxie épicurienne n'a pas dû empêcher Philonidès de s'entremettre en famille pour le succès de la politique religieuse d'Antiochos⁷⁴¹ ». Pour le reste, nous sommes prêt à considérer que l'épicurisme des origines ait pu être dévoyé au point de justifier de telles compromissions. Mais s'il ne s'agit pas de faire assumer à Épicure des attitudes qui impliquent une mécompréhension de ses conceptions, il convient cependant d'invoquer pour expliquer ce dévoiement une cause profonde intrinsèque à la démarche pratique d'Épicure lui-même. Si nous considérons avec un peu de recul la formule de base de l'amitié, l'entente pour ne pas faire de tort à autrui ni en subir de sa part, qui définit l'indestructibilité divine, on peut lui opposer un certain nombre d'objections. On pourrait par exemple objecter que cette formule purement négative adapte mal les préceptes de l'antique réciprocité grecque, l'échange de dons et de gratitude, aux conditions nouvelles de la *philia* hellénistique, et penser qu'un principe tel que « se faire réciproquement du bien » serait plus positif, impliquant un progrès matériel susceptible d'être bénéfique à tous s'il est partagé. Cette première objection ne doit cependant pas nous faire oublier que, pas plus que l'« im-mortalité », l'« in-destructibilité » n'a de valeur négative, puisqu'elle est négation de négation.

Mais cela ne suffit pas à effacer le fait que cette divine indestructibilité ne repose sur aucun vrai fondement matériel. Au contraire de Lucrèce, Épicure ne semble pas s'intéresser au développement, même controversé, des richesses humaines, du progrès matériel. Certes, il ne faut pas en déduire qu'il en reste à définir l'autarcie, dans la *Lettre à Ménécée* (§ 130-131) et dans les *Sentences vaticanes* 44, 45 et 77, par la suffisance du peu en soi, mais qu'il la recherche pour l'indépendance qu'elle assure vis-à-vis des besoins vides. D'autre part, cette autarcie est placée sous la dépendance de la *philia* : le Jardin n'est pas celui des Hespérides, ni le Jardin du vieillard de Tarente, modèle d'autosuffisance, dans les *Géorgiques* de Virgile ; il s'agit surtout de pouvoir compter sur les amis pour pourvoir à votre subsistance – ce qui n'est pas non plus un horizon concevable pour le plus grand nombre et n'implique pas la réciprocité. Plus fondamentalement, on touche là aux limites du monde grec antique : selon

⁷⁴¹ R. Koch-Piettre, « Des Épicuriens entre la vie retirée et les honneurs publics », *Idia kai démosia*. Les cadres « privés » et « publics », *op. cit.* p. 274.

Jean-Pierre Vernant, on est confronté à l'indifférence – et souvent, chez d'autres penseurs, au mépris – pour le ποιεῖν au profit du πράττειν. Vernant cite la *Politique* d'Aristote⁷⁴² :

Τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἄν εἴη · ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.
« La production a en effet une fin différente d'elle-même, l'action n'en a pas ; car c'est l'action réussie elle-même qui est fin. »

L'auteur propose un peu plus loin une synthèse des regards des Vème et IVème siècles sur la place du travail chez les penseurs de la *polis* qui nous paraît encore parfaitement valable dans le cas d'Épicure : « La cité repose donc sur la répartition des tâches. Est-ce à dire que le rapport de travail constitue le lien entre citoyens ? Pour Protagoras, comme pour Platon et Aristote, la conclusion apparaît exactement inverse. Si le métier définit en chacun de nous ce qui le différencie des autres, l'unité de la *Polis* doit se fonder sur un plan extérieur à l'activité professionnelle. À la spécialisation des tâches, à la différenciation des métiers s'oppose la communauté politique de citoyens définis comme égaux, ἴσοι, semblables, ὅμοιοι, nous dirions presque : interchangeables⁷⁴³. »

Or l'amitié épicurienne est vide de sens si elle ne s'appuie pas sur d'authentiques rapports sociaux créés par la mise en commun des travaux des membres d'une société, par le travail socialisé. Le πρὸς ἡμᾶς, « ce qui est relatif à nous », se déploie uniquement dans la sphère du πράττειν, et ne se traduit pas en termes de transformation collective du monde qui nous entoure, et pas davantage en termes de production et de modification de notre constitution atomique ou de notre pensée. Il reste une affirmation de liberté de notre volonté qui s'exerce dans le vide. Plus grave, l'affirmation du « besoin », dans laquelle nous avons voulu voir le point de départ de la pensée pratique du philosophe, qu'il s'agisse du « besoin dense de l'appréhension rassemblée » ou de celui de « l'appréhension du particulier », ne porte pas, par définition, sur les produits du travail, du ποιεῖν, mais sur ceux du πράττειν, c'est-à-dire qu'ils appartiennent finalement au monde sensible. Avec la notion de « besoin », Épicure pose bien la question essentielle de la pratique, et c'est pourquoi nous le considérons comme le vrai penseur d'un matérialisme fondé sur la pratique et échappant ainsi au nécessitarisme ; mais, ne fondant pas le lien social de la *philia* qu'il veut construire, par-delà les limites de la *polis*, sur l'activité transformatrice, le travail, la production matérielle, la satisfaction *des* besoins il s'arrête à mi-chemin. Cette limite est l'horizon de la société antique.

⁷⁴² Aristote, *Politique*, VII, 1325 b 15, *sq.* La traduction est celle de J.-P. Vernant, dans « travail et nature en Grèce ancienne », *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, Paris, 1971, p. 17.

⁷⁴³ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, *op. cit.*, p. 28.

3.3. Les attaques contre la doctrine et leurs effets sur l'évolution de l'épicurisme

Les faits sont connus : cinq ans après la fondation du Jardin, Zénon de Citium ouvre l'école du Portique non loin de l'agora d'Athènes. D'emblée, d'une façon qui paraît presque caricaturale, le Portique prend le contrepied du Jardin : alors que le Jardin regroupe des Grecs de Grèce continentale et de l'Égée, les premiers scolarques du Portique sont tous d'origine orientale : Zénon est né à Cittium, dans l'île de Chypre, Cléanthe à Assos, Sphaïros à Borysthène, sur le Bosphore, Chrysippe à Soles, en Cilicie, ou à Tarse ; alors que les épicuriens prônent de fuir les institutions de la cité, les stoïciens migrent vers le cœur historique de la Grèce pour y introduire le cosmopolitisme, l'intégration des institutions civiques dans un ordre cosmique, et se font conseillers des rois⁷⁴⁴. Aux dires de Diogène Laërce, les philosophes du Portique, Diotime, Posidonius, auraient copieusement calomnié Épicure (X, 3-4), et Chrysippe ne se contentait pas de le calomnier, mais, surtout, « rivalisait avec lui de prolixité, comme le dit Carnéade⁷⁴⁵, qui l'appelle le parasite de ses livres car, quoi qu'Épicure écrivît, Chrysippe, par amour de la controverse, en écrivait autant » (X, 26). Jusqu'à Cicéron, malgré son amitié avec des épicuriens comme Atticus et Philodème, malgré le fait qu'il ait édité le *De rerum natura* après la mort de Lucrèce, ou jusqu'à Sénèque, malgré les hommages – souvent ambigus : *in cauda venenum* – qu'il rend dans ses *Lettres à Lucilius* au maître du Jardin, et surtout jusqu'à Plutarque, trois écoles dominantes de l'Antiquité n'ont eu de cesse d'attaquer la quatrième, l'épicurisme.

On peut toutefois nuancer cette analyse s'agissant de l'attitude des néo-académiciens à l'égard du Jardin, du moins de Carnéade jusqu'à Cicéron – Plutarque se révélant un adversaire plus irréductible : Carlos Lévy montre que ces derniers ont parfois utilisé les arguments épicuriens, non seulement pour pratiquer l'exercice de la dialectique, mais aussi pour combattre le dogmatisme de leurs principaux adversaires, les stoïciens. Cicéron valorise souvent les qualités humaines des épicuriens, et significativement leur amitié – seul vestige, pensons-nous, de ce dont Épicure avait fait un fondement – quitte à les attribuer parfois à leur faible culture philosophique, mais il va aussi dans la cinquième *Tusculane*, qui s'achève sur l'examen des thèses épicuriennes, jusqu'au bout d'une logique académique : cherchant à

⁷⁴⁴ Il faut cependant préciser, comme le souligne De Witt (*Epicurus and his philosophy, op. cit.* p. 332), que Zénon et Cléanthe n'ont pas polémique contre Épicure.

⁷⁴⁵ Quant à lui, Diogène ne le présente pas comme un adepte de la calomnie, mais comme un esprit fort, et capable de modération : DL IV, 62-63. On est donc porté à le croire, comme on est porté à faire confiance à la citation qu'en fait Diogène.

« valoriser l'acte même de philosopher, par-delà les divergences entre écoles », il considère que, parmi toutes les thèses de la vie heureuse du sage, l'épicurienne est « la préférable » : « Si l'on admet que les *Tusculanes* concluent la réflexion sur l'éthique entreprise dans le *De finibus*, l'éloge paradoxal de l'épicurisme dans *Tusculanes*, V n'est pas une position parmi d'autres, mais marque le terme provisoire de la réflexion cicéronienne sur la doctrine du Jardin, autrement dit cette *probabilitas* qu'il recherche en tant qu'académicien. »⁷⁴⁶

Sans prétendre entrer dans le détail d'une théorie aussi complexe que le stoïcisme, nous voudrions revenir sur des points de clivage essentiels qui opposent les deux doctrines et qui montrent, à notre avis, comment les premiers stoïciens ont pris le contre-pied du Jardin. Il s'agit d'abord de l'articulation entre les notions de prolepse, de vérité, de nature et de raison, à la jonction de la logique et de la physique stoïciennes ; à ce premier sujet se rattache un autre point de clivage recherché par Zénon et Chrysippe : les notions d'« approprié » et d'« étranger ».

C'est Épicure qui, le premier, a conçu la notion de prolepse ; que les stoïciens lui aient repris le terme, sans en faire une notion primordiale et en en modifiant le sens, n'est donc pas anodin. Rappelons que, selon notre analyse, la prolepse ne fait pas partie des critères de vérité, mais pose la certitude de ce qui est (*Hérodote* 39 : « le tout est », τὸ πᾶν ἔσται), à partir de laquelle les sensations, les *epibolai* et les affections pourront énoncer des vérités particulières. Les stoïciens, quant à eux, s'appuyant, non pas sur la prolepse mais sur la φαντασία καταλεπτική, « l'impression cognitive » (« *cognitive impression* » : Long et Sedley) ou « représentation cataleptique » dans la traduction de Carlos Lévy, prétendent pouvoir accéder à une connaissance vraie du monde. A.A. Long et D. Sedley insistent sur ce point : « Tout au long de leur histoire, les stoïciens sont restés absolument fermes sur une thèse esquissée pour la première fois par Zénon : il est possible d'avoir du monde une connaissance infaillible, et tous les êtres humains normaux ont naturellement la faculté de distinguer avec sûreté les vérités disponibles et les faussetés. »⁷⁴⁷ Nous avons une double garantie de la vérité de l'impression cognitive : du côté de la théorie de la connaissance, comme l'analyse C. Lévy, « 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

⁷⁴⁶ C. Lévy, « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, C. Auvray-Assayas et D. Delattre éd., Paris, éd. Rue d'Ulm, 2001, p. 61-75 (citations p. 74-75).

⁷⁴⁷ Long-Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 203.

des représentations qui présentent l'évidence de la vérité »⁷⁴⁸ ; du côté de la physique, C. Lévy, citant Aétius (IV, 11, 1-4 = 39 E Long-Sedley), souligne que les stoïciens « comparaient 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 *prolēpseis* (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, âge de raison. « 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. »⁷⁴⁹ On voit alors l'abîme qui sépare les deux théories : la prolepse stoïcienne est la manifestation en nous d'une nature providentielle qui nous dépasse, doublée d'un enseignement que seul le sage stoïcien saura inculquer ; du côté de notre propre nature, la perception instinctive de ce qui nous est utile et familier nous fait authentifier la représentation cataleptique ; la prolepse selon Épicure n'est pas fondée sur une nature universelle qui se manifesterait en nous par notre instinct ; il n'y a que des natures individuelles qui, dans le développement de leur constitution à travers les *apogegennèmena*, à partir de leur besoin vital, identifient le monde qui les entoure et se donnent un *telos*, celui de l'indestructibilité pour l'âme humaine, à travers la représentation du dieu. La prolepse stoïcienne nous intègre dans un ordre naturel dont nous n'avons plus qu'à comprendre la rationalité et la vérité ; la prolepse selon Épicure émane de notre seule nature, ne nous est pas commune par la communauté d'instinct, mais par l'échange d'expériences de ce qui nous convient collectivement, à travers la parole, et nous laisse libres de nos choix. La nature qui est en nous, pour Épicure, la « fin sous-jacente » (τὸ ὑφεστικὸς τέλος : *Maxime* XII), est notre propre nature ; pour un stoïcien, c'est la nature cosmique dont relève notre nature propre⁷⁵⁰. Carlos Lévy fait

⁷⁴⁸ C. Lévy, *Les philosophies helléniques*, op. cit. p. 129.

⁷⁴⁹ C. Lévy, *ibid.* p. 135

⁷⁵⁰ Il semble bien que Norman De Witt ait projeté cette définition stoïcienne de la prolepse sur celle qu'il faut en donner chez Épicure : considérant que ce dernier n'en propose pas vraiment, et qu'il faut choisir entre celle que présente Diogène Laërce et celle qu'avance Cicéron, il rejette la première, car elle mettrait sur le même plan la valeur abstraite de la prolepse (de la justice, des dieux, ou, *a contrario*, du temps) et la prolepse d'un bœuf, ce

remarquer au passage, à propos de l'assentiment (συγκατάθησις), qu'« 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. »⁷⁵¹

Cette ligne de rupture sur la question de la liberté de nos actes se retrouve dans la façon dont les stoïciens ont travesti en *oikeiōsis* l'*oikeion* épicurien. On ne trouve ni chez Platon ni chez Aristote de réflexion philosophique particulière sur la notion de ce qui est *oikeion*, « familial » ou « particulier », si ce n'est pour désigner le lieu propre d'un corps dans la physique aristotélicienne⁷⁵², ou bien l'*oikeiōtēs* accompagnant la ressemblance entre l'objet connu et le sujet connaissant⁷⁵³. Le mot *oikeion* est chez Épicure employé dans un champ plus restreint, et revêt ainsi une valeur plus précise, associée à l'activité de la prolepse. Son emploi le mieux défini se trouve dans la *Lettre à Ménécée* (§ 123-124), où il s'oppose à ce qui est « étranger à l'indestructibilité » (τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον) et « non approprié à la félicité » (τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον). Cette terminologie gravite dans l'orbite de la prolepse : partant de celle-ci, elle est critère de tout ce qui lui est conforme ou non. Mais elle peut tout aussi bien graviter autour de l'*hupolēpsis*, de la supposition fautive : ainsi, une mauvaise représentation du divin peut conduire la foule à « approprier » aux dieux ses vertus propres (ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι (...) ἀρεταῖς), car alors elle considère comme « étranger » (ὡς ἀλλότριον) tout ce qui ne lui est pas semblable (πάν τὸ μὴ τοιοῦτον). Se pose alors la question de savoir ce qui distingue une bonne

qui lui semble inconcevable. Il préfère la définition donnée par Cicéron, qu'il dit, à juste titre, influencée par les stoïciens. Il opte pour l'idée que « *the preexistence of the idea in advance of the experience was essential* » (*Epicurus and his Philosophy, op. cit.* p. 148. Il souligne ensuite (p. 149) les flottements de la notion chez les épicuriens et ironise sur le fait que Philodème imagine une prolepse du bon propriétaire foncier. L'idée d'innéité est en définitive celle qu'il retient p. 146 : « *Epicurus, on the contrary, since he denied both the pre-existence and the survival of the soul, found his explanation in the preconditioning of man by Nature for life in the prospective environment. His word for this phenomenon, Prolepsis or Anticipation, is thus the philosophical antonym of Plato's anamnesis or recollection, and so far is it from being true that "the notion of 'innate ideas' would be wholly repugnant to Epicureanism" that it is part of the marrow of his doctrine. His materialism, on this point, is idealistic Platonism in reverse.* » Qu'il faille voir un simple effet de renversement entre l'innéité épicurienne et la platonicienne ne semble pas convaincant.

⁷⁵¹ C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques, op. cit.* p. 133.

⁷⁵² Aristote, *De caelo*, 276-300, *passim* : 276 a 12 ; 278 b 31 ; 288 b 17 ; 300 b 23 ; *Physique* : 215 a 17 ; 253 b 34-35 ; 255 a 3.

⁷⁵³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1139 a 11.

appropriation ou une bonne mise à l'écart de ce qui est étranger d'une mauvaise. Or, d'après ce cas d'école assez clair du début de la *Lettre à Ménécée*, il semble que ce qui est approprié à une prolepse doive avoir un caractère de généralité, alors que la foule recherche ce qui convient à la particularité morale de chacun et le projette sur le divin. La *Maxime* 40 fournit un autre cas d'école suffisamment clair, et complémentaire du premier : la sécurité que procure la vie commune dans l'amitié donne à tous une confiance si solide (τὸ βεβαιότατον πίστωμα) et une familiarité si pleine (πληρεστάτην οἰκειότητα) que la mort prématurée de l'un des leurs ne les plonge pas dans la douleur et la commisération pour le défunt. En effet, la sécurité acquise par la réciprocité de l'amitié les situe dans une pluralité divine qui fait échapper le mort comme les vivants aux limites de la vie particulière : un dieu parmi les hommes partage le divin avec leur totalité, n'est dieu que dans et par ce tout. C'est la « félicitation mutuelle » de la *Sentence vaticane* 52, qui rétablit sur terre les qualités projetées dans le monde divin.

C'est sans doute dans le même esprit qu'il faut interpréter la citation du Livre XIII du traité *De la nature* dans le *De la piété* de Philodème⁷⁵⁴, où le philosophe s'exprime « au sujet de la familiarité (περὶ τῆς οἰκειότητος) qu'a le dieu avec certains, et de l' 'étrangeté' (τῆς ἀλλοτρι[ότητος]) » : celui qui vit selon l'amitié sera dans la « familiarité » du dieu, aura une pensée « approprié » à la saisie de l'universel, au contraire de celui qui vit dans l' « étrangeté » en cultivant une représentation fausse du divin, si l'on prolonge l'effet de parallélisme du fragment.

Un dernier passage, d'interprétation plus délicate, se trouve dans un fragment du Livre XIV du traité *De la nature* (*PHerc.* 1148). Les Livres XIV et XV sont consacrés à la polémique contre les théories des physiciens, successivement les monistes et les pluralistes. Le fragment [29. 28], situé près de la fin du Livre XIV, dresse un bilan des points discutés en ces termes :

Ἰναὶ τοῦ συνάψαντος τὸ ἰ σύμφωνον αὐτῶι καὶ ἀκό- ἰ
λουθον, ἐκείνου δὲ ἀλλοτρι- ἰ ον, τοῦ κυκῆσαντος μετὰ ἰ
τῶν οὐκ οἰκείων δογμά- ἰ των τόδε τι ὀρθὸν δόγμα, ἰ
κἂν πρότερος ἐπιπεσῶν ἰ αὐτῶι τύχηι. συμπεφο- ἰ
ρημένος γὰρ ἐστ[ι]ν οὐχ ὅς ἰ ἂν τὸ δι[ε]σπαρμένον δό- ἰ
γμα μεθ'ἐτέρω[ν] ἀλλοτρι- ἰ ων ἑαυτοῦ δογμάτων εἰ[ς] ἰ

⁷⁵⁴ Philodème, *De pietate*, 124 6 Go (= 88 Us., = [28] Arr.).

[τ]αὐτὸ σ[υ]νάγηι, ἀλλ' ὅς ἂν | ἴμῃ ὁμο[λογ]οῦμεν ἄ[λ]λῃ-
λοῖς τινά, [εἶ]τε παρ' αὐτοῦ | εἶτε [π]αρ' ἄλλων ἴσυντιθῆι (...)

[est propre à] celui qui a relié en un ensemble de matériaux mutuellement consonants et conséquents, mais est étranger à celui qui a mélangé avec des doctrines qui n'y sont pas propres telle ou telle doctrine correcte, même s'il se trouve qu'il l'a attaquée auparavant. En effet, un compilateur n'est pas celui qui assemble une doctrine disséminée au hasard avec d'autres doctrines étrangères à lui-même, mais quelqu'un qui juxtapose des doctrines mutuellement incompatibles, qu'elles proviennent de lui-même ou d'autres (...).⁷⁵⁵

Les termes d'« approprié », ou de « propre », et d'« étranger » sont ici employés dans un contexte apparemment très différent de celui de l'indestructibilité et de la félicité. Pourtant, ils exposent un autre aspect de la prolepse, son élaboration collective dans l'échange. Nous avons avancé plus haut que le caractère général d'une prolepse, celle du divin comme n'importe quelle autre, passe par le caractère commun des opinions, *doxai* – ici des « doctrines », *dogmata*, échangées. L'accord peut se faire en profondeur entre des doctrines, même si par ailleurs elles suivent des logiques différentes. Ce sont les points de contact qui sont essentiels. Cela signifie qu'une prolepse, loin d'être un témoignage passivement reçu de la nature, est une élaboration purement humaine mettant en œuvre en toute circonstance le critère du « propre » et de l'« étranger ».

Le dépassement des contingences particulières est donc le propre de la prolepse, et c'est par ce dépassement qu'elle perçoit le général dans le particulier et peut ainsi penser le réel. L'*oikeiôtès* épicurienne serait alors un instrument conceptuel sous la dépendance de la prolepse.

Il en va très différemment avec l'*oikeiôsis* des stoïciens. Diogène Laërce relate très précisément la définition qu'en donne Chrysippe :

Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν
ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθὰ φησὶν
ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ *Περὶ τελῶν*, πρῶτον οἰκεῖον
λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης
συνείδησιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ
ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οἰκειῶσαι.
ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστημαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι
πρὸς ἑαυτό· οὔτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθῆται καὶ τὰ
οἰκεῖα προσίεται.

« L'impulsion première de l'animal, disent [les stoïciens], a pour objet de se conserver lui-même, puisque la nature l'a approprié dès le début, comme le

⁷⁵⁵ Traduction d'Annick Monet, *Les Épicuriens*, D. Delattre, J. Pigeaud éd., *op. cit.* p. 94-95.

soutient Chrysippe dans le premier livre *Des fins*, en disant que la première chose appropriée à tout animal, c'est sa constitution et la conscience qu'il en a. Car il ne serait pas vraisemblable que la nature ait rendu l'animal étranger à lui-même, ou que, l'ayant créé, elle ne l'ait rendu ni étranger ni approprié à lui-même. Il reste donc à soutenir qu'en constituant l'animal, elle l'a approprié à lui-même. C'est pourquoi l'animal repousse ce qui lui est nuisible et accepte ce qui lui est approprié⁷⁵⁶».

Dans la phrase suivante, Diogène oppose cette conception à celle des épicuriens, sans les nommer : « Ce que disent certains, à savoir que l'impulsion première chez les vivants tend vers le plaisir leur semble fausse »⁷⁵⁷. Il enchaîne avec la hiérarchie des êtres : plantes et animaux ont en commun le fait que la nature les gouverne, leur nature végétative ; les animaux y ajoutent l'impulsion reçue de leur nature propre à la recherche de ce qui leur est approprié ; enfin, parmi les animaux, les hommes ont en outre la raison, qui « s'ajoute à l'impulsion comme l'artisan (τεχνίτης) de celle-ci. » Nous pensons avoir démontré que la recherche du plaisir, selon Épicure, n'est pas une impulsion instinctive que nous partagerions avec les animaux, au contraire de ce qu'en dit Lucrece, mais qu'elle est « principe et fin de la vie bienheureuse », donc médiatisée par la prolepse de l'indestructibilité. L'*oikeiotès* d'Épicure n'est donc de ce point de vue que partiellement assimilable à l'*oikeiōsis* stoïcienne, recherchant elle aussi tout ce qui préserve la vie et écarte ce qui lui nuit. Les verbes τηρεῖν (« préserver ») et βλάπτειν (« nuire ») rencontrés dans l'extrait cité rappellent leur emploi chez Épicure, tout comme l'idée selon laquelle nous ne pouvons concevoir dans la nature la négation de notre propre existence. La différence d'approche n'en ressort que mieux : l'*oikeiotès* épicurienne est une opération strictement intellectuelle, sous la dépendance de la prolepse, alors que l'*oikeiōsis* stoïcienne est donnée par la nature à tous les degrés du vivant, de la plante à l'animal, et à l'homme par excellence. Quand elle prend, en l'homme, la forme de la raison, cette raison consiste à faire coïncider notre nature particulière avec la nature divine, *pneuma* ou raison, qui traverse toutes les natures particulières⁷⁵⁸. Notre liberté consisterait simplement dans la prise de conscience par le sage de cette identité. Si l'*oikeiōsis* stoïcienne élargit l'instinct de conservation à l'amour de sa progéniture, de toute sa famille,

⁷⁵⁶ Diogène Laërce, VII, 85-86 (57 A Long-Sedley). Trad. J. Brunschwig-P. Pellegrin, dans l'édition française des *Philosophes hellénistiques*, op. cit. t. 2, p. 402-403. Voir aussi, *ibid.* p. 403, Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 121.

⁷⁵⁷ Thèse reprise par les critiques : voir Long-Sedley, 2001, p. 413 : « [la thèse de l'*oikeiōsis*] sert de base pour rejeter la thèse épicurienne du plaisir comme objectif naturel de tous les vivants. »

⁷⁵⁸ Voir la présentation qu'en donne Valéry Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005, p. 9-58.

des membres de la cité et, enfin, de l'humanité entière⁷⁵⁹, ce n'est donc pas du tout à la façon de la *philia* épicurienne, pleine extension de la prolepse du divin.

Quand Carnéade, nous dit Diogène Laërce (X 26), qualifie Chrysippe de « parasite des livres d'Épicure », nous pouvons en voir une illustration à travers le résumé que nous propose V. Laurand de l'*oikeiôsis* stoïcienne : « C'est en effet à partir de ce simple amour de soi, voulu et orchestré par la nature et qui se déploie dans l'intime conscience que tout être vivant a de lui-même, que se développent chez l'homme des conséquences qui en font à la fois un être destiné à se dépasser, tout en devenant lui-même, dans une divine condition, et à multiplier des liens avec les autres hommes, liens d'autant plus étroits qu'ils ont pour ciment la rationalité de la nature⁷⁶⁰ » : la multiplication des liens de l'amitié, le dépassement de soi qu'ils permettent et la condition divine à laquelle ils font accéder sont une réponse dévoyée au dédoublement du dieu-homme en une pluralité de dieux, « celui qui est semblable à toi de la *Lettre à Ménécée* (§ 135), ou Ménécée « semblable à un dieu parmi les hommes », ou encore l'assimilation Métrodore-Épicure dans le *Testament* (X, 18), et la félicitation mutuelle de la *Sentence vaticane* 52. Mais au lieu de passer par l'amour de sa progéniture ou par l'extension concentrique à partir de l'amour de soi et de sa conservation, dicté par la rationalité de la nature, le développement de l'amitié se réalise en toute liberté à partir de la conscience du besoin de ne pas se nuire réciproquement, et de la représentation de ce rapport mutuel dans la prolepse du divin. Le seul filament qui rattache cette liberté humaine aux lois de la nature, correspondant à l'instinct de survie des stoïciens, c'est la nécessité interne propre à chaque constitution de pourvoir à son accroissement. Mais cette nécessité n'est elle-même posée par aucune nécessité, ni aucune providence. Nous persistons donc à ne pas voir en quoi l'on peut soutenir que le stoïcisme est une leçon de liberté, et pencherions plutôt à dire qu'il oppose le contrefeu de la providence divine à la liberté épicurienne pour qui la vie sociale n'est pas le prolongement des lois de la nature individuelle, prolongement voulu par la nature elle-même, mais un contrat conçu, voulu et renouvelé par les hommes pour leur préservation.

Valéry Laurand s'intéresse aux implications pratiques de l'*oikeiôsis* dans le domaine politique : « Le stoïcisme demeure une philosophie pratique, et non un projet de vie idéal qui ne prendrait pas les moyens d'être accompli⁷⁶¹. » Sur ce plan aussi, il concurrence directement

⁷⁵⁹ Voir, dans *Les philosophes hellénistiques*, op. cit. t. 2, 57C-H, les textes de Hiéroclès, Cicéron et Plutarque, ainsi qu'un commentaire anonyme du *Théétète*.

⁷⁶⁰ V. Laurand, *La politique stoïcienne*, op. cit. p. 10.

⁷⁶¹ V. Laurand, *ibid.*, p. 138.

le projet politique d'Épicure, tel, du moins, que nous avons voulu le mettre en évidence. Le critique souligne que paradoxalement l'*otium* de Sénèque ne doit pas être analysé comme une fuite de la vie publique, mais correspond au « mouvement rétrograde de l'*oikeiôsis* » du sage se concentrant sur le soi pour « élargir son âme aux dimensions du monde », mouvement qui « coïncide avec son extension, dans la mesure où s'élargit un moi qui découvre la coïncidence de son intérêt propre avec celui de tous et l'harmonie naturelle qui lie une âme à celle des hommes⁷⁶². » Dans ce ressourcement, le sage puise la capacité de participer du « gouvernement universel » qui lui permettra de prendre sa place à l'échelle imparfaite de la « petite cité », en « éducateur du peuple. Sa liberté consiste précisément dans sa « sujétion au destin » : « la sujétion au destin et l'appartenance au monde constituent moins des contraintes exercées par un pouvoir qui échappe au sujet qu'une collaboration effective du sage à la nature, par son action : le sage a parfaitement conscience d'être cause, principale et parfaite, de son action, même si celle-ci s'effectue aussi en fonction des circonstances extérieures, qui ne dépendent pas de lui. L'insensé a l'illusion d'être écrasé par un destin qu'il subit alors même qu'il y participe involontairement ; le sage, au contraire, s'en libère, parce qu'il sait qu'il le coécrit avec les autres hommes, et pour eux⁷⁶³ » Cette conception stoïcienne de la liberté est totalement opposée à celle d'Épicure : les trois formes de cause, la nécessité – qui devient le destin des stoïciens –, le hasard – ici les circonstances extérieures – et la cause qui dépend de nous, n'interagissent pas du tout de la même façon ; si, pour le sage stoïcien la liberté consiste à s'associer consciemment au destin en s'adaptant aux circonstances politiques du moment, nous ne parvenons pas à y voir une authentique liberté, car le destin n'est pas la simple nécessité, mais nous le définissons volontiers comme cette nécessité de nécessité que dénonce Épicure. Le philosophe du Jardin dit que la simple nécessité « ne rend pas de comptes » (ἀνυπεύθυνον ἵναί : *Ménécée* 133), ce qui nous permet de nous en libérer tout en la reconnaissant, peut-être au sens où la liberté est la nécessité comprise. Notre vraie liberté consiste alors dans notre capacité à user de ce qui dépend de nous au sein des contingences présentes, et ce que nous pouvons faire de mieux, collectivement, avec ce qui dépend de nous, c'est de tisser les liens politiques de l'amitié ; et dans ce cas, la fonction de l'éducateur et du gouvernant stoïcien, plus libres que les autres par leur meilleure compréhension du destin, disparaît. Si le sage épicurien ne fait pas de politique, nous l'avons vu, c'est au sens où il ne s'implique pas, au contraire du stoïcien, dans les institutions politiques. Et Valéry Laurand

⁷⁶² V. Laurand, *ibid.* p. 131.

⁷⁶³ V. Laurand, *ibid.* p. 132.

montre très clairement que le but du stoïcien est de gouverner, de s'impliquer dans une constitution et un « régime politique, quel qu'il soit pourvu qu'il soit 'en progrès' (comme un insensé est en progrès vers la vertu) » pour y faire prévaloir sa compréhension du bien des hommes en les amenant « à la participation rationnelle à la Cité universelle⁷⁶⁴. » La Cité universelle prend la place de la représentation du divin de la communauté épicurienne des amis. À la verticalité stoïcienne s'oppose l'horizontalité épicurienne. On ne peut pas imaginer opposition plus tranchée.

On peut voir également en quoi le glissement de l'*oikeiotès* d'Épicure en l'*oikeiôsis* stoïcienne a contaminé chez les Anciens le concept épicurien par une approche stoïcienne. On trouve ainsi chez Galien une polémique dans laquelle le médecin oppose Posidonius à Chrysippe, et reprend, avec Posidonius, la théorie platonicienne des trois parties de l'âme, à laquelle il fait correspondre trois *oikeiôseis*, là où Chrysippe ne veut en voir qu'une : pour Posidonius, il y a celle qui correspond à la partie désirante, tournée vers le plaisir, celle qui correspond à l'ardente, recherchant la victoire, celle qui se tourne vers la beauté morale en réponse à la partie rationnelle. Galien ajoute qu'« Épicure n'a pris en considération que la relation appropriée qui appartient à la pire partie de l'âme » : la désirante⁷⁶⁵. La terminologie empruntée au stoïcien Posidonius, contemporain de Lucrèce, usant de la notion stoïcienne d'*oikeiosis* au détriment de l'*oikeiotès*, a pour effet de faire durablement accepter, y compris par les épicuriens, l'idée que la recherche du plaisir est selon Épicure le fait d'un instinct partagé avec l'ensemble du règne animal.

Si les stoïciens ont ainsi, dès le départ, cherché à saper le message de liberté émanant du Jardin, Épicure n'a de son côté sans doute jamais polémique contre la *Stoa*, si l'on s'en réfère au témoignage de Diogène Laërce et au catalogue qu'il dresse de ses « meilleures » œuvres, ni ne semble avoir éprouvé le besoin de se justifier⁷⁶⁶. Si l'on se reporte à la liste plus complète proposée par Usener, les seuls ouvrages polémiques, à l'exception du *Timocrate* (Us. XLVI), réponse aux innombrables calomnies du transfuge, portent sur des écoles qui l'ont précédé : *Contre Démocrite* (Us. XI), *Contre Théophraste* (Us. XXVI), *Résumé des livres Contre les physiciens* (Us. XLIX), et *Contre les Mégariques* (Us. XXX) : Épicure semble avoir fait le choix de se déterminer sur des questions essentielles déjà exposées,

⁷⁶⁴ V. Laurand, *ibid.* p. 139.

⁷⁶⁵ Voir, dans *Les philosophes hellénistiques*, op. cit. t. 2, 65 M : Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, V, 5, 8-26.

⁷⁶⁶ Les stoïciens ont plutôt trouvé de farouches adversaires chez les Mégariques et les Académiques, qui s'en prenaient à juste titre à leur prétention de connaître la vérité universelle.

comme l'aristotélisme et le scepticisme des Mégariques, et a peut-être considéré que les réfutations fondamentales des thèses nécessitaristes étaient contenues, entre autres, dans le *Résumé des livres Contre les physiciens*, qui peuvent avoir aussi abordé les dérives sceptiques de l'Académie de Carnéade, mais dont nous ne savons rien. Si certains livres du traité *De la nature* polémiquent aussi contre les physiciens et Platon, comme les Livres XIV et XV, ces polémiques ne sont jamais isolées des exposés théoriques, dans un désir évident de ne pas se laisser entraîner dans des querelles théoriques coupées de la référence à la pratique. Même Colotès, si l'en se réfère au témoignage de Plutarque, en est resté à combattre les prédécesseurs d'Épicure.

Giuliana Leone⁷⁶⁷, après avoir rejeté les accusations d'ignorance et de virulence polémique longtemps portées contre Épicure, montre à quel point les travaux sur les manuscrits d'Herculanum, et notamment sur les fragments du *Περὶ Φύσεως*, ont modifié notre regard sur la question (p. 242), et que non seulement Épicure lui-même, mais aussi les épicuriens ont toujours fui la polémique stérile de la dialectique (p. 243), ont été capables de reconnaître les mérites de leurs prédécesseurs – comme c'est le cas dans le fragment 96 étudié plus haut, concernant les « physiologues antérieurs », dont Démocrite – (p. 244), d'intégrer les apports d'autres penseurs s'ils n'étaient pas contradictoires avec leur théorie (p. 245), et ont privilégié la réfutation par les faits, la contradiction interne des théories adverses ou la contradiction avec l'expérience (p. 247) ; mais elle montre surtout que c'est par une réflexion sur le langage, et principalement les faits de terminologie – d'homonymie, de synonymie – exploités par la sophistique et l'école de Mégare, que les épicuriens se démarquent par leur recours aux « voix des choses » (DL X 31) pour éviter les « sons vides » (p. 247-253) ; leur polémique prend alors trois formes différentes, suivant qu'elle porte sur les sophismes réduits aux sons vides, l'homonymie, convaincue d'incohérence, ou la synonymie, sur laquelle un accord est toujours possible (p. 254-259).

Or le fondement pratique auquel il faut toujours se référer dans le recours aux « voix des choses », pour Épicure, c'est celui qui conduit l'humanité du besoin vital à la représentation correcte du divin, sur la base du développement de la *philia*. Que ce développement se heurte à des obstacles dans des conditions historiques données, et c'est alors le fondement pratique qui est perdu de vue. Si l'on glisse sur le terrain de querelles théoriques coupées de la pratique, l'essence de l'épicurisme est perdue de vue.

⁷⁶⁷ G. Leone, « Questioni di terminologia filosofica : una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro », *Epicureismo greco e romano*, op. cit. p. 239-259.

Et c'est à notre avis ce qui s'est produit. Harcelés par une polémique hostile, voire haineuse, et longtemps tenus à l'écart par les puissants, les « disciples » d'Épicure se sont arc-boutés sur un enseignement scolaire, en lieu et place de la transmission souhaitée par le fondateur, et finalement, sans céder à une polémique stérile sur le plan de la dialectique, se sont laissés enfermer dans la controverse, selon une pratique à la mode dans les écoles dès la période hellénistique, ont voulu donner une cohérence dogmatique à la théorie, en faire une science, ou une éthique conciliable avec les injonctions de l'État romain, y perdant l'indépendance politique vers laquelle Épicure avait su conduire Idoménée et Mithrès. À partir de l'époque de Zénon de Sidon, le maître de Philodème, le Jardin est devenu, selon Diskin Clay, une « secte » (*hairesis*), au sens antique du mot, et comporte des *kathègemones*, des « assistants », et des *kataskouzomenoi*, des « disciples »⁷⁶⁸. De son côté, J. M. Rist prétend établir ainsi une hiérarchie : Épicure serait l'*hègemon*, Métrodore, Polyène et Hermarque seraient les *kathègemones*⁷⁶⁹. Aucun de tous ces termes ne figure dans le *Testament*, où Épicure, au contraire, déclare (X, 17) : « je confie définitivement à Hermarque et à ceux qui philosophent à ma suite, afin qu'avec Amynomaque et Timocrate ils la préservent autant que possible, la vie dans le Jardin » : ce qu'il transmet, c'est donc non un enseignement, mais la perpétuation d'une vie, la vie dans l'amitié. D'autre part, si l'on en croit Rist, il faudrait faire remonter à Hermarque, c'est-à-dire au premier des « successeurs », cette transformation du Jardin en école. Nous verrons plus loin, en étudiant ce que Porphyre rapporte de la pensée d'Hermarque, que Rist a peut-être raison sur ce point.

On ne peut pas apprécier l'importance de cet infléchissement des buts initiaux sans rappeler les attaques subies. Non seulement les épicuriens n'ont pas été admis dans l'ambassade athénienne de 155 représentant l'*intelligenza* auprès du Sénat romain, mais en outre, quelques années auparavant, les épicuriens Alcius et Philiscus ont été expulsés de Rome par ce même Sénat « qui leur faisait grief d'*introduire le plaisir* »⁷⁷⁰. Or, moins d'un siècle plus tard, de nombreux membres de l'aristocratie romaine se revendiquent de l'épicurisme, sans que cela porte ombrage à leurs ambitions politiques⁷⁷¹ : Jean Salem en conclut « Aussi [...] doit-on reconnaître l'évidente évolution qui va de l'*abstention* conseillée par Épicure à

⁷⁶⁸ D. Clay, « The Athenian Garden », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, *op. cit.* p. 27.

⁷⁶⁹ J. M. Rist, *Epicurus, an Introduction*, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁷⁰ J. Salem, *Lucrèce et l'éthique*, *op. cit.* p. 11, n. 2. La citation est tirée d'Athénée, XII, 68.

⁷⁷¹ Cf. les exemples cités par J. Salem (*ibid.*, p. 12), d'après A. Momigliano, « recension de l'ouvrage de B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, dans *Journal of Roman Studies*, 1941, XXXI, 149-157 : avant même Pison, le beau-père de César, ce sont le prêteur T. Albucius, L. Thorius Balbus, le légat de Q. Metellus Pius, le grand homme d'affaires C. Sergius Orata, le consul L. Manlius Torquatus, le sénateur Velleius.

son sage, pour aboutir à cette pénétration de la doctrine du Jardin jusque chez les représentants d'un *establishment* qui ne paraît guère ressembler à la société des amis ». B. Gemelli affirme de son côté : « *l'epicureismo tendeva sempre più ad ufficializzarsi nel potere politico.* »⁷⁷² Le point culminant de cette intégration dans l'Empire fut la création à Athènes par Marc Aurèle⁷⁷³, en 176, d'une chaire de philosophie épicurienne, aux côtés des chaires platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne. André Tuilier défend à ce sujet une thèse particulière, qui semble avoir été peu retenue : ce seraient les aristocraties des cités, et non le petit peuple, qui auraient le plus farouchement fait opposition aux souverains hellénistiques ; le petit peuple, dépossédé par les grands, aurait vu d'un œil favorable aussi bien l'épicurisme, qui offrait « une réponse à leurs aspirations collectives », que la monarchie, qui les protégeait des appétits des grands. À la fin de la République, César, « le porte-parole de la démocratie avancée », reprenant le modèle d'Alexandre, aurait voulu promouvoir « une monarchie universelle », soutenu en cela par Lucrèce qui « dépeint sous des traits plutôt favorables la royauté primitive », et par Philodème, qui a composé le traité *Du bon roi selon Homère*. La *philia* universelle d'Épicure aurait inspiré le Césarisme, tandis que la *philia politikè* d'Aristote aurait inspiré le Principat, ces deux orientations du pouvoir impérial tel qu'il sera défini par Auguste. L'auteur ajoute cependant que le conflit entre Césarisme et Principat « était également incompatible avec les principes du Jardin »⁷⁷⁴. Cette thèse paraît fragile : l'appui des *Populares* sur le petit peuple n'a guère été qu'une manipulation destinée à protéger les intérêts des puissants que l'État a toujours servis. Le modèle de la royauté primitive est opposé par Lucrèce à la vision pessimiste du déclin des sociétés sous l'effet des ambitions, et quant à Philodème, ses qualités humaines et intellectuelles semblent davantage avoir été consacrées à la réconciliation entre l'Épicurisme et la *paideia* qu'à la propagation de l'amitié universelle. Joëlle Delattre observe par exemple que, parmi les manuscrits trouvés dans la bibliothèque d'Herculanum, dominant des écrits éthiques dont l'« effort de refondation de la doctrine épicurienne s'articule à la fois sur une fine connaissance de tous les auteurs classiques et sur une compréhension aigüe des travers de la société romaine à la fin de la République ». Frappée par la place de « la référence implicite chez Philodème au *corpus* platonicien », elle la

⁷⁷² B. Gemelli, « Il primo epicureismo romano », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*,... *op. cit.* p. 283.

⁷⁷³ Lui qui n'hésite pas devant l'alternative « Rappelle-toi le dilemme : ou une providence, ou des atomes, et par quels arguments il a été prouvé que le monde est comme une cité » (*Pensées pour moi-même*, IV, 3). Signalons aussi l'initiative de Plotina, veuve de Trajan, intervenant par lettres auprès d'Hadrien dans la désignation des diadoques de l'école et obtenant un don en faveur des épicuriens d'Athènes : T. Dorandi, « Plotina, Adriano e gli Epicurei di Atene », *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, *op. cit.* p. 137-148.

⁷⁷⁴ A. Tuilier, « La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme », *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, *op. cit.* p. 325-328.

commente ainsi : « Aussi se référer à Platon, dans le contexte de la fin de la République romaine, était-ce pour un épicurien comme Philodème de Gadara (...) la meilleure manière de prouver que l'on était un authentique amoureux de la sagesse. »⁷⁷⁵ Les quatre fragments étudiés appartiennent vraisemblablement, comme « le contenu et le style [le] laissent à penser », à un « nouveau livre des *Vices et vertus opposées* de Philodème de Gadara ». On y trouve en effet plusieurs mots d'emploi parfois assez rare mais attesté chez Platon, mis en relation deux par deux, montrant « l'inversion du meilleur en son contraire », mais dans un esprit opposé à celui dans lequel la *République* VIII et IX expose « la lente et progressive détérioration de l'équilibre vertueux et raisonnable » (p. 106). Le but de Philodème est de montrer que la philosophie est au-dessus de la calomnie et que « la calomnie contre les philosophes et contre la philosophie ne fait qu'un avec celle qui se déchaîne depuis longtemps contre Épicure et ses disciples ; aussi, s'exercer à philosopher ensemble (συμφιλοσοφείν) dans la franchise (παρρησία) et l'amitié (φιλία) sont-elles les meilleures (et les seules) armes proposées aux sympathisants de l'école épicurienne pour s'en défendre » (p. 111-112). Ce témoignage est éloquent : il montre comment le Gadaréen tente d'intégrer l'épicurisme dans la *paideia* romaine sans trahir les principes fondamentaux de l'amitié, dans un contexte totalement renouvelé. Le principe de la défense de toute la tradition philosophique, dans l'exercice de la *parrhèsia*, est certes nouveau, mais on peut penser qu'Épicure ne l'aurait pas remis en cause. Reste à savoir si la discussion philosophique, coupée de la construction effective des liens de la *philia*, n'est pas menacée par une forme de scolastique.

Par-delà les adhésions individuelles de membres de « l'establishment », le pouvoir ne voyait pourtant pas d'un bon œil le développement de l'école : selon M. Erler, sous le Principat, l'épicurisme n'était pas en faveur, au contraire des stoïciens, à cause, entre autres, de son athéisme ; ce qu'on rejetait en lui, c'était sa physique, mais on gardait l'idéal du sage, des techniques de vie accompagnées de raison. P. Grimal émet un jugement un peu différent : s'il rappelle que l'entourage de César était acquis à l'épicurisme, il souligne également son

⁷⁷⁵ J. Delattre, « Au jardin de Campanie. Comprendre la calomnie pour mieux lui résister : Philodème, *La calomnie* (PHerc. Paris. 2, coll. L, R, X et Z », *Cronache ercolanesi*, 48 (2018), p. 101. Les quatre fragments étudiés appartiennent vraisemblablement, comme « le contenu et le style [le] laissent à penser », à un « nouveau livre des *Vices et vertus opposées* de Philodème de Gadara ». On y trouve en effet plusieurs mots d'emploi parfois assez rare mais attestés chez Platon, mis en relation deux par deux, montrant « l'inversion du meilleur en son contraire », mais dans un esprit opposé à celui dans lequel la *République* VIII et IX expose « la lente et progressive détérioration de l'équilibre vertueux et raisonnable » (p. 106). Philodème veut placer la philosophie au-dessus de la calomnie : « la calomnie contre les philosophes et contre la philosophie ne fait qu'un avec celle qui se déchaîne depuis longtemps contre Épicure et ses disciples ; aussi, s'exercer à philosopher ensemble (συμφιλοσοφείν) dans la franchise (παρρησία) et l'amitié (φιλία) sont-elles les meilleures (et les seules) armes proposées aux sympathisants de l'école épicurienne pour s'en défendre » (p. 111-112).

influence sous le Principat, avec Mécène et les poètes qu'il réunit autour de lui, Virgile, Horace, Varius, et il conclut « Toute une exégèse nouvelle du Principat, le Principat épicurien, apparaît dès lors comme possible et c'est dans cette lumière nouvelle que doit, croyons-nous, être reprise l'étude des *carmina* politiques d'Horace, aussi bien que la conception des vertus impériales ». En effet, pour lui, « le Principat est, par lui-même, une conception syncrétique », combinant des éléments stoïciens, aristotéliens, platoniciens et « la composante épicurienne, la plus importante, peut-être, en même temps que la plus secrète, et la plus méconnue ». Passant à l'époque de Sénèque, P. Grimal insiste sur la forte influence d'Épicure sur le stoïcien, estimant que « le *De brevitae vitae* est presque entièrement fondé sur les analyses épicuriennes du temps » ; le fait est que Sénèque, considérant que « la vérité n'a pas de maître », sollicitait fréquemment Épicure, cherchant chez lui une philosophie thérapeutique⁷⁷⁶. Ce syncrétisme est allé jusqu'à rapprocher « l'ascétisme épicurien » de l'ascétisme stoïcien ». C'est ainsi qu'Éliane Escoubas⁷⁷⁷, qui s'appuie plus sur le stoïcisme que sur l'épicurisme, et plus sur Lucrèce que sur Épicure, présente l'épicurisme comme un retranchement ascétique de la plupart des désirs : « Restriction, répression, régulation, tels sont les impératifs éthiques épicuriens » (p.168), et l'auteur prétend que pour y parvenir l'épicurien, un peu comme le stoïcien avec la théorie des « indifférents », préfère corriger son jugement plutôt que de prendre en compte le monde, ce qui le conduit au οὐδεν πρὸς ἡμᾶς. Mais on peut observer que cette formule ne concerne que la mort et préserve précisément la qualité du vivant, loin de la restreindre, de la réprimer ou de la réguler. Carlo Diano, de son côté⁷⁷⁸, analyse la sérénité du plaisir de l'épicurien comme une relation d'identité à soi qu'il ne peut atteindre que par « la pureté de sa vie et l'ascèse », et, à l'échelle de la vie sociale, il considère que l'utile, qui fonde l'amitié sur l'intérêt égoïste et « qui, sur le plan objectif, est le stade du moi, se sublime à cause de ce même moi et se change en amour », un amour en lequel il voit « l'union des âmes » (p. 181 et 183). Nous avons pour notre part plutôt proposé de voir dans le plaisir en mouvement la réalité vivante de la prolepse du catastématique, et dans l'amitié la pleine extension d'un moi qui n'a que faire d'être condamné moralement comme un égoïsme qu'il faudrait sublimer. Dans une perspective matérialiste, l'intérêt est source de la morale et n'a donc rien à craindre d'une morale sans fondement pratique.

Ce syncrétisme entre épicurisme et stoïcisme a sans doute été exagéré à une époque où la critique cherchait à présenter un épicurisme « honorable » : P. Grimal, par exemple,

⁷⁷⁶ M. Erler, « Epicureanism in the Roman Empire », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, p. 47-49.

⁷⁷⁷ É. Escoubas, « ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien », *Les études philosophiques*, n° 2, 1967, p. 163-172.

⁷⁷⁸ C. Diano, « Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis », *ibid.*, p. 173-186.

résume ainsi l'apport de l'épicurisme à Rome : « Il a su (...) rendre leur prix véritable aux valeurs de la vie, et, finalement, contribuer pour une large part à l'établissement de la valeur romaine suprême, la *pax Romana*, qui reste le grand honneur de cette civilisation. »⁷⁷⁹ On peut contester ce point de vue : le Principat a été une période d'ordre moral, qu'Ovide a payé cher par l'exil de toute une vie ; la *pax Romana* n'a été obtenue qu'au prix de guerres permanentes ; quant à l'épicurisme de Virgile et d'Horace, il a tourné au stoïcisme chez le premier quand il s'est agi, pour complaire au *Princeps Senatus*, de chanter la gloire de ses ancêtres dans l'*Énéide*, une épopée traversée par le destin de Rome (tout comme Lucrèce a glorifié quelques années plus tôt les *Énéades*, dont descendait César), cependant qu'Horace plaçait dans son *carpe diem* toute l'angoisse du lendemain (« *Quam minimum credula postero* »). L'épicurisme intégré dans l'idéologie impériale n'avait plus beaucoup de rapport avec Épicure. Tout au plus, l'école préservait-elle l'ombre de son identité dans son refus du fatalisme stoïcien et son affirmation de la primauté du plaisir.

Sur le plan de la forme prise par l'enseignement, Michael Erler nous apporte un éclairage intéressant, même si nous en contestons les prémisses : l'auteur part de l'attente d'Épicure « que ses enseignements soient toujours à nouveau médités », « que les principes de son enseignement thérapeutique soient appris par cœur », que ses « dogmes » constituant « une forme de catéchisme » le soient aussi, afin que « l'effort pour s'assimiler au dieu, dans la perspective d'Épicure, passe en premier lieu par l'*imitatio* de l'exemple donné par le sage » ; Métrodore appelle les épicuriens « à se détourner de la vie d'ici-bas vers les mystères d'Épicure et leur révélation divine » (ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ καμὰ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια : Fr. 38 Körte). M. Erler en conclut « On constate donc que les textes jouaient un rôle essentiel dans la vie d'un épicurien. Plus encore, ils faisaient partie intégrante de la thérapie proposée aux hommes. Il en était déjà ainsi du vivant d'Épicure⁷⁸⁰. » Nous nous sommes déjà expliqué sur notre contestation de la notion de thérapie chez Épicure, et y reviendrons brièvement un peu plus loin. Nous avons également contesté – et nous ne sommes pas seul à le faire –, sinon le culte rendu à Épicure, du moins le

⁷⁷⁹ P. Grimal, « L'épicurisme romain », *Actes du VIII^{ème} congrès de l'Association Guillaume Budé*, 1969, p.167.

⁷⁸⁰ M. Erler, « *Philologia Medicans*. Wie die Epikureer die texte dires Meisters lesen » *Scriptoria* 61 (hrsg.v. G. Vogt-Spira), 1993 ; traduction française : « *Philologia Medicans*. Comment les Épicuriens lisaient les textes de leur maître », *L'Épicurisme antique*, op. cit. p. 224-225. Concernant l'*imitatio*, A. Németh va plus loin dans son commentaire que M. Erler : après avoir affirmé, sur la foi de la *Sentence vaticane* 29, que le philosophe se prenait pour un oracle (χρησμοῦδεῖν), sans relever l'ironie de la formule, il en déduit que « *Epicurus' spiritual presence and its religious overtones were later developed as a separate subject by both parties, followers and opponents* » (*Epicurus on the Self*, op. cit. p. 190). Pour lui, l'*homoiôsis theôi* platonicienne est devenue chez Lucrèce l'assimilation au dieu Épicure lui-même (p. 195) ; le Romain réduit la *philia* à « *an aspiration for shared identity, consisting in a similar cognitive disposition* » (p. 193).

sens qu'on y met souvent ; quant à la forme de la transmission « par cœur », nous y voyons non pas la volonté de dogmatiser, mais de condenser l'expérience. Mais c'est la forme prise par ce qui n'est plus une transmission, mais est devenu un enseignement chez les « disciples », tel que l'auteur la décrit, qui nous intéresse. M. Erler montre comment l'on passe de ce que la tradition est convenue d'appeler une « *philosophia medicans* » à une « *philologia medicans* » : selon une tradition qui n'est pas propre à l'épicurisme, et dont il donne un exemple dans le rapport de Plotin à Platon, Démétrios Lacon, Zénon de Sidon et Philodème se livrent à une exégèse des « œuvres canoniques de leurs maîtres », dans un seul objectif : rendre clair ce qui ne l'est pas afin de soigner l'esprit malade du lecteur, puisque telle est la fin ultime, selon eux, de la doctrine. En cela, la philologie des disciples n'est que le prolongement de la philosophie du maître. Et dans cette exégèse, qui procède par émendations et athétèses, il s'agit de « protéger les textes de leur maître contre les polémiques lancées par d'autres écoles philosophiques, ou contre les mécompréhensions émanant de leurs propres rangs »⁷⁸¹. L'argumentation de Démétrios pour défendre Épicure contre ceux qui lui reprochent de considérer que l'amour pour les enfants n'est pas naturel nous semble juste, comme le soutient M. Erler, mais seulement dans sa conclusion : jouant sur le mot « naturel », Démétrios considère que cet amour « peut être par nature, si on entend par là qu'il est une libre décision (*κατὰ προαίρεσιν*). Le détour qu'opère Démétrios par la terminologie aristotélicienne nous semble contestable. Il paraît plus conforme à l'esprit d'Épicure de dire que notre vie sociale, et donc familiale, passe, y compris dans sa dimension affective, par l'appréhension de notre *telos* qui, par-delà son caractère nécessaire tel que notre constitution se l'est donné, relève de nous et non plus de notre nature. Nous pourrions dire aussi, plus près de la démonstration de Démétrios, que l'amour pour son enfant est naturel au sens où notre *phusis* développée englobe, par les *apogegenèmena*, ce qui relève de nous, ce qui correspondrait en quelque sorte à l'*hexis* aristotélicienne. Mais que Démétrios passe par Aristote montre qu'il ne pose plus la question de l'acte libre selon les concepts d'Épicure, qu'il n'assimile plus le *telos* comme concept pratique – parce que, foncièrement, la dimension pratique de l'épicurisme originaire lui échappe –, mais qu'il éprouve le besoin d'un corpus dogmatique qui s'est rendu extérieur à cette vie pratique, comme celui du *peripatos*⁷⁸². M.

⁷⁸¹ M. Erler, *ibid.*, p. 230. Cette analyse est proche de celle que propose Mauro Tulli, pour qui l'apprentissage par cœur de l'*epitomè*, caractéristique du fonctionnement des écoles de pensée, a entre autres l'avantage de protéger les disciples dans la polémique contre les adversaires (« L'epitome di Epicuro e la trasmissione del sapere nel medioplatonismo », *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, *op. cit.* p. 109-121).

⁷⁸² M. Erler, *ibid.*, p. 232-233.

Erlér donne un autre exemple, pris chez Philodème, qui, dans son traité *Des dieux*, « présente sa doctrine des dieux astraux et celle, corrélative, du catastérisme (καταστερισμός) comme une doctrine authentique d'Épicure. » L'auteur commente : « Afin néanmoins de justifier le caractère orthodoxe de son interprétation, il se réfère à certaines expressions et conceptions d'Épicure et de ses disciples, susceptibles d'être interprétées, et les détourne d'une façon extrêmement originale » ; il ajoute un peu plus loin : « assurément, un des motifs de l'argumentation de Philodème peut avoir été la querelle avec le portique, dont le système accordait une place incontestable aux dieux étoilés. »⁷⁸³ Il faut avouer que, sauf à reconnaître à cette philologie le bien-fondé théorique d'une thérapeutique à tout prix, on ne peut plus parler d'une fidélité doctrinale de Philodème à Épicure. Les pressions des écoles concurrentes sont visibles et condamnent les épicuriens à la pratique exégétique, qui remplace la pratique tout court, celle de la construction politique de l'amitié.

Philodème est l'épicurien qui incarne sans doute le mieux la transformation de la philosophie de l'amitié en une école. Quand Lucrèce apparaît comme le divulgateur de la doctrine, à travers une poésie didactique qui constitue l'unique œuvre que nous lui connaissons, Philodème a laissé une quantité importante d'écrits, principalement éthiques, attestant une véritable activité de professeur. Plus que comme scolarque, c'est d'ailleurs comme professeur qu'il apparaît, s'adressant à un public qui n'est pas spécifiquement épicurien⁷⁸⁴. Voula Tsouna, qui consacre un article à la conception de l'épicurisme comme thérapeutique, s'appuie principalement sur ses écrits pour illustrer sa thèse. Faute de pouvoir traiter plus à fond la question, nous pensons que cet article illustre bien l'enjeu de l'évolution de l'« école ». L'auteur présente l'épicurisme comme étant foncièrement, au même titre que les autres écoles hellénistiques, une thérapeutique fondée sur « une conception normative de la nature et de la santé psychique »⁷⁸⁵, et rappelle que le fondateur lui-même, aux dires de Porphyre, affirmait que si la science de la nature n'avait pas pour but de nous guérir de nos

⁷⁸³ M. Erlér, *ibid.*, p. 235.

⁷⁸⁴ Voula Tsouna (« Cicéron et Philodème : quelques considérations sur l'éthique », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie, op. cit.*, 2001, p. 159-172) montre à quel point Cicéron a pu s'inspirer de son enseignement notamment dans les exposés qu'il prête à Torquatus. Dans le même ouvrage collectif, voir aussi D. Delattre, « Vers un premier bilan des conceptions esthétiques de l'épicurien Philodème de Gadara » : il évoque ce « professeur d'épicurisme fort proluxe » et précise un peu plus loin : « le tempérament pragmatique de ce dernier, plus attentif à l'efficacité concrète qu'à la spéculation pure, le détournait naturellement des considérations par trop métaphysiques, mais le rendait sensible, en revanche, tout spécialement aux problèmes éthiques, aux réflexions de bon sens et à la cohérence logique » (p. 238). Dans ce court article introductif à la troisième partie de l'ouvrage collectif, l'auteur présente différents travaux relatifs à la *paideia* et à l'esthétique de Philodème, parmi lesquels la rhétorique et la théorie musicale, deux sujets sur lesquels Épicure avait émis les plus fortes réserves, et que Philodème, à la suite de Zénon, entreprend d'aborder.

⁷⁸⁵ V. Tsouna, « Epicurean therapeutic strategies », *The Cambridge Companion to Epicureanism, op. cit.* p 249.

craintes, elle était inutile⁷⁸⁶. Nous rappellerions pourtant que « l'œuvre de la *phusiologia* » dans la *Lettre à Hérodote* (§ 78) n'est pas une connaissance savante des lois de la nature, mais la mise au clair de « la cause des points essentiels » par la mise à l'écart des *meteôra*, où ne prévaut plus l'explication unique. Il s'agit de faire de l'ataraxie la pierre de touche de notre accord avec le monde qui nous entoure. V. Tsouna précise d'ailleurs que le fondateur du Jardin n'a pas vraiment, au contraire de ceux qui se réclament de lui, élaboré une thérapeutique spécifique, et que ses disciples se sont davantage tournés vers les autres écoles : « *Epicurean strategies sometimes depend on Epicurean doctrine, but other times are not attached to it : they derive from other schools, notably the Stoics and the Peripatetics, or are consistent with their teachings*⁷⁸⁷. » Des différents exemples qu'elle donne de la façon dont Philodème s'y prend pour exercer cette thérapie, il ne ressort à aucun moment la référence à la pratique de l'amitié comme fondement éthique du Jardin.⁷⁸⁸ Les enseignements de Philodème portent pour une grande part sur la thérapeutique des passions : *Sur l'arrogance*, *Sur l'orgueil*, *Sur la colère*, *Sur la flatterie*, alors que le catalogue des œuvres d'Épicure dressé par Diogène Laërce ne retient, concernant les passions, qu'un recueil *Sur les passions* (DL X, 28) : *Περὶ πάθων* : il n'est d'ailleurs pas sûr que la notion de « passions », que nous empruntons à Arrighetti, soit la bonne : la traduction des *Épicuriens* propose : *Sur les affections*). V. Tsouna insiste également sur le *Περὶ παρρησίας*, qui donne plus d'exemples de franc-parler du professeur corrigeant son élève, dans une relation « asymétrique » et d'une façon pouvant être « douce », mais aussi plus « rude », voire « âpre »⁷⁸⁹, que d'une libre discussion où personne n'est détenteur d'une vérité, laquelle ressort de l'échange lui-même.

Comment s'est traduite cette évolution sur le plan théorique ? Nous ne prétendons pas ici aborder les thèses de chacun des épicuriens. Nous préférons nous concentrer sur ce qui

⁷⁸⁶ Porphyre, *Ad Marcellam*, 31 (Us. 221).

⁷⁸⁷ V. Tsouna, « Epicurean therapeutic strategies », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, op. cit. p. 250.

⁷⁸⁸ Pour être précis, faisons état des seuls mots « *retain our friendships* » dans une énumération de moyens de garder bon espoir sur le futur, comportant également l'espoir d'une santé recouvrée, d'échanges de bienfaits et de perspective de discussions philosophiques dans la tranquillité et le loisir (*ibid.*, p. 261). C'est exact, à condition de dégager la logique du *sumphilosophein* de cette succession de préceptes. Comme le montre M. Gigante, Le stoïcien Sénèque n'aura pas de peine à s'inspirer des épigrammes de Philodème aussi bien que de son œuvre morale en prose, partageant le point de vue de l'Épicurien sur la thérapeutique des faiblesses humaines : « *Seneca kann mit Philodem die Allgemeinheit der aus Epikur schöpfenden epikureischen Lehre, und im besonderen die rettende Funktion der Philosophiegeteilte haben, die Betonung der therapeutischen Aufgabe der Philosophie, das Bedürfnis mitzuteilen und zu erklären, die individuellen Entscheidungen und Haltungen zu rechtfertigen im klaren Grundbegriff von Guttem und Schlechtem, von Tugenden und Lastern.* » (« Seneca, ein Nachfolger Philodems », *Epikureismus in der späten Republik und Kaiserzeit*, op. cit. , p. 37).

⁷⁸⁹ V. Tsouna., *ibid.*, p. 253 et 263.

nous paraît au cœur de la pensée d'Épicure telle que nous l'avons exposée pour le confronter à des passages précis d'un certain nombre de ces auteurs.

Nous sommes revenu à plusieurs reprises sur la prolepse du vivant indestructible et bienheureux comme étant la prolepse centrale, au cœur de l'activité pratique de l'homme puisqu'elle conduit du besoin dense et vital de l'appréhension rassemblée jusqu'à la représentation du divin, pour autant que notre propre activité pratique, la vie selon la *philia*, consistant à ne pas se nuire réciproquement, nous fait accéder à cette représentation. Celle-ci n'agit donc pas comme un modèle extérieur que nous devrions imiter mais est notre propre œuvre. La *Lettre à Ménécée* (§ 128) précise que « le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse ». Nous avons interprété cette phrase essentielle au sens où la fin dont il s'agit n'est pas donnée à l'homme par un instinct de la nature, qu'il aurait hérité de l'enfance et partagerait avec les autres animaux (ce qui nous rapprocherait des thèses stoïciennes si l'on remplace « plaisir » par « conservation de soi »), mais une fin que l'homme se donne lui-même, dans un univers que ne régit aucun principe directeur. Cette notion, qu'expose la *Lettre à Ménécée*, dans la totalité de son déploiement – de sa *periodeia* qui va de la représentation juste du dieu jusqu'à la conclusion que, s'il vit selon l'actualisation de la *philia*, Ménécée vivra « comme un dieu parmi les hommes » – complète le besoin de l'appréhension rassemblée par la saisie du tout indestructible dont est partie la *Lettre à Hérodote*. Si tous les hommes recherchent cette fin, ce n'est pas parce qu'un principe directeur, une raison universelle, nous y pousserait, mais parce que le divin ne tend à se réaliser que collectivement dans le règne de l'amitié, ce que chacun de nous perçoit d'abord par la saisie de « ce qui est placé sous les sons » et qui se réalise par l'échange linguistique sans lequel il n'y a pas de « contrat » possible (*sunthèkè*, MC XXXII-XXXIII), d'entente sur « le juste ». La raison elle-même est un produit de cette vie commune et n'acquiert sa perfection que dans la réalisation des fins que nous nous donnons. Le Livre XXV, auquel a été consacrée la seconde partie de cette étude, développe cette notion d'une fin que se donne le vivant et qui, dans le présent des besoins de son développement appréhendé par l'âme humaine, le conduit à des choix qu'il accomplit librement au vu de la représentation d'une vie indestructible et bienheureuse qu'il se donne collectivement, par l'échange oral qu'implique la *dianoia*. La dimension du besoin et celle du langage, dont nous avons vu dans la première partie qu'elles sont constitutives de la prolepse, apparaissent nettement dans le cheminement du Livre XXV.

Nous pensons donc avoir reconstruit ce raisonnement non pas à partir de ce qui serait un exposé théorique de la part d'Épicure, mais aussi bien du cheminement du Livre XXV que

du mouvement même des trois *Lettres* ou de l'assemblage des *Maximes*, qu'il nous revient, non pas de « méditer », mais d'appréhender dans sa totalité, mouvement qui concentre l'expérience de la vie. La meilleure compréhension possible de la théorie épicurienne ne peut pas se faire sur un plan strictement intellectuel, et, si l'importance accordée à la remémoration ne nous paraît pas être liée à une « méditation » contemplative (ce que n'implique pas le verbe *μελετᾶν*) ou à l'utilisation d'un « kit de survie », il ne faut pas plus la concevoir comme un apprentissage par cœur destiné à faciliter cette compréhension. Il n'y a pas de compréhension possible de la pensée d'Épicure si l'on ne se tourne pas vers la vie selon l'amitié. Enfin, si Épicure ne prétend pas proposer une théorie nouvelle, mais énoncer, sur la base de l'expérience pratique, ce que d'une certaine façon nous savons déjà parce que cette expérience est commune, c'est qu'il inscrit sa pensée dans le devenir de l'humanité : on ne l'a pas attendu pour pratiquer l'amitié, plus ou moins bien au gré des avancées de l'humanité, et il s'est contenté d'explicitier ce devenir, qui n'a rien de nécessaire mais doit être, non pas guidé par un sage, mais construit le plus collectivement possible.

En même temps qu'elle offrait un nouvel horizon rendant concevable la possibilité de mettre en œuvre cette construction collective, la société hellénistique a immédiatement exercé des pressions sur les écoles, qui devaient de près ou de loin se soumettre à la *paideia* contre laquelle le philosophe du Jardin avait mis en garde ses amis, et, dès Hermarque, le souci de la conservation « théorique » de l'œuvre d'Épicure s'est substitué à la continuation du mouvement dans le sens recommandé par le *Testament*. C'est ce qui ressort de deux exemples que nous proposons d'examiner, celui de la justice et celui de la représentation du divin, car leurs prolepses concentrent le mieux la question clé de l'indestructibilité sur le plan éthique. Prenons d'abord l'exemple de l'origine de la justice, tel qu'il est exposé dans le long passage de *De abstinentia* de Porphyre, que les commentateurs considèrent, sinon comme une citation d'Hermarque, du moins comme une fidèle retranscription de sa pensée⁷⁹⁰.

Hermarque (et Lucrèce à sa suite) interprète d'une façon différente de celle d'Épicure la définition de la justice par l'accord mutuel pour ne pas se nuire. Si l'on résume sa pensée, cet accord serait né de la découverte par des esprits éclairés, à l'aube de l'humanité, de l'intérêt qu'il y avait dans ce contrat, ce qui aurait abouti à la prohibition du meurtre comme fondement de la civilisation. À partir de cette analyse, on distingue facilement trois degrés dans la compréhension du contrat : celui du sage, qui en retire le bienfait de l'amitié, cultivée pour

⁷⁹⁰ Porphyre, *De abstinentia*, I, 7-12 ; 26, 4. Nous suivons la traduction de Robert Muller dans *Les Épicuriens*, D. Delattre, J. Pigeaud éd., *op. cit.* p. 170-175.

elle-même, et dont le contrat ne serait qu'un moyen et une protection contre les récalcitrants à cette loi ; celui des hommes qui ont compris, « égoïstement », l'intérêt qu'ils en retirent ; enfin, celui des hommes violents, qui ne s'y plient que par crainte du châtement. Dans son étude sur la théorie épicurienne du droit, V. Goldschmit, qui ne prend en compte que les *Maximes* 37 et 38, complète leur étude par les fragments d'Hermarque et de Philodème (*De rhetorica*) ; il considère que la prénotion du droit fait partie de ces prénotions (ou « prolepses » dans notre emploi du mot) qu'il classe dans un troisième type, celui qui ne se fonde pas tant sur les sensations mémorisées (premier type) ou sur les « analogie, ressemblance, composition »⁷⁹¹, que sur l'intuition et le raisonnement, et que, s'il partage avec la foule une certaine prénotion du droit, comme dans le cas des dieux, le sage doit être capable d'« adapter » la prénotion aux circonstances de temps et de lieu, ce dont la foule est incapable⁷⁹². Curieusement, il étudie d'abord distinctement le contenu des maximes pour en dégager la notion de contrat ou de droit, et ne s'intéresse que dans un deuxième temps à la notion de prolepse ; or, Épicure rapporte ce droit à une prolepse dans les *Maximes capitales* 37 et 38 : en quoi peut consister cette prolepse, sinon en l'utilité qu'on trouve à ne pas se nuire, conformément à la représentation qu'on en a dans la société des dieux, telle que l'expose la *Maxime* I ? Pour B. Besnier, commentant Hermarque, « Même si les moyens pour dégager l'utilité du pacte relativement au juste appartiennent à l'équipement naturel des hommes de cet état, ils comportent néanmoins une activité de raisonnement (ἐπιλογισμός) et ils révèlent chez ceux qui 'enseignent' ce calcul à leurs congénères intellectuellement moins doués, une capacité, portée à l'excellence, d'appréhension des moyens de se procurer l'utile ou de le calculer, qui est la *phronêsis* ». Hermarque va jusqu'à proposer, selon son analyse, que seuls les « prudents » possèdent la prolepse et qu'ils inculquent aux autres hommes le principe général de l'abstention de l'homicide « comme substitut d'une appréhension immédiate (c'est-à-dire d'une bonne capacité au rappel proleptique) de l'utilité d'une pareille abstention », et le commentateur conclut que « c'est une situation typique d'enseignement – le maître, qui possède une vérité, la fait atteindre à l'élève par le moyen d'un raisonnement, que pour sa part il n'a pas eu besoin ou n'a plus besoin de faire »⁷⁹³. P.-M. Morel parle du « caractère progressif de l'institution des lois sous l'impulsion d'esprits supérieurs »⁷⁹⁴.

⁷⁹¹ V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit. p. 230-231.

⁷⁹² V. Goldschmidt, *ibid.*, p. 235.

⁷⁹³ Bernard Besnier, « Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse à Elisabeth Asmis », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, op. cit. p. 143.

⁷⁹⁴ P.-M. Morel, *Épicure*, op. cit. p. 83.

A. A. Long et D. Sedley proposent d'éclairer cette notion d'experts, de sages, par un passage de la *Lettre à Hérodote* (§ 76) où le philosophe emploie le mot de *συνειδότης*, des personnes capables, au contraire de la foule, de concevoir des abstractions, comme la prolepse du droit.⁷⁹⁵

Or, nous pensons que tel n'est pas le point de vue d'Épicure. Les recherches sur la prolepse du juste font abstraction du fait que cette prolepse est étroitement associée à celle du divin dans la première *Maxime capitale*⁷⁹⁶ : celle-ci, nous l'avons vu, définit l'être bienheureux et indestructible par le fait de ne pas subir d'ennuis (*πράγματα*) ni d'en créer à autrui. Certes, le mot de *πράγμα* est plus général que le verbe *βλάπτω* (« nuire ») rencontré plus loin dans les maximes sur le droit, mais c'est que la représentation du divin selon la prolepse est également plus générale. C'est la prolepse du divin qui fixe le juste, et cette prolepse s'élabore dans la pratique de l'amitié⁷⁹⁷ : elle n'a pas besoin d'un sage plus éclairé que d'autres pour se concevoir. Corrélativement, il ne s'agit pas de créer une histoire ou une anthropologie de l'humanité posant la violence à l'origine et introduisant par le contrat le passage à la civilisation qui aurait à endiguer cette violence, comme le fait Hermarque dans

⁷⁹⁵ Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit. p. 200 et 273. J. et M. Bollack et H. Wisman contestent également cette notion d'« experts », mais en donnent d'autres raisons, dont nous reprenons ici la conclusion : Les *pragmata* perçus par les *συνειδότες*, qui ne relèvent pas de l'inférence à partir du sensible, renvoient à l'appréhension rassemblée du tout. Il ne faut donc pas supposer une distinction dans le corps social entre « ceux qui savent » et les autres, mais un processus homogène où « ceux qui ont conscience », ou « sont témoins » de ces *pragmata*, qui les éprouvent tout simplement à un moment donné – n'importe qui les éprouve à un moment ou à un autre –, les manifestent spontanément selon l'*anankè*, et le dialogue fait que les autres en explicitent le contenu selon le *logismos* que constitue désormais la prolepse. Les rôles sont en permanence interchangeables (*La lettre d'Épicure*, op. cit., ad loc.).

⁷⁹⁶ Citons pour exemple V. Goldschmidt (*La doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit.), R. Müller (« Le rapport entre la philosophie de la nature et la morale chez Démocrite et Épicure »), A. A. Long et D. Sedley (*Les philosophes hellénistiques*, op. cit.), B. Besnier (« Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, op. cit.), P.-M. Morel (*Épicure*, op. cit.) qui font largement appel à Hermarque et ne citent à aucun moment la *Maxime 1*, que nous rappelons : *Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον*. Les commentateurs considèrent en général que cette *Maxime* concerne uniquement le rapport des dieux aux hommes, comme dans *Hdt* 79-80, *Pyth* 97 et dans *Mén* 124. C'est notamment le cas de M. Baltes dont tout l'article porte sur la relation du dieu avec le *kosmos*, et les questions théologiques qu'elles posent, de Platon aux Pères de l'Église (« Zur Nachwirkung des Satzes *Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει* », *Epikureismus in der Späten Republik und der Kaiserzeit*, op. cit. p. 93-108). A l'opposé, d'accord avec Jean Bollack qui souligne le rapprochement entre l'indestructibilité et la félicité des dieux avec celle des hommes (*La pensée du plaisir*, op. cit. p. 216), nous avons voulu montrer plus haut (p. 149-152) que le même rapport d'innocuité mutuelle s'établit entre les dieux, entre eux et les hommes, et entre les hommes eux-mêmes, toujours sous le signe d'une seule et même prolepse : *τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον*.

⁷⁹⁷ Long et Sedley ont raison d'opposer cet accord pour ne pas se nuire mutuellement à celui qu'expose Glaucon dans la *République*, livre II, de Platon : « Selon Épicure, le contrat social ne naît pas sous la forme d'un compromis, mais sous la forme d'une « garantie naturelle » qui aidera à assurer la libération de la douleur et la tranquillité, lesquelles sont les objectifs de chacun » (*Les philosophes hellénistiques*, op. cit. p. 272) ; il doit en découler que la loi n'est pas coercitive.

sa *Généalogie* que cite Porphyre⁷⁹⁸. Non que cela suppose qu'on soutienne la thèse opposée : une humanité naturellement bonne, mais parce que la question d'un avant et d'un après ne se pose pas : l'humanité civilisée est consubstantielle, pourrait-on dire, avec la prolepse du divin. Jean Bollack, commentant la *Maxime I*, la rapproche à juste titre de la *Lettre à Hérodote* (§ 77, 3), où le philosophe affirme que « colère » et « faveur » seraient des preuves de faiblesse du divin⁷⁹⁹ : or, si cette prolepse concerne aussi bien l'homme, elle est antagonique avec la *Généalogie* d'Hermarque qui pose l'origine du droit dans la violence impliquée dans sa définition comme intérêt à ne pas se nuire, donc comme neutralisation d'une tendance perverse. Pour résumer notre étude du Livre XXV, le passage de l'état de nature à la civilisation selon Épicure se fait conjointement avec la formation de l'âme⁸⁰⁰, elle-même fixée par la mise en commun de la *dianoia* qui nous fait saisir, à travers l'acquisition du langage, la logique du *telos* que notre *sustasis* s'est donné ; or, d'emblée, ce *telos* se pense sous la forme de la prolepse d'indestructibilité de la vie bienheureuse, donc selon l'accord pour ne pas se nuire, sans avoir à passer par la médiation de la violence, qui n'était pas synonyme de vie civilisée. Rappelons le passage du traité *De la piété*, de Philodème, citant le Livre XII du traité *De la nature* nous apprend que « les premiers hommes ont des conceptions (ἐπιγ[οή]ματα) des natures indestructibles⁸⁰¹. » Le mot d' ἐπιγ[οή]μα n'est pas sans rappeler l' ἔννοια, synonyme de la prolepse. Il faut en conclure que la prolepse est originaire et que son caractère collectif se dispense du rôle spécifique d'un sage, d'un législateur, sans l'exclure nécessairement.

La même incompréhension de la prolepse centrale du vivant indestructible et bienheureux, au cœur de notre vie pratique et des fins qu'elle se donne, se retrouve dans la conception du divin. Nous ne reprendrons pas l'exposé de la conception qu'en a, selon nous, le fondateur du Jardin, pour qui la question de l'existence matérielle du dieu n'est pas essentielle, car ce qui compte est que, par notre vie dans l'amitié, nous produisons et réalisons conjointement, sur terre et dans les limites de notre vie la représentation du dieu indestructible et bienheureux – « car les dieux sont », au vu de la prolepse, mais la question de la vérité de ce que peuvent être matériellement des dieux distincts de nous échappe à notre

⁷⁹⁸ Cf. Porphyre, *De abst.* I, 7 : « ceux qui avaient conscience de l'intérêt de ce principe n'eurent besoin d'aucune autre raison pour ne pas commettre cet acte ; mais ceux qui étaient incapables de percevoir cela de façon satisfaisante, c'est la crainte de la lourdeur de la peine qui les retenait de s'entre-tuer trop facilement. »

⁷⁹⁹ J. Bollack, *La pensée du plaisir*, *op. cit.*, p. 216.

⁸⁰⁰ Pour le saut qualitatif du passage à l'âme, cf. *supra*, extrait 88, p. 351, commentaire p. 373, sq.

⁸⁰¹ Philodème, Περὶ εὐσεβείας, 113.23-114, 11, cité par G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, *op. cit.* p. 252, [27].

expérience. Dès que cette production pratique de la représentation du divin et sa réalisation sont compromises par les pressions de la cité soumise au bon vouloir royal et par la *paideia*, nous ne sommes plus susceptibles de réaliser le divin, socialement plus que corporellement, d'être des « dieux parmi les hommes » : dès ce moment les dieux quittent la terre.

Dès lors, la théorie épicurienne devient très vulnérable à la polémique, principalement stoïcienne. G. Arrighetti souligne que dans le traité *Des dieux* Philodème répond aux stoïciens sur leur application des quatre vertus cardinales à la prolepse des dieux⁸⁰². Démontrant correctement que les dieux n'ont pas besoin de ces vertus parce que les vertus n'ont pas de valeur par soi, mais en vue du plaisir, condition dont bénéficie éternellement le dieu « bienheureux », l'épicurien – et G. Arrighetti semble adhérer à son analyse – conçoit cette félicité différemment de celle qu'il reconnaît aux hommes : il la qualifie de « durable » (δὲ ἀ[τ]ῶ[νος]). La félicité d'un mortel, quant à elle, s'obtient dans un temps limité, et n'a cependant rien à envier à celle du dieu, car le plaisir catastématique atteint sa plénitude dans la finitude ; mais elle fait l'objet de notre part d'une ἐπι[βολῆς τῆς δια]ν[οίας], tirée de notre propre expérience (et relativisant le rôle de la prolepse), et réclame donc pour le mortel un effort, là où le dieu n'a que plaisir. Selon ce raisonnement, l'indestructibilité devient « durabilité », « illimitation » pour le dieu, elle est synonyme d'« immortalité », et dérive de la félicité. Or, nous avons voulu montrer le caractère premier de l'indestructibilité et sa spécificité comme résultant de la non-agression mutuelle, aussi bien pour l'homme que pour le dieu. Corrélativement, cette non-agression mutuelle qui fonde l'indestructibilité, et dont la pluralité des dieux donne la représentation, passe par le principe de l'amitié, dont Philodème ne dit pas un mot. Dans une problématique voulant à tout prix rendre compte de la vie matérielle du dieu, et s'interrogeant donc sur ses besoins, la nourriture, la boisson, l'amour, et par conséquent sur ses vertus, Philodème se laisse entraîner sur le terrain d'une polémique l'amenant à dogmatiser à la façon des stoïciens.

Cicéron, de son côté, prête bien à l'épicurien Torquatus la définition de notre conception des dieux par la prolepse, mais cette prolepse elle-même est présentée comme imprimée par la nature dans l'esprit de tous les hommes et Torquatus conclut : « puisque la croyance n'a été établie par aucune convention, coutume ou loi, et recueille le consentement de tous, on doit nécessairement comprendre qu'il existe des dieux, étant donné que nous en

⁸⁰² G. Arrighetti, «Filodemo ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ III FR. 74-82, Pap. Herc. 157 », *La parola del Passato*, 4, 1955, p. 322-356, notamment p. 336-341.

avons une connaissance semée en nous, ou plutôt innée ». C'est cette même *prolepsis* qui nous fait concevoir les dieux comme « bienheureux et immortels ⁸⁰³. » L'inversion de ces deux termes par rapport à l'ordre dans lequel nous avons vu Épicure les énoncer et la substitution de l'immortalité à l'indestructibilité indiquent déjà une incompréhension de la définition d'origine, et impliquent une rupture avec l'expérience humaine pratique du besoin d'indestructibilité ; c'est une première façon de séparer le divin de ses attaches terrestres ; mais l'idée selon laquelle cette prénotion serait entièrement naturelle, perçue individuellement, et la reprise de *insitas* par *vel potius innatas*, qui a fait couler beaucoup d'encre, constituent un pas de plus dans le détachement d'avec les sources, car elles supposent que nous ne soyons plus que des réceptacles de ces images divines, nullement impliqués dans l'élaboration du concept. Voula Tsouna ⁸⁰⁴, considère que cette théorie de l'innéité, comme celle de la recherche « naturelle » du plaisir, est fortement imprégnée de l'influence stoïcienne : elle s'interroge sur la question de savoir d'où Velleius tient sa thèse de la connaissance des dieux innée et partagée par tous, si Épicure ne l'a pas explicitement formulée. Elle observe que l'exposé de la théorie stoïcienne par Balbus a des traits communs avec celle de Velleius : *innatum* et *insculptum* chez le premier correspond à *insitam* chez Velleius) (p. 210). Selon elle, les deux écoles différencieraient seulement sur les propriétés à prêter aux dieux, particulièrement leur nature providentielle (p. 211). Elle ne relève cependant pas une différence essentielle parmi ces propriétés : selon le témoignage de Diogène Laërce (VII, 147), la première de ces propriétés selon les stoïciens est l'immortalité, dans une formule, présentant le dieu comme un « vivant », qui semble prendre délibérément le contrepied de la *Lettre à Ménécée* (§123) : θεὸν δ'εἶναι ζῶον ἀθάνατον... s'oppose à τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον... Rien n'interdit de penser que les stoïciens ont voulu par-là s'attaquer au cœur d'une théorie essentielle pour le fondateur du Jardin, et dont le caractère fondamental, lié à la théorie de l'amitié, ainsi dénaturé, a d'autant plus facilement échappé aux épicuriens, tombés dans le piège de la polémique.

Mais Voula Tsouna montre encore que Cicéron et Philodème ont travesti la prolepse épicurienne du dieu d'une autre façon, en proposant une conception différente de la prolepse, qui consiste à distinguer le dieu des propriétés qu'on lui prête : les qualités d'indestructibilité et de félicité seraient saisies distinctement de la notion du divin, ce qui a amené les épicuriens

⁸⁰³ Cicéron, *De natura deorum*, I, 43-49. Cf. Long-Sedley, dont nous retenons la traduction dans sa version française, 23 E.

⁸⁰⁴V. Tsouna, « Epicurean Preconceptions », *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, LXI n° 2 2016, p. 160-221.

d'époque romaine à ajouter d'autres qualités au dieu, Philodème lui prêtant par exemple l'usage de la langue grecque, langue de la raison (p. 212).⁸⁰⁵

Dirk Obbink exploite quant à lui le *De pietate* de Philodème, qu'il met en relation avec le *De natura deorum*, montrant que le Romain a directement puisé aux sources de l'hôte des Pisons pour sa critique de l'exploitation stoïcienne des divinités des poètes et des philosophes antérieurs. A la fin de son exposé, il commente l'affirmation de Philodème sur le fait que les épicuriens reconnaissent, non seulement la pluralité des dieux de tous les Grecs (ὄσους φασὶν οἱ πανέλληνες), mais bien d'autres encore (πλείονας), et il attribue cette pluralité à « l'idée que selon les épicuriens l'existence des dieux vient, sur un certain plan, de la réflexion des hommes, qu'ils sont constitués par les idées que nous avons d'eux (dotées d'une forme matérielle), et seulement ainsi » ; Philodème en conclut « que les dieux peuvent être bienfaisants et nuisibles à notre égard ». Si telle est effectivement la pensée de Philodème, on mesure à quel point elle s'éloigne de l'analyse d'Épicure. D. Obbink insiste, s'appuyant sur un passage du *De pietate* (*PHerc.* 1428 XII 13- 32) : « à la différence des épicuriens, les adversaires stoïciens de Philodème soutenaient que les dieux ne causent ni bienfaits ni dommages aux hommes ». Le commentateur comprend dans « les épicuriens » le fondateur du Jardin lui-même. D. Obbink s'appuie en effet sur une partie altérée de la *Lettre à Ménécée* (§124), « Car ce ne sont pas des προλήψεις (« prénotions ») mais des suppositions fausses, les assertions de la foule au sujet des dieux. C'est à travers elles que...émanent des dieux et les avantages » ; il rapproche ce passage du *De pietate* où Philodème affirme « Mais nous disons que ces choses (dommages et infortunes) pour certains viennent des dieux – ainsi que les plus grands biens ! » Il faut en déduire que la lacune de la *Lettre à Ménécée* doit être comblée par « dommages et infortunes ». Suivant le raisonnement de Philodème, D. Obbink suppose que les premiers hommes avaient une telle représentation des dieux, susceptibles de nous faire du mal, parce qu'elle est issue des « informations données par les perceptions, c'est-à-dire dans des images formées matériellement qui sont pour Épicure les seuls objets immédiats de perception » ; il semble en déduire que ce legs des premiers hommes et de « l'histoire longue, complexe et dans certains cas culturelle » de la formation de l'image des dieux doit être confronté à la prolepse pour être corrigé. Il s'interroge : « Après les affirmations énoncées par Épicure en *KD* 1 et *Ad Herodotum*, 77, et qui sont comme sa marque de fabrique, pourquoi les épicuriens voudraient-ils en revenir à des dieux qui causent

⁸⁰⁵ C'est ce que pense aussi A. Manuwald, qui rapproche l'exposé cicéronien de l'*emphutos prolepsis* des stoïciens : *cf supra*, p. 128, n. 225.

dommages et avantages aux hommes sous quelque forme que ce soit ? ». Son hypothèse est que « l'épicurisme est une philosophie qui commence avec des opinions produites par la culture et procède en ôtant ce qui s'est ajouté jusqu'à atteindre un état naturel acceptable. »⁸⁰⁶ Nous ne pensons pas qu'il faille faire remonter à Épicure une telle théorie de l'histoire de la représentation du divin, ultérieurement épurée par la prolepse. Selon nous, si la prolepse est étroitement liée à la conception de l'amitié, elle coïncide avec l'origine des sociétés humaines. Dans un autre extrait du *De pietate* ([27.1] Arr., 1973, p. 252), Philodème cite le Livre 12 du traité *De la nature* d'Épicure, où le philosophe aurait écrit « τοὺς πρώτους [...] ἀνθρώπους ἐπιν[οή]ματα λαμβάνειν ἀφθάρτων φύσεων » et évoquerait leur « indestructibilité » et leur « félicité absolue » ; les premiers hommes possédaient donc cette prolepse, ce qui n'empêchait pas leurs *hypolepses* d'être en contradiction avec la prolepse du divin ; ce que Philodème ne voyait plus, c'est le fondement de la prolepse dans l'intérêt à ne pas se nuire mutuellement, constitutif de toute société humaine ; en divisant la prolepse entre représentation du dieu, assortie d'une enveloppe matérielle, quelle qu'elle soit, et recherche humaine du plaisir, du bonheur ou de la félicité, on ne voit plus que la première n'est que la représentation de la fin de plaisir que s'assigne la vie bienheureuse terrestre, par l'amitié.

D'une façon plus générale, si l'on quitte la question cruciale du divin, Voula Tsouna, dans l'article cité plus haut, relève que Philodème étend la notion de prolepse bien au-delà de la définition qu'en donne Épicure, dans le sens de la perfection de son objet, et parle par exemple, du bon poème, du bon vers, de la bonne gestion du domaine, etc. (p. 207). Nous pensons que cette transformation de la prolepse en une simple notion, fortement colorée par le stoïcisme, perd de vue le fil conducteur de l'appréhension du tout indestructible, exigée par notre besoin d'absence de trouble, dont découlent aussi bien les prolepses particulières que celle du divin. Cela conduit Philodème à distinguer différents types de prolepses suivant leur degré de clarté, ce qui, souligne Voula Tsouna, le rapproche un peu plus des stoïciens : « *Also, he suggests that some prolepseis are clearer and more determinate than others (Rhet. II, 189. 5-8 Sudhaus), and some require information and skill in order to be formed whereas others none at all. Compare the Stoic claim that rational impressions are noësis, concepts, and of them some involve expertise, but others not (DL 7. 51)* »⁸⁰⁷. » En outre, Philodème élabore une savante théorie du signe afin d'opposer aux déductions stoïciennes le raisonnement par

⁸⁰⁶ D. Obbink, « Le livre I de *De natura deorum* de Cicéron et le *De pietate* de Philodème », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, op. cit. p. 203-225, citation p. 220-225.

⁸⁰⁷ V. Tsouna, « Epicurean Preconceptions », op. cit. p. 205.

similitude et par conjecture s'appuyant sur les prémisses de la prolepse telle qu'il la conçoit. Enfin, l'auteur montre que les épicuriens d'époque impériale ne se contentent plus de la prolepse comme critère de vérité et d'erreur (une définition qui, rappelons-le, n'est pas la nôtre), et s'intéressent aussi à des raisonnements inductifs ne passant plus par la prolepse pour inférer le non-observable à partir de l'observable (p. 209). Comme nous l'avons vu plus haut⁸⁰⁸, Pierre-Marie Morel regrette que les épicuriens n'aient pas complété leur théorie de la prolepse par « l'équivalent de l'assentiment que les stoïciens discernent dans les représentations compréhensives », ce qui impliquerait un accord rationnel avec une nature « signifiante, parce qu'elle est imprégnée de raison. » Leur dénaturation de la conception initiale de la prolepse les y conduisait effectivement, mais s'ils avaient suivi jusqu'au bout cette logique, que leur serait-il resté de la pensée d'Épicure ?

Une fois la prolepse mise à distance ou vidée de son sens, diverses explications « matérielles », parfois compatibles entre elles, sont alors données de l'existence des dieux : agrégats d'atomes réfugiés dans les intermondes, éternels (car on ne parle plus d'indestructibilité) par *l'ἀνταναπήρωσις*, renouvellement permanent de leurs atomes constitutifs, dotés d'un « quasi –corps »⁸⁰⁹, concevables au nom des lois d'isonomie⁸¹⁰, indifférents aux hommes et au monde, se passant d'amis, à moins que, selon Rist, ils ne cultivent l'amitié que comme un plaisir cinétique (sans doute destiné à tuer l'ennui du catastématisme, qu'ils incarnent)⁸¹¹, ou encore conçus par les premiers hommes dans leurs songes⁸¹². Sextus Empiricus ajoute un nouveau détail à ce trop riche portrait, selon lequel c'est en agrandissant des hommes ordinaires, et en faisant d'eux, par transfert, des hommes exceptionnels, par leur taille, leurs biens ou leur longévité, que les premiers hommes ont forgé cette représentation du divin⁸¹³. Le rôle essentiel de ces dieux indifférents réside dans le fait que nous nous les donnions pour modèles à imiter – or il faut bien, pour un philosophe matérialiste, selon cette analyse, qu'il y ait une réalité corporelle derrière ce modèle. De telles constructions théoriques de la part des épicuriens ont pour fonction de traduire le renoncement à bâtir la société des amis à l'échelle universelle autrement que dans une douce utopie. Dès lors, l'amitié est réservée à un cercle restreint méditant ce modèle divin.

⁸⁰⁸ Cf. *supra*, p. 70.

⁸⁰⁹ Cicéron, *De natura deorum*, 43-49. Cf. Long-Sedley 23 E 7

⁸¹⁰ Cicéron, *De natura deorum*, I, 19, 50. Cf. le commentaire de G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit. p. 158-159.

⁸¹¹ Cité par Ph.Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 174.

⁸¹² Lucrèce, V, 1161, sq. Cf. Long-Sedley, 23 A 2.

⁸¹³ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, IX, 43-47. Cf. Long-Sedley, 23 F.

3.4. Le cas de Lucrèce.

Nous faisons le choix de nous attarder davantage sur Lucrèce dans la mesure où, plus que tout autre épicurien, il a revendiqué une fidélité sans faille à celui qu'il considère comme le « père » de son courant. Nous nous concentrerons d'abord pour cela sur deux travaux qui ont marqué les études lucrésiennes en s'attachant à démontrer cette fidélité : ceux de David Sedley (*Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*), déjà évoqués dans notre premier chapitre, et l'ouvrage plusieurs fois réédité de Marcel Conche : *Lucrèce et l'expérience*⁸¹⁴, puis nous confronterons la démarche de Lucrèce aux caractéristiques que nous avons voulu dégager de notre étude d'Épicure : une fois de plus, le rôle central de la prolepse de l'indestructibilité.

David Sedley observe que, si les autres épicuriens d'époque romaine se réfèrent volontiers aux quatre « grands hommes », Épicure, Métrodore, Hermarque et Polyène, Lucrèce ignore totalement les trois proches compagnons du fondateur.⁸¹⁵ Sedley souligne également que le *De natura rerum* se veut une transposition du seul Περὶ φύσεως, que le poète avait sous les yeux⁸¹⁶. Selon lui, ignorant délibérément les polémiques épicuriennes contre le stoïcisme, Lucrèce, contemporain de Philodème, semble n'avoir jamais fréquenté le cercle épicurien de Campanie. La thèse de Sedley est que le poète latin s'est comporté comme un « fondamentaliste », qu'il compare à « des prédicateurs chrétiens n'éprouvant pas le besoin de s'informer sur l'Islam ou sur toute autre foi post-chrétienne, ou à un marxiste ignorant « la théorie politique post-marxienne⁸¹⁷. » Paradoxalement, ce fondamentalisme semble, d'une certaine façon, excusé par l'auteur, qui défend l'idée que la pensée d'Épicure était considérée par Lucrèce comme indépassable et que tout avait déjà été dit dans la polémique contre les physiciens antérieurs, tout comme, ajoute Sedley, Sextus Empiricus polémique uniquement contre les écoles antérieures, ignorant la littérature contemporaine et la refondation de son école par Énésidème. Mais l'auteur n'en dénonce pas moins le dogmatisme religieux de la foi de Lucrèce en l'évangile selon Épicure : Lucrèce est un « *Epicurean fundamentalist, uninterested in pursuing the history of philosophy beyond the zenith it had reached when the Epicurean gospels were written*⁸¹⁸. » Sedley assume ainsi une position délicate, sans doute

⁸¹⁴ Marcel Conche, *Lucrèce et l'expérience*, 1967, dernière réédition 2011.

⁸¹⁵ D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, 2004 (1998), p. 67-68.

⁸¹⁶ D. Sedley, *ibid.*, p. 93 et 138. L'auteur exclut que la *Lettre à Hérodote* puisse être la source directe.

⁸¹⁷ D. Sedley, *ibid.*, p. 93.

⁸¹⁸ D. Sedley, *ibid.*, p. 92.

tout à l'honneur de sa largeur d'esprit, mais qui n'est pas sans poser problème : il traduit tout au long de son ouvrage son admiration sans borne pour un auteur dont il dénonce par ailleurs le fondamentalisme religieux en matière d'explication anti-religieuse du monde. Pour notre part, nous ne pensons pas que dans son admiration religieuse pour Épicure divinisé Lucrèce soit précisément fidèle à la pensée d'Épicure.

Nous tenterons donc de montrer en quoi les transformations que le *De rerum natura* apporte au Περὶ φύσεως ne sont pas de simples adaptations au public romain, substituant la persuasion rhétorique du vers latin à la rigueur démonstrative de la prose grecque tout en préservant l'intégrité de la pensée fondatrice, mais une altération de celle-ci.

Le savant anglais propose une reconstruction très précise du Περὶ φύσεως, malgré les faibles ressources dont nous disposons. Pour cela, il recourt aux *Lettres*, principalement la *Lettre à Hérodote*, à leurs scolies et aux fragments d'Herculanum. Mais il est obligé de recourir également à Lucrèce lui-même, et prend la précaution de préciser : « *To avoid circularity, therefore, On nature must be reconstructed so far as possible without Lucretius' help. However, the occasional glance at Lucretius will prove unavoidable*⁸¹⁹. »

Prenons l'exemple du livre II du traité : grâce à des fragments de papyrus de la fin de ce livre⁸²⁰, on sait qu'il portait sur les simulacres (εἰδῶλα), que « l'accident de leur engendrement se produit « *as quick as thought* », selon la traduction anglaise de ἅμα νοήματι : ὅτι τὴν γένεσιν αὐτῶν ἅμα νοήματι συμβέβηκεν ἀποτελεῖσθαι, leur « transport » (φοράς) se faisant « à des vitesses insurpassables » ἀνυπερβλήτους τοῖς τάχεσιν), des termes qui reprennent mot pour mot les paragraphes 46 à 48 de la *Lettre à Hérodote*. À la suite d'un calcul très élaboré, le savant arrive à la conclusion que ce résumé concernant les simulacres ne porte que sur le cinquième de la longueur moyenne d'un livre du traité. Sur quoi portait le reste ? D. Sedley observe qu'une scolie au paragraphe 73 de la *Lettre* renvoie au même Livre II et porte sur le temps défini comme un ἰδιόν τι σύμπτωμα, « un certain type d'accident » ; il en déduit que, malgré la distance qui sépare les deux passages, il faut réintégrer le développement de la *Lettre* sur le temps dans le livre II du traité, avant le passage sur les simulacres, en le mettant en relation avec le paragraphe 40 qui affirme qu'il n'y a rien d'autre que les corps et le vide qui existe par soi et ne soit pas une propriété ou un accident de ces derniers. Il observe plus loin, dans ses tableaux de correspondance des pages

⁸¹⁹ D. Sedley, *ibid.*, p. 110.

⁸²⁰ *PHerc.* 993 4 III et IV = [24. 50-51] Arr.. Voir Sedley, *ibid.*, p. 111 *sq.* pour le texte, sa traduction et le commentaire sur la composition des Livres I et II.

133 et 136, que c'est ce qui se passe dans le Livre I du *De rerum natura*, vers 430-482, où Lucrèce développe l'accident temporel beaucoup plus longuement que les autres accidents. Le poète latin traite ensuite la question des simulacres au début du Livre IV et ne reprend pas la question de l'accident temporel qu'il faut placer au niveau du Livre X du traité, auquel il est très probable que l'on puisse faire correspondre le *PHerc.* 1413⁸²¹. En résumé, Lucrèce a déplacé l'accident temporel (*Hérodote* 73) du Livre X du traité, où il faut vraisemblablement le situer, au Livre II du *De rerum natura*. Ce déplacement n'a-t-il pas de conséquence particulière ? Lucrèce a-t-il en cela été fidèle à Épicure ? Et, avant tout, la reconstruction proposée du Livre II du traité est-elle fiable ? Car c'est d'elle que dépendent les autres questions.

Or il se trouve que les restes des papyrus du Livre II ne se limitent pas aux fragments [24. 50-51], comme l'indique évidemment leur numérotation, et que, dès le fragment [24. 3], tous évoquent les simulacres. Cela ne prouve pas que la totalité du livre est consacrée à l'étude de leur mouvement, car le chiffrage de D. Sedley, donnant à penser que les simulacres n'occupent que le cinquième du livre, est crédible. Mais on peut aussi donner des arguments opposés. D'abord, il n'est pas exclu que le Livre II soit plus court que les XIV et XV donnés comme référence par le critique ; d'autre part, Sedley ne s'appuie pas sur le *PHerc.* 1010, reconnu jusqu'à une date récente comme appartenant au Livre II ; or, la plupart des fragments de ce papyrus, qui présente plus de la moitié des fragments (mais certes pas les plus longs), se situent dans la première moitié de l'ensemble (fragments [24. 1] à [24. 26] dans l'édition d'Arrighetti ; en outre, ces premiers fragments, dont l'un évoque la « nature des simulacres » ([24. 15], forment une continuité parfaite avec ceux du *PHerc.* 1149/ 993 pour faire état, entre autres, des « solides » dont sont issus les simulacres ([24. 4 ; 6 ; 24 ; 33 ; 41 ; 42], de la proportion qu'ils préservent avec le solide dans leur constitution et leur disposition lors de leur transport ([24. 23 ; 26 ; 33], puis de leur vitesse insurpassable ([24. 42]) : bref, ils coïncident exactement avec le résumé final. Il serait curieux que, dans un exposé aussi méthodique que celui des Livres du traité, Épicure ait choisi de ne résumer que la fin d'un Livre plutôt que sa totalité. Si nous prenons l'exemple du Livre XXV, dont nous avons des éléments, même ténus, du début, et dont nous pensons pouvoir retracer les grandes lignes, la fréquence du lexique des sensations au début, et celle du lexique de l'action à la fin, nous donne à penser que le résumé final, récapitulant les modes pathologique et étiologique,

⁸²¹ D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, *op. cit.* p. 118.

retranscrit la totalité de la démarche. Pourquoi n'en irait-il pas de même pour le Livre II ?⁸²² Giuliana Leone, qui a édité le Livre II du traité, conteste l'affirmation de D. Sedley selon laquelle la conclusion ne concernerait que le cinquième du livre et semble considérer comme acquis le fait que les dernières lignes en résument la quasi-totalité, à l'exception du début, consacré à des considérations cosmogoniques : « *Secondo la mia ricostruzione, questa sezione cosmogonica costituiva anche la prima sezione dell'intero libro, occupandone complessivamente meno di un quinto ; se ne conclude, dunque, che il II libro Sulla natura era per circa quattro quinti dedicato alla trattazione della dottrina delle immagini.* »⁸²³

À l'opposé, le temps, χρόνος, n'est pas mentionné dans le Livre II du traité – or nous avons expliqué dans notre première partie que nous ne donnons pas une valeur temporelle en termes de mesure de vitesse au ἄμα νοήματα. Si les simulacres, que Lucrèce relègue au Livre III du *De rerum natura*, (ce qui devrait, proportionnellement au nombre de livres, correspondre aux environs du Livre VII du traité⁸²⁴), occupent tout le Livre II du traité, et si le temps n'y est pas étudié en tant que tel, c'est à nos yeux une première indication de ce qu'il peut être délicat de faire coïncider trop exactement le poème de Lucrèce avec le traité.

Que faire alors de la scolie au paragraphe 73 qui précise que la définition du temps comme ἰδιόν τι σύμπτωμα, « un certain type d'accident », se trouve dans le Livre II ? Sedley propose d'y voir un premier passage, authentifié par le texte de Lucrèce (I 430-482), que développerait ultérieurement un autre livre du traité : « *Now the manifestly parallel passage in Lucretius (I 430–82) argues against the independent existence, not only of 'accidents' and 'permanent properties', but also of time and of historical events. There need be little doubt, then, that the full text which Letter to Herodotus 40 is abridging had already included a preliminary analysis of time as a special kind of 'accident'. This early analysis of properties and time had a primarily negative motive – to eliminate them as contenders for independent existence. The more sophisticated account of them which is reflected at Letter to Herodotus 68–73 was presumably one which Epicurus was able to undertake only in a later book of On nature, once his metaphysics of atomic and phenomenal properties was in place.* »

⁸²²D. De Sanctis déduit de la forme de περιόδεια prise par les Lettres que, même si l'état des premières colonnes des papyrus du traité est dégradé, on peut supposer la présence d'un prologue correspondant à l'épilogue, ce qui nous donne à penser que l'épilogue du Livre II est bien fidèle au contenu de l'ensemble (« Strategie della comunicazione di Epicuro nell'epilogodelle sue opere », *Epicurus, on eidola. Peri Phuseos book II. Update, Proposals and Discussion*, ed. F.G. Masi and S. Maso, Amsterdam, A. M. Akkert Publishing, 2015, p. 171-190.

⁸²³G. Leone, *Epicuro. Sulla natura libro II, op. cit.* p. 48-49. L'auteur doute de l'authenticité de la scolie au § 73, p. 52, mais souligne, globalement, « *la straordinaria fedeltà di Lucrezio all'opera capitale del Maestro* », p. 88.

⁸²⁴Si l'on prend en compte, avec Sedley, que le tout formé par les 14 premiers livres, constitue la moitié.

Nous suivons cette hypothèse en formulant des réserves, minimes dans le cas du traité, plus importantes en ce qui concerne le texte de Lucrèce. On peut imaginer qu'au début du Livre II du traité, rappelant la thèse du Livre I sur la seule existence des corps et du vide dans l'*aiôn* (qui n'est pas le temps), sans que l'on puisse à ce stade concevoir de propriétés ou d'accidents, le philosophe ait illustré cette thèse par le rejet du temps, qui n'est pas n'importe quel accident, mais un « certain type d'accident », que Démétrios Lacon redéfinira comme « accident d'accident ». Cela lui permettait d'introduire les simulacres dont, comme le dit le résumé du Livre II, « l'accident se réalise en même temps que la pensée » : ὅτι τὴν γένεσιν αὐτῶν ἄμα νοήματι συμβέβηκεν ἀποτελεῖσθαι⁸²⁵. On observe en effet que tout ce qui a fait l'objet des paragraphes 39 à 44 de la *Lettre* constitue une série de *tupoi*, annoncés dès le paragraphe 35 et récapitulés au début du 45 : ces modèles successifs de la représentation du tout sont autant d'étapes du cheminement de la prolepse ; mais aussitôt après la représentation de la pluralité des mondes, la notion de *tupos* change progressivement de sens et va devenir celle de simulacres : tant que ces *tupoi* sont des particules émanant des corps, ils sont encore posés abstraitement par la prolepse, si ce n'est que l'emploi du mot au pluriel les fait entrer dans la pluralité sensible ; mais dès lors qu'ils sont appréhendés par la pensée, simultanément (ἄμα), c'est la pensée qui les fait accéder au rang d'accidents sensibles (συμβέβηκεν). En d'autres termes, si cette hypothèse se vérifiait, le Livre I, dans la continuité des préliminaires méthodologiques, pose les modèles universels qui en découlent directement, tandis qu'au Livre II nous entrons avec les simulacres dans le domaine du sensible. Le nombre de paragraphes de la Lettre correspondant à chacune de ces deux étapes est sensiblement proche : si l'on met de côté les paragraphes 35-38, peu susceptibles d'expansion, la première partie comporterait six paragraphes (39-44), la seconde en comporterait six autres (45-50), ce qui correspondrait aux tailles égales des deux premiers livres. Nous avons voulu montrer, d'autre part, que, dans le Livre XXV comme dans la *Lettre à Hérodote*, l'analyse des propriétés et accidents découle de l'analyse de l'âme : l'âme, définie comme telle par l'accident sensible, pose à son tour propriétés et accidents de ce qu'elle perçoit ; quant au temps, accident d'accidents, sa notion permet d'accéder aux réalités en mouvement, donc au monde de l'action ; c'est dans ce monde qu'il faut, selon le Livre XXV,

⁸²⁵ G. Arrighetti, *Epicuro. Opere, op. cit.* p. 580, ne considère pas la scolie comme fiable : « Non so quanto sia fededegno lo scolio a n. [2] 73 per il quale questo libro doveva trattare anche del tempo ; a meno che non se ne facesse un accenno in quanto la dottrina epicurea difinsce il tempo come σύμπτωμα collegato τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις, e gli εἶδωλα sono causa di πάθη. Ma crederei proprio poco che questo argomento facesse parte di quelli trattati ex professo nel nostro libro. »

situer les *apogegenèmena* et poser une nouvelle fois l'âme à la lisière temporelle de la transformation par notre constitution des réalités en cours d'engendrement en réalités engendrées. Ce rapide rappel de notre analyse permet de mieux appréhender en quoi nous pensons que la présentation par Lucrèce des propriétés est à tout point de vue éloignée des conceptions d'Épicure.

Considérons maintenant ce que dit Lucrèce en fait, en ne se contentant pas d'anticiper l'analyse du temps⁸²⁶ mais en la développant, plus longuement que celle des autres propriétés, juste après l'énoncé de la seule existence des corps et du vide. Il semble d'abord ne parler que de la différence entre propriétés (ou « propre » dans la traduction qui suit) et accidents :

*« Nam quaecumque cluent, aut his coniuncta duabus
rebus ea inuenies, aut horum euenta uidebis.
Cuniunctum est id quod nusquam sine perituali
discidio potis est seiungi seque gregari,
pondus uti saxis calor ignist, liquor aquai,
tactus corporibus cinctis, intactus inani.
Servitium contra, paupertas diuitiaeque,
libertas, bellum, concordia, cetera quorum
aduentu manet incolumis natura abiturque,
haec soliti sumus, ut par est, euenta uocare. »*

« Car, toutes les choses qui ont un nom se rattachent, comme tu le verras, à la matière ou au vide à titre de propre ou d'accident. Le propre est ce qui ne peut en aucun cas être disjoint et séparé d'un corps sans que ce divorce en amène la destruction : tels la pesanteur de la pierre, la chaleur du feu, la fluidité de l'eau, le caractère tangible de la matière, intangible du vide. La servitude au contraire, la pauvreté et la richesse, la liberté, la guerre, la concorde, et tout ce dont l'arrivée ou le départ ne détruit pas la nature de l'être, nous avons coutume, à juste titre, de les qualifier d'accidents⁸²⁷. »

La traduction de *συμπτώματα* par *euenta* pour désigner les accidents, que Jackie Pigeaud rend par « événements » donne à penser que les accidents, non durables par opposition aux propriétés durablement (c'est-à-dire indissociablement) liées aux corps, se définissent par leur nature temporelle, et se confondent dès lors avec le temps lui-même. D'ailleurs, les exemples donnés par Lucrèce, servitude, richesse, pauvreté, liberté (ces quatre termes unis en chiasme), guerre et concorde sont bien des événements temporels dans la vie d'un homme, caractérisés par le jeu de leur opposition deux par deux (d'où l'intérêt du

⁸²⁶ Analyse à laquelle il ne se livrera plus dans le reste du poème, mais à laquelle il substituera, au Livre V la « mortalité des mondes », si l'on suit le tableau de Sedley, p. 136 : L10, en lieu et place de l'item xxiv.

⁸²⁷ *DRN*, I 449-458. Traduction d'Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1978 (1966). Nous n'avons pas suivi la traduction versifiée de Jackie Pigeaud dans l'édition des *Épicuriens*, malgré son élégance, car celle d'Ernout utilise un vocabulaire plus proche de celui que nous avons utilisé pour traduire Épicure. Retenons au moins, pour notre commentaire, le choix de J. Pigeaud, plus proche du vocabulaire de Lucrèce pour traduire *coniuncta* : « lié », et pour *euenta* : « qu'il en est un événement ».

chiasme), de la même façon qu'Épicure opposait jour et nuit, affects et absence d'affects, mouvement et immobilité pour définir le temps (*Hérodote* 73). Or, même s'il ne donnait pas d'exemples d'accidents, au contraire de ce qu'il a fait pour les propriétés (poids, forme, taille, couleur... : § 68), Épicure a du moins précisé que ces accidents sont perçus κατ'ἐπιβολάς τινος (§ 70), qu'ils relèvent d'une ἐνάργεια et surtout qu'« ils sont considérés selon le mode que fixe la sensation elle-même » (ὄν τρόπον αὐτῆ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ θεωρεῖται : § 71) : si l'accident ainsi défini reste vague, il n'exclut pas des changements dans le temps (le fait de grossir, de changer de taille, de couleur, etc.), et il n'inclut pas le temps, mais le produit comme son accident.

Lucrèce en vient alors à aborder le temps lui-même :

*« Tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis
consequitur sensus transactum quid sit in aeuo,
tum quae res instet, quid porro deinde sequatur ;
nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
semotum ab rerum motu placidaque quiete. »*

« De même le temps n'existe pas en lui-même, mais c'est des événements eux-mêmes que découle le sentiment de ce qui s'est accompli dans le passé, de ce qui est présent, de ce qui viendra par la suite ; et personne, il faut le reconnaître, n'a le sentiment du temps en soi, considéré en dehors du mouvement des choses et de leur paisible repos » (I, 459-463).

En quoi cette définition spécifique du temps diffère-t-elle de la précédente ? Le seul mot « *item* » donne au contraire à penser que le temps est mis sur le même plan que la définition antérieure. Et alors qu'Épicure appréhende le temps – plutôt que de le définir – par les seules alternances dans les exemples qu'il donne, ces alternances, déjà présentes dans les *euenta* comme nous l'avons vu, sont, quand il s'agit pour Lucrèce d'appréhender le seul temps, mises sur le même plan que son appréhension linéaire par la succession du passé, du présent et du futur, ce qui lui donne une existence autonome, dont nous verrons les conséquences.

Lucrèce n'en reste pas, en effet, à ces confusions, et ajoute un troisième argument, introduit par « *denique* », que nous ne citerons pas, étant donné sa longueur (vers 464- 482), mais résumerons : le poète entre dans la considération temporelle la plus marquée, puisqu'il s'agit de l'histoire – à moins qu'il ne faille y lire le mythe –, et prend l'exemple de la guerre de Troie pour insister sur un fait qui lui semble essentiel : « prenons garde qu'on n'aille par là nous forcer à reconnaître que ces événements sont doués d'une existence propre, puisque les générations d'hommes, dont ils furent des accidents, ont été depuis longtemps emportées par l'irrévocable passé. » Épicure ferait-il un tel raisonnement ? Il est permis d'en douter : nous

avons vu que le philosophe fait de la perception des propriétés et accidents une affaire d'appréhension de l'esprit : c'est l'activité de l'esprit qui opère dans le réel la distinction des qualités permanentes ou non permanentes, tout en considérant que le réel forme un tout indissociable. Quand bien même des générations humaines auraient disparu avec tous les événements qu'elles ont vécus, elles n'en ont pas moins existé. En définissant le temps par la succession passé-présent-futur, ce que ne fait pas Épicure, Lucrèce introduit une dimension linéaire qui consiste en un mouvement permanent de destruction du passé, seuls comptant les corps et le vide, voire les atomes et le vide, tout le reste n'étant qu'accident : « Enfin (*denique*), sans la matière qui forme les corps, sans l'étendue et l'espace où toutes choses s'accomplissent, jamais le feu de l'amour inspiré par la beauté de la fille de Tyndare n'eût gagné le cœur du Phrygien Pâris ni allumé les combats fameux de cette guerre furieuse » (v. 471-475). Or précisément un corps est perçu comme une totalité pensée par l'esprit qui lui attache propriétés, accidents et dimension temporelle au point de l'appréhender finalement dans la réalité vivante de ses *apogegenèmena*. Ce nouveau *denique*, qui annonce un dernier argument, conclut le raisonnement en nous ramenant au début : seuls existent vraiment la matière et le vide. Une telle profession de foi, qui semble le *nec plus ultra* du matérialisme, pourrait bien, poussée dans ses ultimes conséquences, nier la matérialité des faits historiques – ce qu'heureusement ne fera pas le Livre V. Lucrèce pourrait en revenir aux conclusions avec lesquelles Démocrite s'est débattu, celles d'affirmer que tout n'est qu'atomes et vide, le reste n'étant qu'une illusion des sens. Tel n'est pas le matérialisme d'Épicure : l'esprit humain, par l'activité de la prolepse, est capable d'appréhender le général dans le particulier, et inversement de penser le mouvement dans l'être, en passant du mode pathologique à l'étiologique. En définitive, en ne distinguant pas le temps des accidents et en lui donnant une définition physique par la distinction du passé, du présent et du futur, Lucrèce retombe dans une problématique « scientifique » le situant à cent lieues du Jardin. Toute la raison d'être du déplacement qu'il a fait subir à la définition du temps se situe dans cette approche scientifique, et ne se limite donc pas à une commodité rhétorique dans la composition de ses Livres.

C'est dans ce sens que vont les transformations que fait subir Lucrèce au traité *De la nature*. Sedley observe que les polémiques contre les physiciens, qu'Épicure a rejetées à la suite de sa physique, dans les Livres XIV-XV, passe chez Lucrèce au milieu du Livre I. Il repère trois intérêts majeurs dans cette transposition : d'abord, cela permet à Lucrèce de faire le lien entre la philosophie poétique d'Empédocle et son propre choix de l'expression poétique, caractérisée par l'image de la coupe de miel (I, 938) ; ensuite, l'image alphabétique

du déplacement des lettres pour changer de mot comme métaphore du déplacement des atomes constituant de nouveaux agrégats est efficace pour combattre les autres théories du changement physique : or l'exposé des atomes précède immédiatement la polémique contre les physiciens ; Lucrèce fait ainsi l'économie de démonstrations trop rébarbatives pour un public romain ; enfin le critique souligne que la fin du Livre I, portant sur l'infinité de l'univers, trouve un écho dans celle du Livre II, où figure la pluralité des mondes, ce qui structure solidement l'unité des deux premiers Livres.⁸²⁸ On voit que le souci pédagogique de Lucrèce est bien celui du vulgarisateur d'un contenu scientifique, alors que celui d'Épicure n'est pas la vulgarisation mais la méthode pour bien conduire sa vie, une méthode qui fait à elle seule tout le corps théorique – c'est-à-dire, en fait, pratique – de sa doctrine.

Sur un autre plan, certaines transformations opérées par Lucrèce traduisent une intention complémentaire de l'intention scientifique : celle de rassurer le destinataire sur les deux grands sujets qui le hantent : la crainte des dieux et celle de la mort. Ainsi, le Livre III a montré que l'âme est mortelle, et que par conséquent la mort ne doit pas être redoutée ; or, le Livre IV expose la théorie des simulacres pour insister sur le fait que ces images n'ont rien à voir avec les fantômes des morts.⁸²⁹ Nous avons vu que cela entraînait le recul considérable d'un exposé sur les simulacres pourtant placé dans la *Lettre* juste après la théorie des atomes, brisant ainsi la logique du déploiement de la prolepse. Mais on peut aussi observer que la façon de Lucrèce de rassurer son destinataire sur la mort n'est pas si épicurienne que cela : par-delà l'idée, exprimée dans la *Lettre à Ménécée* (§ 124-125), que la mort n'est rien pour nous puisqu'elle ne coïncide jamais avec la vie, le poète va surtout s'appuyer sur le passage de la *Lettre à Hérodote* sur la mortalité de l'âme (§ 65-66), où la préoccupation d'Épicure est seulement de montrer l'union entre l'âme et le corps. Quand Épicure veut rassurer sur la mort, il part de la vie pour montrer que la mort est toujours étrangère au vivant, et que si « nous » représentons une réalité pratique vivante, la mort est en dehors de cette réalité. Et le point le plus positif de la démonstration n'est pas à l'intérieur de la *Lettre*, mais dans ses deux extrémités : la substitution de l'indestructibilité à la mort par le caractère divin de l'amitié. Lucrèce se contente de nous rassurer en invoquant notre néant futur. Il ne part pas de la réalité pratique de la vie, mais de la réalité « scientifique », inscrite dans la temporalité du présent, du passé et du futur, un temps qui nous est purement extérieur. Après nous avoir privés de nos aïeux troyens et grecs, il nous prive de l'amitié qui doit nous survivre. Cette « science » qu'il

⁸²⁸ D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, op. cit., p. 145-146 et 190-192.

⁸²⁹ D. Sedley, *ibid.*, p. 148-149. Sur les simulacres assimilés à des fantômes, voir IV, 26-41.

présente comme libératrice joue mal son rôle. L'évocation de la mortalité des mondes dans le Livre V fait suite à l'évocation de l'âme dans le Livre IV, et le poète souligne lui-même cet enchaînement (V 59-66). Or, si elle est formellement juste du point de vue doctrinal, elle ne nous rassure pas davantage, et l'on en reste à l'image de la « mort immortelle », sur laquelle nous reviendrons. On peut d'ailleurs se demander pourquoi, dans les passages que nous avons étudiés, Épicure ne développe jamais ce thème de la mortalité, ni des mondes, ni de notre constitution dont il relève uniquement l'accroissement. Certes, il va de soi qu'il ne prétend pas nier cette mortalité. Certes, on peut toujours supposer que ces questions sont traitées dans des passages qui ne nous sont pas restés. Mais on peut alléguer une autre raison : abordant les sujets comme sujets pratiques et non pas comme des questions théoriques, il ne voit aucun intérêt à explorer ces sujets en dehors du champ de l'expérience pratique. S'il s'agit de parler du déclin de notre vie et d'aborder la question de la vieillesse, l'introduction à la *Lettre à Ménécée* montre comment il prend la question : la vieillesse, c'est encore la continuité du vivant. Mais il n'en fait pas un sujet à part. Ce rappel permet de mesurer l'écart qui le sépare de son disciple.

Parmi tous les chercheurs, outre David Sedley, qui se sont attachés à démontrer la fidélité de Lucrèce à Épicure, nous voudrions revenir sur les travaux de Marcel Conche. Dans *Lucrèce et l'expérience*, l'auteur présente le disciple comme passant, grâce à la découverte de la doctrine d'Épicure, d'une vie « triste » à une « vie sage, consciente des vrais biens de la vie », lui qui est « plein de gratitude et de vénération pour le Maître et qui, devant la nature expliquée et mise sous les yeux de l'intelligence, connaît la joie de tout comprendre, de pouvoir rendre raison de toutes choses⁸³⁰. » Pour démontrer cette pleine connaissance d'un monde libéré de toute providence divine dont le disciple serait redevable à son Maître, M. Conche développe une analyse à la fois phénoménologique et anti-finaliste de la philosophie de Lucrèce.

Prenons l'aspect phénoménologique : pour M. Conche, les sensations constituent chez Lucrèce le seul critère, car affections et anticipations s'y ramènent. « La sensation est *intentionnelle* : elle est sensation de quelque chose ». Elle est « critère de la vérité (de nos pensées sur la réalité) parce que, en deçà encore de la pensée, elle est ce par quoi il y a pour nous vérité, c'est-à-dire accès à la réalité. Elle est comme la déchirure primordiale de notre être, par où la réalité afflue en nous. » Elle est le « dévoilement du réel comme il est ». Elle

⁸³⁰ M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, Paris, PUF, 2011 (1^{ère} éd. Seghers, 1967), p. 14.

« nous établit à un niveau où l'être se livre complètement dans son apparaître⁸³¹ ». La sensation étant pur contact des simulacres, l'anticipation (la prolepse), mettant un nom sur les choses, se limite à corriger les déformations que les simulacres sensibles peuvent subir dans les espaces traversés : « un mot *signifie* des sensations possibles, et rien d'autre. Tout discours humain ne vaut que par l'éventualité d'un remplissement sensoriel⁸³². » L'auteur s'appuie, pour justifier son analyse, sur la condamnation par Lucrèce des sceptiques : « d'où leur vient la notion du vrai et du faux (IV, 476), s'ils nient l'évidence où la chose se montre elle-même, c'est-à-dire en sa vérité ? » Fondant ainsi la vérité sur l'expérience directe des phénomènes, Lucrèce serait le père de la phénoménologie. À l'autre bout de cette chaîne gnoséologique, la pensée serait elle-même un phénomène, en accord intime avec les sens, mais produit par un non-phénomène, le quatrième élément : les atomes de l'esprit (*animus*), comportant le quatrième élément, « *innomé* », constituent « l'âme de l'âme », « condition non sensible du monde sensible. La condition du phénomène n'est pas elle-même phénomène » : « dans la langue du phénomène, on dirait que l'esprit est le principe de la conscience et qu'il n'y a pas de sensibilité sans conscience⁸³³. » Dans l'activité de l'esprit, sa volonté et sa liberté sont des « propriétés structurales » : « la volonté libre n'est pas plus un ensemble de déviations atomiques que la structure n'est une somme d'éléments. Mais une certaine propriété des éléments rend possible l'émergence de cette propriété de structure que l'on appelle liberté (dans le langage du phénomène)⁸³⁴. »

Cette analyse audacieuse a l'avantage à nos yeux de mettre en évidence les conséquences ultimes des choix philosophiques de Lucrèce, phénoménologue avant l'heure dans sa quête de certitudes scientifiques. Mais elle a ses limites : dans ce jeu de l'esprit, miroir réfléchissant le monde phénoménal, on voit mal quelle propriété permet à l'esprit d'être la condition de la conscience, et pourquoi ce jeu de miroirs ne se répéterait pas plutôt à l'infini. Quelle est d'autre part cette « certaine propriété structurale » qui assurerait à l'esprit le libre exercice de sa volonté ? Il semble que pour défendre Lucrèce contre l'accusation de soutenir un mécanisme sensible l'auteur ait recours à des notions, celles de « structure » et d'« émergence » (on pense à D. Sedley), qui ne résolvent rien, et qui, en outre, semblent mal étayées par le corpus lucrétien. À plus forte raison, elles paraissent bien peu fidèles à la pensée d'Épicure lui-même comme nous la concevons : la primauté absolue de la sensation comme

⁸³¹ M. Conche, *ibid.*, p. 38-39.

⁸³² M. Conche, *ibid.*, p. 41-42.

⁸³³ M. Conche, *ibid.*, p.134-136.

⁸³⁴ M. Conche, *ibid.*, p. 157-158.

critère à la fois de réalité et de vérité (les deux étant confondues dans l'approche phénoménale) est remise en cause, chez Épicure, par celle de la prolepse, affirmant la réalité du tout dont découlent les perceptions soumises au critère de vérité par les sens (confirmation, infirmation, etc.). La prolepse chez Lucrèce est au contraire reléguée à une fonction mineure, technique, de vérification du témoignage des sens, confondue ainsi avec la procédure de la confirmation et de l'infirmation, ou leurs contraires. Quant à l'esprit, à la différence de Lucrèce, le philosophe du Jardin ne cherche pas à en rendre compte scientifiquement : l'évidence dont il part est la simple réalité pratique de notre présence au monde, médiatisée par nos besoins. Si l'analyse de l'esprit doit rester un point noir, ce qui compte est le rayonnement de son activité. Sa seule capacité à éprouver la conscience de nos besoins, la fin posée par notre existence même (τὸ ὑφεστηκὸς τέλος), est suffisante.

Qu'en est-il, maintenant, de l'anti-finalisme du poète selon M. Conche ? Les mondes se constituent par hasard d'une infinité de façons possibles et semblables dans un univers « qui ne peut exister pour nous dans son ensemble, l'*inassemlable*. » Le *clinamen* y fait l'objet d'une justification particulière : reconnaissant qu'il n'y a ni haut ni bas dans l'espace infini, M. Conche distingue « deux sortes d'espaces ; celui où nous ne sommes pas (l'espace mathématique) et celui que nous habitons⁸³⁵. » Or, puisqu'il s'agit d'expliquer ce monde où nous sommes, et que, par-delà ce monde, tout nous est connaissable par la pensée, il suffit de prolonger notre regard au-delà les limites de notre monde pour observer que les chutes parallèles des corps entraînés par leur pesanteur interdisent toute collision : la déclinaison, « causalité sans loi » devient dès lors une pièce essentielle du système ; « le principe de causalité n'exige aucunement que la cause engendre l'effet selon une loi, c'est-à-dire produise un effet en fonction de la façon dont elle a produit les effets précédents. » [...]. Par conséquent, il n'y a pas indéterminisme, puisqu'il y a une cause ; pourtant il y a contingence, car l'effet ne résulte en aucune façon des phénomènes antérieurs [...]. Le *clinamen*, en introduisant dans la nature un élément de discontinuité radicale et de rupture permanente à l'égard du passé, dans une indétermination et une imprévisibilité essentielles [...] détruit [la providence et la prescience] dans leur principe, c'est-à-dire leur possibilité même. Autrement dit, la nature ne s'enferme jamais dans ses propres productions, elle est libre à l'égard de ce qu'elle a été et de ce qu'elle a fait, et créatrice (*natura creatrix* : I, 629 ; II, 1116 ; V, 1362)⁸³⁶. » On peut noter que, dans une cohérence parfaite, ce principe physique est étroitement lié au principe

⁸³⁵ M. Conche, *ibid.*, p. 77.

⁸³⁶ M. Conche, *ibid.*, p. 83, 85-86. Les références au texte du poème sont données en notes par M. Conche.

canonique énoncé plus haut selon lequel toute sensation est vraie en tant qu'elle est l'expression en nous de la réalité, ce qui donne la valeur de vérité à toute extension par la pensée de l'expérience sensible – en l'occurrence celle de la chute des corps de haut en bas du fait de leur pesanteur, ce qui justifie le titre : *Lucrèce et l'expérience*. Enfin, nous retiendrons une dernière citation de l'ouvrage concernant l'anti-finalisme de Lucrèce selon M. Conche : « la combinaison des atomes en *concordia* fait surgir des lois structurales ou lois d'organisation qui règlent les combinaisons possibles entre atomes. La structure limite les possibilités comme selon un plan. De là l'apparence d'une finalité dans la nature, en particulier dans le règne animal⁸³⁷. » Si l'on confronte cette analyse au texte de Lucrèce, on observe que la démonstration du *clinamen* jouant sur la distinction entre haut et bas mathématique et haut et bas dans notre monde en est absente de près comme de loin ; inversement, les finalités de la nature divinisée en Vénus, son rôle d'aiguillon par le biais du plaisir et de l'instinct, commun à tous les animaux, y sont bien présents : nous y reviendrons. Si l'on se tourne ensuite vers Épicure, laissant provisoirement de côté la question du *clinamen*, on ne peut pas négliger l'importance qu'il accorde à la notion de « fin de la nature », τὸ τῆς φύσεως / φυσικὸν τέλος, de "fin sous-jacente", τὸ ὑφεστηκὸς τέλος, de « fin de la chair », τὸ τῆς σαρκὸς τέλος ou de « fin de la vie heureuse », ou simplement « de la vie », τὸ τοῦ μακαρίως ζῆν τέλος, τὸ τοῦ βίου τέλος⁸³⁸. Épicure est-il finaliste pour autant ? Nous avons proposé l'analyse selon laquelle les fins éthiques découlaient de la prolepse du vivant indestructible ; concernant les fins naturelles, elles ne sont pas différentes des fins éthiques : c'est au nom de la fin de l'ataraxie que nous étudions aussi bien, mais distinctement, les *meteōra* (*Pythoclès*, 85) que les données de la physique, car c'est la nécessité de nous assurer de l'indestructibilité du tout qui nous guide. Au contraire des stoïciens, quand il parle des fins de la nature, Épicure évoque avant tout notre propre nature. Cela dit, il y a bien selon lui des lois de la nature, et non pas leur simple « apparence », mais ce sont des lois que la nature se donne en s'enseignant elle-même dans les contraintes du réel, et qui prennent la forme d'une mémoire, au sens de la mémoire d'un ordinateur, d'une programmation informatique ou d'un programme génétique, l'essentiel étant qu'il n'y ait pas de nécessité de la nécessité⁸³⁹.

⁸³⁷ M. Conche, *ibid.*, p. 95.

⁸³⁸ Par exemple : *Ménéce* 131, 133 ; *MC* XX, XXII, XXV ; Livre XXV, [34, 17 et 18] Arr..

⁸³⁹ Voir P.-M. Morel, « Épicure et la fin de la nature », *L'Épicurisme antique*, *op. cit.*, p. 182, concernant les fins de la nature : « Les pactes de la nature instituent spontanément des limites aux combinaisons atomiques, limites qui induisent des effets régulateurs et des contraintes qui permettent en retour à chaque vivant d'identifier son bien propre. » Et concernant les fins éthiques : « La nature à laquelle nous avons affaire est notre nature : la façon

Bien loin de l'Épicure que nous avons voulu cerner, l'antifinalisme sur lequel insiste M. Conche semble surtout devoir être rapporté au désir que l'auteur partage avec Lucrèce d'assurer à l'homme un salut individuel, loin de la société : il s'agit de « ne pas changer quoi que ce soit au sens de l'histoire (l'histoire est déraison et non-sens), mais d'atteindre ce salut « hors de l'histoire, dans le type d'existence anhistorique d'un cercle épicurien. » Le « fondement [de l'amitié épicurienne] est la conscience qu'ont tous les disciples de vivre dans l'élément de la Vérité. » « L'amitié épicurienne repose sur l'identité par la communion d'une même vérité⁸⁴⁰. » Selon nous, l'amitié que peuvent partager des savants, avec Lucrèce, n'est pas celle du Jardin.

Au-delà des doutes qui viennent d'être exprimés sur la profession de foi de fidélité sans réserve de Lucrèce à Épicure, nous pouvons reprendre les points essentiels sur lesquels le poète, comme les autres disciples, s'est écarté de l'enseignement du Jardin. Nous avons choisi de parler de la prolepse de l'indestructibilité et de la félicité, traduisant, dans l'ordre des représentations, la nécessité de ne pas se faire mutuellement du tort dans l'ordre de la vie pratique, car, telle que la conçoit Épicure, cette prolepse constitue la clé de voûte de toutes les finalités humaines, tant dans le domaine du droit, au cœur de l'évolution de l'humanité, que dans la représentation du divin, et nous avons considéré comment des épicuriens comme Hermarque ou Philodème ont abordé ces questions de l'histoire du droit et du divin en méconnaissant la façon dont elles sont posées par une compréhension correcte de la prolepse.

Lucrèce va plus loin qu'Hermarque dans son incompréhension de cette prolepse du droit, puisqu'il reconstruit une histoire de l'humanité sous le signe du déclin : il considère que les premiers pactes (*foedera*) avaient pour but de protéger les plus faibles (V, 1023-1025), puis qu'il fallut des lois plus coercitives contre l'avidité des plus forts, à l'époque de la décomposition de la société primitive comme l'affirme Lucrèce (V, 1136 *sq.*). Si, depuis lors, le droit a fini par s'affirmer, il reste toujours menacé dans le contexte des guerres civiles qui

singulière dont notre constitution propre est déterminée par un certain nombre d'accidents et par la nature cosmique qui, à ce niveau, n'est qu'à l'arrière-plan. La première nature, en quelque sorte personnelle, peut être plus ou moins bien disposée et elle ne vaut que par ce que nous en faisons » (p. 183). L'auteur insiste d'autre part sur le rapprochement entre *telos* et *peras* (p. 184-185) mais aussi entre *telos* et *epilogismos* (p. 189), et conclut : « L'analyse pratique fait donc appel, non seulement à l'expérience directe que ns faisons de *notre* nature, mais aussi à une représentation scientifique de *la* nature, ou tout au moins à la connaissance du principe de limitation qui sous-tend la nature dans son ensemble » (p.193).

⁸⁴⁰ M. Conche, *ibid.*, p. 33.

marquent la fin de la République, et l'exhortation impuissante à Memmius pour qu'il renonce à une carrière politico-militaire, de même que l'image désolée de la peste à Athènes, témoignent d'un pessimisme étranger à la pensée d'Épicure.

La redéfinition du lien de l'amitié en simple adoucissement des mœurs rudes des premiers temps suscite de la part de Jean Salem un commentaire intéressant : « Cet infléchissement assez net de l'utilitarisme strict qui semble avoir été de règle chez le fondateur du Jardin n'a pas échappé aux commentateurs. En bonne orthodoxie, seul entre en jeu l'intérêt réciproque des parties, lorsque des atomes humains passent expressément ou tacitement un contrat. Marcel Conche fait donc ici état d'un « attendrissement moral » : « il y a là un 'aspect sentimental', qui paraît spécifique à la théorie lucrétienne du contrat, remarquaient déjà Ernout et Robin, et cet aspect différencie l'enseignement de l'auteur du *De rerum natura* non seulement de la doctrine de son maître, mais aussi de celle de Diodore⁸⁴¹. » Cette dimension sentimentale n'apporte pourtant pas une once d'humanité à la doctrine du Jardin, qui n'en a nul besoin. Nous avons vu que le principe de la réciprocité était un socle bien plus durable que le *mollescere* (V 1014) supposé par Lucrèce et partant bien plus fiable. L'« utilitarisme » mis au banc des accusés peut être un fondement du droit, pas l'attendrissement. Mais les commentaires classiques montrent à quel point Lucrèce a pu servir de grille de lecture d'Épicure, desservant celui-ci. Ils attestent une fois de plus que la notion de prolepse à propos de ce contrat social a totalement été escamotée par Lucrèce.

L'abandon de la démarche proleptique au profit d'une approche « sentimentale », non seulement est frustrant sur le plan théorique, mais contribue au pessimisme historique de Lucrèce, car on ne soude pas une société sur de bons sentiments et, pire, on la prive définitivement d'une perspective heureuse en l'enfermant dans d'obscurs démons du mal, niant la possibilité que l'histoire reconnaisse sa place à la liberté humaine ; l'accord pour ne pas se nuire mutuellement, au contraire, est une expression de la prolepse du divin, représentation que l'humanité se donne librement de ses propres buts historiques. Ainsi s'expliquerait le pessimisme croissant qu'Anne Amory, citée par J. Salem, met en évidence dans la progression du *De rerum natura* : « Ces idées – amour, plaisir, paix, Nature régulatrice – sont étroitement liées dans le premier prologue ; issu à partir d'elles, un écheveau complexe parcourt presque tout le poème, parfois dense et serré, parfois si lâche qu'un ou deux fils en sont visibles. À l'autre bout de l'écheveau, tant du point de vue émotionnel que dans la

⁸⁴¹ J. Salem, *Lucrèce et l'éthique*, op. cit. p. 207. L'auteur cite M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit. p. 178, et A. Ernout et L. Robin, *Lucrèce. De rerum natura. Commentaire exégétique et critique*, 3 vol. Paris, Les Belles Lettres, 1925, t. III, p. 139.

structure du poème lui-même, se trouvent la crainte, la superstition, la guerre, la mort et la dégénérescence de la vie⁸⁴². »

Si l'on quitte le premier plan de la prolepse capitale de la nature indestructible et bienheureuse, celui du droit et de l'histoire humaine, et que l'on en vienne maintenant au second plan, celui de la religion, la méconnaissance qu'en a Lucrèce est encore plus grande. Sa seule intention dans les vers 50 à 91 du Livre VI est de réfuter les croyances fausses que l'on se fait sur les dieux. En cela, il semble rester en accord avec ce qu'en dit Épicure dans la *Lettre à Hérodote* (§ 76-77) : ceux-ci sont étrangers aux phénomènes célestes qui suscitent les craintes des mortels, car régler la vie de l'univers serait étranger, selon lui, à l'indifférence profonde des dieux pour les choses humaines, à l'ataraxie divine : « *deos securum agere aeuom* » (VI 58). Pourtant, ce n'est pas à cette indifférence qu'Épicure oppose l'idée d'une gestion divine des affaires du monde : il dit qu'« il ne faut pas considérer que [le déplacement, le retournement, l'éclipse, le lever et le coucher des astres ainsi que les phénomènes du même ordre] se produisent parce qu'un être en a la charge, en fixe ou en fixera l'ordonnement, tout en ayant en même temps la béatitude totale accompagnée de l'incorruptibilité⁸⁴³ » : incorruptibilité et félicité (ou « béatitude » dans la présente traduction) ne se laissent pas réduire à l'indifférence, comme nous l'avons souligné dans la première partie (chapitre 4). Loin d'être strictement négatives, comme l'indifférence, ces notions construisent la représentation divine de l'accord pour ne pas se nuire mutuellement, et c'est la raison pour laquelle elles sont incompatibles avec les occupations et préoccupations aussi bien qu'avec les colères ou les faveurs divines. Épicure ne se borne pas à chasser les superstitions : la représentation épurée que tout homme se fait de la prolepse du divin tient lieu de fin qu'il se propose dans sa propre vie ; et c'est une vie conforme à ces fins qui élimine les fausses représentations du divin. Lucrèce, quant à lui, n'emploie à propos des dieux que le terme d'immortalité et ne retient de la démarche d'Épicure que la nécessité de se libérer du vain

⁸⁴² A. Amory, « *Obscura de re lucida carmina* : Science and poetry in *De rerum natura* », *Yale Classical Studies*, XXI, 1969, 143-168. Cette notion lucrétienne de déclin est également soulignée par M. Serres, qui, jouant sur les mots, le rapproche du plan physique de la déclinaison des atomes et y voit paradoxalement la marque de la vie elle-même (*La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, *op. cit.*, p. 45), et surtout par M. Conche qui souligne que le « processus » primitif de la protection des faibles faisant suite à la violence « se répète » à l'époque romaine, « mais à un degré plus bas, car les hommes valent moins. C'est l'intérêt propre qui est devenu le principe du contrat, et c'est par crainte de la force publique et du châtement qu'il est respecté. La conscience morale s'est dégradée. Faite jadis d'un sentiment de responsabilité envers le foyer et envers les faibles, elle n'est plus qu'une crainte du châtement » (*Lucrèce et l'expérience*, *op. cit.* p. 128).

⁸⁴³ Dans la traduction des *Épicuriens*, *op. cit.* : D. Delattre, J. Delattre-Biencourt et José Kany-Turpin.

désir d'immortalité, ignorant la notion d'indestructibilité divine ou humaine fournie par la prolepse.

Lucrèce, tout en chantant un hymne à Vénus, s'en prend à la « *religio* » qui hante l'imagination humaine depuis les sphères célestes d'où elle nous menace :

*Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris, oppressa gravi sub religione,
Quae caput a caeli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans...*

La vie des hommes, aux yeux de tous, était là, gisant
A terre, oppressée sous la lourdeur de la religion
Qui, depuis le ciel, dardait sa tête
Dressée au-dessus des mortels, vision horrible ...

A la fin de son éloge d'Épicure, le poète renverse triomphalement le rapport entre l'homme et la religion : nous l'avions au-dessus de nos têtes, la voici à nos pieds, cependant que nous occupons les cieux :

*Quare religio pedibus subjecta vicissim
Opteritur, nos exaequat victoria caelo.*

Par quoi la religion est soumise à nos pieds et la voici à son tour écrasée,
Et la victoire nous élève jusqu'au ciel.⁸⁴⁴

Ce combat est souvent présenté comme la preuve solide d'un humanisme athée. Nous ne sommes pas si sûr que ce soit le cas. Un parallèle historique nous semble s'imposer, que nous ne faisons que suggérer, faute de pouvoir l'argumenter davantage dans les limites de cette partie : quand Ludwig Feuerbach prétend s'attaquer aux préjugés religieux, les représentations illusoires de la Sainte Famille, Marx ironise sur son compte, le considère paradoxalement comme un idéaliste, précisément parce que Feuerbach mène un combat d'idées, alors que pour Marx c'est en cherchant à éradiquer l'exploitation, source d'inégalités sublimées dans la famille céleste, que l'on œuvre vraiment à l'émancipation humaine. L'adversaire n'est pas en soi la religion, mais les fondements matériels qui la produisent⁸⁴⁵. Or, c'est dans des termes

⁸⁴⁴ Lucrèce, I, v. 62-65, puis 78-79, trad. J. Pigeaud, *Les Épicuriens*, D. Delattre et J. Pigeaud éd., op. cit., p. 273.

⁸⁴⁵ Marx, « Thèses sur Feuerbach, IV », *L'idéologie allemande*, éd. française, op. cit. : « Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde temporel. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire [...]. Donc, une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première désormais dont il faut faire la critique théorique et qu'il faut révolutionner dans la pratique. » Certes, à la différence de Marx, Épicure ne pense pas l'histoire dans sa dialectique et ne considère donc pas que ce sont les contradictions de la base matérielle qui se réfugient illusoirement dans la sphère « céleste » de l'idéologie. Mais ses « prémisses », comme celles de Marx, sont déjà l'individu pratique, même s'il en conçoit une notion plus vague, et ces prémisses, à défaut de lui donner un point de vue critique sur les raisons pour lesquelles se constitue et s'autonomise la sphère idéologique, sont déjà suffisantes pour établir un lien entre le mode de vie et les

proches que raisonne Épicure : en conditionnant la représentation du divin par le mode de vie que l'on suit, il ne préconise pas d'en finir avec les dieux, mais de vivre selon l'amitié. Cette démarche a pour conséquence de corriger l'image du divin, non pas en fonction d'un modèle céleste, mais de représentations inhérentes à l'humanité dès lors qu'elle est constituée comme telle, comme il suppose que le faisaient les premiers hommes – c'est-à-dire les hommes civilisés.

Comme Feuerbach, Lucrèce se trompe de combat. Son appel messianique à la révolte, à l'émancipation par la « science », se double du pessimisme le plus sombre quand on le voit se réfugier au creux des terres pour assister de loin au naufrage des sociétés, « *e terra magnum alterius spectare laborem* » (II, v. 2), ou constater que dans le perpétuel mouvement du monde la seule chose qui ne meure pas, c'est la mort : « *mortalem vitam mors cum immortalis ademit* » (III, v. 869), à cent lieues des conceptions du fondateur du Jardin. Et paradoxalement, Lucrèce fait en même temps d'Épicure un dieu dont il se veut le prophète, métamorphosant par son poème le matérialisme en un hymne à la matière. Or nous avons suffisamment exposé pour ne pas y revenir ce qui, à nos yeux, constitue non pas la divinité de l'individu Épicure, mais celle du lien d'amitié qui lui fait partager le divin avec Métrodore.

Faute d'être la vérité divine du monde, Épicure, déchirant le voile de l'obscurantisme qui la cache, en aurait eu la révélation scientifique. Nous pensons que c'est dans cette erreur du scientisme lucrétien, peut-être déjà présente chez un scolarque antérieur, qu'il faut trouver l'origine de la théorie du *clinamen*. Nous avons voulu démontrer que cette théorie ne s'impose absolument pas chez Épicure. Ici encore, l'incompréhension de la prolepse est déterminante : dès lors qu'on accepte de considérer qu'à l'échelle du tout posé par la prolepse, et encore dans la pluralité des mondes qui est la dimension concrète de ce tout, il n'y a ni haut ni bas, il n'y a aucune nécessité d'échapper à un mouvement de chute⁸⁴⁶ ; si l'on se situe alors à l'échelle, non pas de l'univers, mais de notre monde, où la chute devient une réalité, celle-ci n'est pas pensée comme mouvement dans l'abstrait, mais elle est la chute d'un corps, d'un agrégat. La chute, si chute il y a, n'est pas antérieure au corps, ce qui laisserait ouverte la question des

représentations idéologiques qu'il détermine, pour expliquer la différence entre la prolepse du divin et les hypolepsés de dieux à l'image de nos vices et vertus. En ce sens, il considère, comme Marx, que la vie, et plus précisément la vie sociale, détermine la conscience, et, comme Marx et à la différence de Feuerbach, il pense qu'il n'est pas tant question de réformer les consciences que de transformer la vie.

⁸⁴⁶ Au contraire de ce qu'affirme Lucrèce : dans le Livre I, v. 984-997, il décrit une chute permanente des corps dans un univers sans fond ; au Livre II, v. 216-293, il expose la théorie du *clinamen* ; puis, v. 1047-1066, il présente l'univers comme infini des deux côtés, vers le haut et vers le bas (*et latere ex utroque <supra> subterque per omne / nulla est finis*).

conditions de constitution de ce corps, mais elle est déterminée comme chute de ce corps. Mais si la notion de prolepse n'est plus comprise, si, dans les doxographies comme celle de Diogène Laërce, celle-ci devient un des critères de vérité, contre l'affirmation d'Épicure, alors il n'est plus possible de distinguer la notion générale, liée à l'appréhension vitale du tout par le vivant que nous sommes, de l'appréhension concrète des réalités particulières, et la connaissance devient une mécanique sensible posant plus de problèmes qu'elle ne prétend en résoudre. Le plus grave de ces problèmes est peut-être que précisément, en introduisant la déclinaison pour échapper à la nécessité, on réintroduit cette nécessité sous la forme du mécanisme sensible comme mode d'accès à la vérité, à l'intérieur duquel on a indûment inséré la prolepse qui nous dispensait pourtant de recourir à la déclinaison. F. Adorno propose une explication de l'introduction du *clinamen* chez Lucrece, Cicéron et Diogène d'Oenoanda, par la polémique suscitée par les stoïciens : « *Certo, l'insistenza di Lucrezio (anche di Cicerone) e poi di Diogene di Enoanda sul termine "fato" (fatum = εἰμαρμένῃ), fa sospettare una interpretazione del testo epicureo dovuta alla polemica nei confronti del "fato" stoico, che, tuttavia, ripetiamo, era posizione già implicita nell'antiteleologismo di Epicuro*⁸⁴⁷. » Le critique pense que cette introduction doit être comprise comme l'« image physique d'une condition logique » (p. 184). Il ne rejette pas explicitement la thèse du *clinamen*, mais tout ce qu'il a affirmé précédemment donne à penser qu'il considère qu'elle n'est pas nécessaire pour comprendre Épicure : en situant le philosophe au-delà des thèses platonicienne et aristotélicienne, comme nous l'avons vu dans la première partie, il analyse l'atome et le vide comme l'essence à laquelle se ramène l'existence sensible des corps étendus dans un lieu. Cette distinction entre essence et existence est ce que nous rassemblons pour notre part dans la prolepse, comme ce qui est contenu dans les « sons », alors qu'Adorno considère qu'il suffit de donner à ce qui est placé sous les sons un contenu sensible.

Dans le cas bien connu de Lucrece, on peut préciser davantage les choses : outre la prolepse de la nature indestructible et bienheureuse, c'est la notion générale de prolepse elle-même qui semble chez lui réduite à sa plus simple expression. En effet, celle que nous considérons comme la prolepse fondamentale, la certitude que « le tout est », répondant à notre besoin dense d'une appréhension rassemblée, et découlant du « rien ne naît de rien, rien ne retourne au néant », est totalement absente de l'exposé de Lucrece : celui-ci en reste à la théorie des semences qui fait que tout a une origine déterminée. En apparence, Lucrece se

⁸⁴⁷ F. Adorno, *La filosofia antica*, op. cit., t. 2, p. 185.

conforme à l'affirmation de la *Lettre à Hérodote* selon laquelle, si tout naissait de tout, il n'y aurait « nul besoin supplémentaire de semence » (§ 38). Sensible à la dimension biologique de l'argument, Lucrèce fonde là sa théorie de la Nature, divinisée poétiquement sous les traits de Vénus, et c'est le point de départ d'un exposé qui se veut scientifique. Si le poète accorde tant d'importance à Vénus, c'est qu'elle n'est pas une simple métaphore de la puissance reproductrice de la Nature : il en fait le sujet réel de toute finalité. La notion est étroitement liée à celle du plaisir comme fin de tout animal, et non pas comme fin posée par le vivant indestructible et bienheureux. Selon cette approche, le plaisir est en nous la finalité qui nous guide et que nous n'avons qu'à reconnaître en nous : nous ne sommes pas vraiment les sujets de nos fins. Ce naturalisme nous situe bien près de celui des stoïciens. Or Épicure, de son côté, ne développe pas la question des « semences » au début de la *Lettre* (§ 38) et passe directement à l'affirmation « le tout est », s'intéressant ainsi à l'indestructibilité du tout, point de départ du cheminement de la prolepse tel que nous l'avons suivi au fil de la *Lettre à Hérodote*⁸⁴⁸. Épicure ne prend pas le plaisir comme point de départ de sa démonstration, car il ne prétend pas faire un exposé scientifique, mais veut poser les bases pratiques, à partir de notre besoin vivant, de toute certitude sur notre rapport au monde. Le plaisir ne sera découvert que rétrospectivement comme principe et fin, non pas de tout animal, mais de l'homme dans sa capacité à réaliser le divin. L'expérience du plaisir du vivant, de tout vivant, ne peut être faite que par l'homme qui s'est doté, en même temps que d'une âme, de la conscience de ses fins, qu'il assume. L'animal ne vit le plaisir que comme instinct. Si, pour les stoïciens, c'est le *logos* assimilé à Dieu qui conduit chaque nature particulière à réaliser les fins générales de la nature, on est tenté de croire que, pour Lucrèce, la déesse Vénus, elle-même assimilée à la nature, joue le même rôle. Il semble raisonnable de penser qu'il faut y voir un exemple de la façon dont la polémique stoïcienne a infléchi le discours des épicuriens, même quand un Lucrèce affecte d'ignorer le débat d'idées au nom d'une fidélité sans faille à Épicure⁸⁴⁹.

⁸⁴⁸ Quand il revient, au terme de sa *periodeia*, au paragraphe 74, sur les « semences », c'est en reprenant, sur le plan concret de la formation des êtres vivants au sein des mondes, l'idée que chaque être vivant est déterminé par le monde qui l'entoure, sans aborder la dimension génétique de ce lien, ce qui le conduirait à poser une finalité de la nature par-delà l'individu, mais aussi par-delà les mondes eux-mêmes.

⁸⁴⁹ N. De Witt expose clairement ce problème : notant que cette question de l'instinct était partagée avec les stoïciens, il ajoute : « *As for Nature herself, she speaks through the newly born "undefiled and uncontaminated." Her word is "true philosophy," the vera ratio so often invoked by Lucretius. Out of this teaching arises a perplexing question. Was Epicurus, in making of Nature a judge, and incidentally a teacher, involuntarily ascribing to her a certain purposiveness and by so doing admitting himself as a believer in teleology ? On the face of it this would be going contrary to his fundamental teachings* » Reportant sur Épicure une ambiguïté qui est davantage l'affaire de Lucrèce, il se demande : « *How could he, then, with consistency arrive at the conclusion that in the case of human beings there was a telos, which he identified as pleasure ?* » La réponse qu'il propose est le recours au *clinamen*, qui permet de concilier l'émergence d'une volonté humaine au sein d'une nature non providentielle (*Epicurus and his Philosophy, op. cit.* p. 221-222).

Dans son scientisme, Lucrèce relègue donc la prolepse à une place secondaire : il faut attendre le Livre V, vers 182, puis vers 1047-1048, pour voir apparaître la *notities*, un mot qui à lui seul résume bien à quel point la prolepse est perdue de vue, quand Cicéron lui-même propose *praenotio*, comme synonyme plus précis que *notitia*, pour traduire *πρόληψις*⁸⁵⁰. Au vers 182, le poète emploie le mot pour en rejeter l'idée même, quand il affirme que les dieux n'ont pas pu créer les hommes, puisqu'ils ne pouvaient pas en avoir la préconception. Aux vers 1047-1048, évoquant l'origine du langage dans l'histoire humaine, il dit que c'est par l'échange de paroles que la « notion d'utilité s'est greffée » (*insita notities est utilitatis*) ; plus haut (v. 1028-1029), il a affirmé que « c'est la nature qui poussa les hommes à émettre les divers sons du langage » (*At varios linguae sonitus natura subegit / mittere*), et que « c'est le besoin qui fit naître les noms des choses » (*utilitas expressit nomina rerum*), plaçant ainsi à la fin de son œuvre un exposé de la prolepse, certes assez fidèle dans sa formulation à celui que le fondateur du Jardin a placé au début de sa *Lettre*, mais privé, par une telle place, de sa dimension gnoséologique pratique (par le « besoin ») comme moyen d'accéder à la certitude de notre rapport au monde⁸⁵¹. Après avoir évoqué la saisie de « ce qui est placé sous les sons » aux paragraphes 37-38 de la *Lettre*, Épicure l'a bien, effectivement, développée une seconde fois aux paragraphes 75 et 76 comme théorie de l'origine des langues, mais c'était à la fin du déploiement de la prolepse, au moment de son passage au mode étiologique. Méconnaissant le mode pathologique initial, Lucrèce entre d'emblée dans l'univers des causes en un exposé qui, paradoxalement, se voulant « scientifique », accorde une place essentielle à une Nature divinisée, maîtresse absolue de nos fins⁸⁵². David Sedley note, parmi les différentes

⁸⁵⁰ Nous suivons volontiers D. Sedley qui oppose la recherche cicéronienne de la transposition en latin des mots grecs à la volonté lucrétienne de recourir à une pluralité de métaphores pour rendre la notion dans un vocabulaire strictement latin, puisqu'après tout l'épicurisme prétend à l'universalité (2004, p. 48-49), mais, au moins dans le cas de la *notities*, il nous paraît que c'est la notion même de prolepse qui n'est pas comprise. Qu'il faille situer la prolepse au premier plan, comme nous le pensons d'après le cheminement de la *Lettre à Hérodote*, ou entre sensations et affects, comme le signale Diogène Laërce (X, 31), sa place est clairement affirmée et confirmée par la doxographie dans la canonique de l'épicurisme, et non dans l'anthropologie lucrétienne.

⁸⁵¹ Norman De Witt (*Epicurus and his Philosophy, op. cit.* p. 150) note : « *Lucretius [...] makes no attempt to translate the word prolepsis either by periphrase or coinage. He might well have preceded Cicero in the use of praenotio and anticipatio, which, at least in the nominative case, would have fitted into hexameters. His notities translates only ennoia or ennoema. The two passages in which it is alleged to denote prolepsis exemplify an entirely different doctrine, that nonpurposive Nature is the sole creatrix. Human intelligence can only improve upon Nature's beginnings ; man could not invent language before Nature had furnished a model in involuntary cries. To this restriction even the gods were subject ; they could not have created a universe before Nature had furnished a model. It is unlikely that Lucretius even understood the workings of the Anticipations and Feelings as criteria.* »

⁸⁵² Jean Salem, suivant de près le cheminement du poète, n'évoque la prénotion qu'aux pages 192-195 de l'ouvrage qu'il lui consacre (*Lucrèce et l'éthique, op. cit.*) pour évoquer la façon dont, dans le Livre V, les premiers hommes ont fait des découvertes et des inventions sous la pression de la nature. C'est dire le peu de place que le poète lui réserve.

transformations que le poète fait subir au modèle grec, le fait que Lucrèce procède à un raccourci saisissant entre les plans atomique et biologique de la notion de semences, puisqu'il présente dès le début de son poème les atomes comme jouant le rôle de semences biologiques, comme *genitalia corpora, materies* (dérivé de *mater*) en tant qu'ils entrent comme composants au sein des composés⁸⁵³. Là où Épicure distinguait le plan proleptique abstrait des corps composants et des composés, le poète parle d'emblée d'une dimension sexuée de l'union des atomes. En fusionnant ainsi les étapes par ignorance du cheminement méthodologique de la prolepse, il fait plus que de suivre Empédocle comme modèle littéraire pour donner force à son exposé : il adopte comme lui l'ambition de révéler scientifiquement, au sens des physiciens présocratiques, la réalité du monde. C'est d'ailleurs sur ce point que David Sedley semble conclure *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 202 : « *Reflection on this Empedoclean model may help confirm the story I have already told. For Empedocles certainly did not work towards his four elements and two motive forces by argument. He unveiled them at the outset, as divine players in the cosmic drama which he then proceeded to unfold. When Lucretius, departing from Epicurus' methodology, places his own primary elements on centre stage from the start, and when in his very first set of arguments he exploits to the full the imagery which represents them as live procreative powers, it is the Empedoclean model that we should see as holding sway.* » À travers le rôle de modèle littéraire que joue Empédocle, c'est bien un contenu de pensée qui est en jeu. En épilogue, le critique anglais ajoute, p. 203-204 : « *What I hope to have brought into clearer focus is the grand conception by which Lucretius, while remaining loyal to his revered Greek masters (and I mean Empedocles no less than Epicurus), was able to transform their benefactions into something truly new.* » Ce contenu « véritablement nouveau », plaçant Empédocle sur le même plan qu'Épicure, nous semble difficilement compatible avec le respect de la pensée du philosophe du Jardin. L'hommage appuyé du poète à Empédocle, le théoricien des forces cosmiques naturelles de l'Amour et de la Haine, n'est donc pas étranger à cette volonté de donner une explication définitive et exhaustive du monde⁸⁵⁴. Jean Salem, suivant Giussani, conteste « la supposition de Munro selon laquelle notre poète, s'inspirant du vieil Empédocle, aurait représenté Vénus et Mars comme le principe créateur et le principe destructeur du monde » ; mais il ajoute : « il n'en reste pas moins que la Vénus de Lucrèce semble bien revêtir entre autres fonctions celle d'un principe d'organisation et d'harmonie du monde – social,

⁸⁵³ D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, op. cit., « Seeds » : p. 193-198.

⁸⁵⁴ Livre I, v. 726-732.

biologique ou inorganique »⁸⁵⁵. Lucrèce connaît trop les raisons pour lesquelles la physique épicurienne ne peut s'accommoder du mélange des éléments dans la théorie d'Empédocle, sans pour autant pouvoir rompre les liens avec ses conceptions génétiques.

D'autre part, on ne peut pas non plus prétendre que Lucrèce soit fidèle à la volonté d'Épicure quand il fait de lui un véritable Sauveur au sens où il nous guérirait d'une ignorance à l'origine de représentations fausses. Ce n'est pas en soi la connaissance « scientifique » qui nous guérit, mais la vie selon l'amitié, source d'une certitude bien solide, celle de ne pas être en désaccord avec le monde qui nous entoure, certitude qui nous débarrasse des fausses conjectures, les hypolepses. Et le terme de guérison est lui-même contestable ; nous avons vu dans l'étude du Livre XXV que le trouble est constitutif du vivant. Quand les *Maximes* XI à XIII font état de nos craintes concernant la mort, les limites de la souffrance et des désirs (*M.* XI), « les questions les plus capitales » (*M.* XII) et ce qui concerne « les choses d'en haut » et « ce qui est sous terre », évoquant ainsi respectivement les sujets des *Lettres*, à *Ménécée*, puis à *Hérodote*, et enfin à *Pythoclès*, elles proposent comme solution, non une quelconque science libératrice, mais le recours soit à la φυσιολογία, dans les deux premiers cas, soit au moyen de dissiper le doute sur les *meteôra*, moyen que nous savons être la méthode des explications multiples. Et la φυσιολογία est clairement définie comme la « connaissance véritable de la nature du Tout en son entier » (ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις : *M.* XII), ce tout indestructible que nous fait appréhender le développement de la prolepse en une *periodeia*, et dont la compréhension est liée à la maîtrise de notre propre vie, de son rapport pratique à notre monde, de l'indestructibilité de notre *telos*.

Quand nous contestons le scientisme lucrétien, nous ne prétendons pas que la connaissance ne soit pas émancipatrice, ni que la science ne soit pas un facteur de progrès. Mais la connaissance pratique mise en évidence par Épicure ne se prétend pas une science ; la prolepse de « ce qui est » n'est pas la connaissance – vérifiable – de « ce qui est vrai », et ce

⁸⁵⁵ J. Salem, *Lucrèce et l'éthique*, *op. cit.* p. 32. P. Grimal ne retient pas ce type d'analyse, et se tourne plutôt vers des sources démocritéennes : « Il est certain que le temps de Lucrèce est celui de la poésie cosmogonique, et que la poésie est étrangère à la première école épicurienne ; il est certain aussi qu'en adoptant la physique de Démocrite, Épicure avait introduit dans son système, à son insu, des virtualités épiques que, peut-être, il appartenait à Lucrèce de découvrir – l'infidélité du disciple génial se révélant fidélité profonde. » Le commentateur pense alors mettre en évidence des « germes de vitalisme » présents chez Épicure, et que ce dernier aurait lui-même empruntés à « son propre maître, Aristote. » (« L'épicurisme romain », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, *op. cit.* p. 160). Grimal, qui par ailleurs voit dans Sénèque beaucoup d'emprunts à Épicure et les attribue au fait que, chez lui, « l'épicurisme achève de donner le meilleur de lui-même à la pensée romaine ; il devient une véritable « propédeutique » de l'ascèse morale » (p. 167), projette sur les écoles grecques, par anticipation, un syncrétisme philosophique romain dont il exagère peut-être les traits.

qui compte pour le philosophe du Jardin, c'est la certitude que, même si l'on n'a pas forcément la connaissance vraie de ce qui existe, on a du moins, contre les sceptiques, la certitude de son existence et de la possibilité de le connaître, ce qui laisse le champ ouvert aux possibilités multiples de la *Lettre à Pythoclès* mais aussi aux explications uniques, dans l'approche du particulier, qui peuvent aboutir à une science. Or précisément, concernant ce qui « relève de nous », comme l'a montré le Livre XXV, cette possibilité est grande : à nous de savoir l'utiliser.

En dernière analyse, si le projet d'Épicure n'a pas pu voir le jour, s'il a été aussitôt combattu de l'extérieur et dénaturé dans l'école elle-même, c'est que les conditions historiques n'étaient pas réunies pour sa réalisation. La société des amis fondée sur l'intérêt à ne pas se nuire mutuellement implique une communauté d'intérêts dans une société sans classes. Or, la formation de la société hellénistique a tendu à émanciper la grande propriété foncière du cadre étroit de la cité, qui préservait tant bien que mal, au prix de crises périodiques, l'équilibre entre petits et grands propriétaires. En 336, Philippe promulguait un décret interdisant l'émancipation massive d'esclaves, favorisant ainsi les seuls grands propriétaires capables d'entretenir une main d'œuvre nombreuse, et ruinant les petits propriétaires terriens. Loin d'être une période de régression que l'on a parfois voulu y voir, la société hellénistique, puis l'Empire romain, ont ainsi développé les richesses, par l'extension du travail servile et les techniques permettant d'augmenter la productivité du travail humain, tout en jetant les bases d'un État au service des classes dominantes⁸⁵⁶. Épicure ne pouvait pas concevoir cette société sans esclaves, où tous les travaux sont mis en commun, que Diogène d'Oenoanda appelait de ses vœux, et qui, dans les conditions de l'Antiquité, ne pouvait être qu'une utopie. Le fondateur du Jardin a, certes, émancipé par testament certains de ses esclaves, mais il suivait en cela une pratique courante dans l'Antiquité. Il n'aurait certainement pas conçu ce que son lointain disciple préconisait cinq siècles plus tard. La « tâche historique » qui lui semblait sans doute plus immédiate, concrète, palpable, plus modeste mais plus réaliste

⁸⁵⁶ Josiah Ober montre comment, sans recours à un État Léviathan, la période hellénistique, à travers les pactes entre cités et les *koina* fédérales, a permis la prospérité et le développement des échanges. Toutefois, parmi les preuves qu'il en donne, les dépenses militaires accrues et les exemples d'évergétisme ne nous semblent pas les mieux appropriées pour illustrer sa thèse, pas plus que la vision qu'il présente d'une entente harmonieuse entre « Rois, cités démocratiques et élites » : l'abondance de stèles gravées dans le marbre enjoignant les citoyens à combattre les « tyrans » nous paraît surtout un instrument de propagande bien peu suivi d'effets, si ce n'est pour légitimer les règlements de comptes entre « protecteurs » royaux concurrents des cités (*The Rise and Fall of Classical Greece*, Princeton University Press, 2015, trad. française par Philippe Pignarre, *L'énigme grecque. Histoire d'un miracle économique et démocratique (VI^e-III^e siècle avant J.-C.)*, Paris, La Découverte, 2017, p. 419-436).

et essentielle, était d'assurer l'indépendance de son courant vis-à-vis des formes institutionnelles des cités et des royaumes, la représentation du vivant indestructible et bienheureux jouant le rôle de guide dans l'action au quotidien, dans le cadre d'une sorte de morale provisoire.

Nous avons introduit le premier chapitre de cette partie par la mise en rapport de la notion de pratique chez Épicure avec ce qui, d'un point de vue matérialiste, fonde à nos yeux la pratique : l'activité transformatrice de l'homme sur la nature par le travail, activité dans laquelle il se transforme lui-même et forme sa pensée, et nous avons souligné que la faiblesse d'Épicure était précisément de ne pas avoir pu fonder son intuition de la pratique sur une réelle activité transformatrice de la société humaine sur la nature. Nous pourrions conclure ce chapitre consacré – sinon à Lucrèce en lui-même, ce qui serait un survol inacceptable, mais à une hypothèse sur le rapport de Lucrèce à Épicure – en présentant un bilan diamétralement opposé : Lucrèce, dans le Livre V, s'est intéressé de près aux besoins et au travail humains, facteurs d'un progrès controversé. Ce faisant, d'ailleurs, il n'innovait pas⁸⁵⁷. Mais l'absence de perspective rendant concevable l'aspiration à la société des amis, la réduction de l'amitié à la simple protection des faibles – à l'aube de l'humanité –, et au rapport privilégié avec Memmius – pour ce qui est du présent –, lui a fait perdre de vue le fait que l'activité transformatrice, étant collective (ce qu'il perçoit bien), n'est facteur solide et irréversible de progrès qu'en tendant à abolir les différenciations sociales qui sapent les bases de la société des amis. Dès lors, Lucrèce ne conçoit plus cette activité transformatrice comme ayant une portée pratique : il en fait dogmatiquement l'affaire de l'esprit humain, dans son activité scientifique. Et cette science elle-même ne suppose pas un développement des facultés du cerveau transformé par le travail humain : elle consiste essentiellement à imiter la nature et à la prolonger.

Jean Salem expose longuement cette imitation d'une nature « première créatrice de toutes choses » (V 1362 : *ipsa fuit rerum primum natura creatrix*), sous forme de « découverte accidentelle », d'« exemples », comme ceux de l'ensemencement et de la greffe (V 1361), quitte parfois à ce que la technique vienne prendre la relève d'une nature défaillante. C'est d'ailleurs à ce type de découverte que le poète réserve, en la mutilant de sa vraie portée, la notion de *notities* (prolepse), car « la technique humaine prouve avec une parfaite constance

⁸⁵⁷ Ce que les commentateurs soulignent fréquemment, par exemple J. Salem, dans son chapitre « l'anthropologie lucrétienne » (*Lucrèce et l'éthique, op. cit.* p. 192, sq.)

qu'on ne peut jamais avoir de notion que de ce qui existe »⁸⁵⁸. L'exemple de la découverte du feu illustre bien cette conception de l'imitation (V 1091-1106) :

« C'est la foudre qui fit descendre sur la terre, à l'usage des mortels la première flamme ; c'est là l'origine de ce feu partout répandu. C'est ainsi que nous voyons bien des corps s'embraser sous la greffe de la flamme céleste, dès qu'un coup de foudre leur a donné sa chaleur. Cependant, il arrive aussi que les branches d'un arbre épais, balancées par l'effort des vents, s'échauffent en se couchant sur les branches d'un autre arbre ; la violence du frottement en fait jaillir les éléments ignés, et parfois on voit briller l'éclat d'une flamme ardente, parmi l'entrechoquement mutuel des branches et des troncs. Aussi l'une et l'autre de ces causes peuvent-elles avoir donné le feu aux mortels. Quant à cuire les aliments, à les amollir à la chaleur de la flamme, ils l'apprirent du soleil, en voyant maint produit de la terre s'adoucir sous le choc de ses rayons, et s'attendrit à sa chaleur à travers les campagnes. »

Passons sur l'espèce de providence qui fait que la foudre révèle aux mortels l'usage du feu. Certes, il a bien fallu que les hommes passent par une phase d'observation des phénomènes pour pouvoir les exploiter : « nous voyons bien », « et parfois on voit », « en voyant », et nous ne ferons pas grief à Lucrèce de ne pas être allé au-delà de cette approche. Mais cela n'interdit pas d'en souligner les limites. Car après tout, les autres espèces animales ont aussi eu l'occasion de voir – de constater ? de remarquer ? d'observer ? – ces phénomènes sans avoir jamais conçu le désir de se les approprier. Ce que F. Engels souligne dans ses considérations sur l'histoire de la pensée humaine, c'est que s'il n'y avait pas eu la médiation du travail sur la nature, l'homme n'aurait pas dépassé le stade de la perception sensible – et d'ailleurs n'aurait pas eu conscience de sa perception. Ne pas prendre en compte cette dimension, c'est d'une part concevoir un développement autonome de l'esprit, et d'autre part donner à la nature sur l'homme un pouvoir qu'elle n'a pas. Lucrèce peut alors dire : « Aussi l'une et l'autre de ces causes peuvent-elles avoir donné le feu aux mortels » (*Quorum utrumque dedisse potest mortalibus ignem*) et ajouter que ceux-ci « apprirent du soleil (*sol docuit*) » la cuisson des aliments : la nature enseigne (et non pas, comme le dit Épicure, « s'enseigne ») et l'homme apprend. On peut aussi noter que le poète désigne les hommes comme « mortels », soulignant ainsi, *a contrario*, la divinité de la nature. On comprend alors qu'il puisse faire aller de pair le sentiment poétique de la toute-puissance de Vénus et l'activité scientifique et technique, comprise comme simple imitation passive, et puisse concilier, comme le montre D. Sedley, Empédocle et Épicure – conciliation qui à nos yeux ne peut se faire qu'au détriment d'Épicure.

⁸⁵⁸ J. Salem, *ibid.*, p. 194-195. Le thème de la nature défaillante est exposé p. 201, et s'appuie sur la communication de Margherita Isnardi-Parente, « *Physis et téchne* dans quelques textes épicuriens », *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé*, op. cit. p. 263-271.

3.5. Le dévoiement vers la religiosité, de l'épicurisme aux *Épîtres* de saint Paul

Nous avons longuement évoqué la félicitation mutuelle par l'amitié, qui fait de nous des dieux indépendamment des limites de la condition humaine. Mais nous avons aussi vu comment a été en quelque sorte perdue la bataille de l'amitié comme lien politique, comment le stoïcisme a substitué à une *philia* horizontale le rôle de guide joué verticalement par le sage gouvernant les « insensés », loin du *sumphilosophein*. Finalement, le culte demandé par le fondateur du Jardin en l'honneur de l'amitié qui l'unit à Métrodore, comme cellule de base de toute intersubjectivité à l'échelle la plus large, n'a pas été compris, et la tendance à la divinisation pure et simple d'Épicure l'a emporté chez Lucrèce, donnant d'Épicure, en définitive et malgré l'intention du poète, l'image d'un dieu fait homme par ses qualités de Sauveur, prolongeant une tradition sotériologique à laquelle les souverains hellénistiques s'étaient déjà employés à donner corps. On a souvent tendu, dès lors, à présenter l'épicurisme dès la fondation du Jardin comme un culte, une foi et une religion.

C'est ce que fait plus particulièrement Renée Piétte, qui évoque les nombreux portraits d'Épicure, Métrodore, Hermarque et Polyène, souligne qu'« on connaît 21 bustes de l'obscur Hermarque, le successeur immédiat d'Épicure, contre 18 seulement d'Aristote », que « la secte avait fait ériger en public à Athènes entre 280 et 250 av. J.-C. » - c'est-à-dire peu après la mort d'Épicure, ou peut-être même avant – « une statue assise (trônante) » du philosophe, et rappelle l'existence d'un Hermès *bifrons* au Musée du Capitole, représentant Épicure et Métrodore. Que les épicuriens aient eu tendance à diviniser le fondateur du Jardin, c'est une évidence, et nous pensons l'avoir assez souligné. Mais cela résulte de leur part d'une incompréhension du caractère divin, non de l'individu, mais de l'amitié, et l'on prête abusivement à Épicure les dérives de son « école », ou de sa « secte ». R. Piétte évoque ainsi l'« initiation épicurienne », l'« activité évangélique » d'Épicure, « l'ascèse » épicurienne, le désir du philosophe de se « conformer au modèle divin », caractérise la fête du 20 Gamélion en l'honneur de l'amitié entre Épicure et Métrodore en des termes choisis qui rappellent les cultes à mystère : « une nouvelle naissance, la naissance à l'amitié et à la perfection de la sagesse, comme après une initiation éleusinienne⁸⁵⁹ ». L'auteur considère alors qu'on ne peut apprécier « à sa juste valeur » ce faisceau d'indices « que si l'on identifie comme une

⁸⁵⁹ R. Piétte, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », *Revue de l'histoire des religions*, op. cit. p. 6, 7, 8, 9, 11. Nous avons déjà évoqué cette analyse au chapitre 4 de notre première partie ; nous la rappelons ici, en donnant des éléments nouveaux, mis en relation avec nos affirmations de la troisième partie de cette thèse.

religion » « le modèle individuel de sagesse voulu et constitué par Épicure », mettant explicitement en cause le philosophe en personne. Elle considère l'œuvre elle-même dans son ensemble comme une « psychagogie », faite de « ruminantion » et d'« examen de conscience », constituant un « dogmatisme de fer si décidé à s'implanter dans les âmes pour leur salut », dogmatisme qui passe par la fidélité absolue des épicuriens : « Ramassée dans le *tetrapharmakon* ou dans les trois lettres conservées par Diogène Laërce, déployée dans les 6 chants de Lucrèce ou détaillée dans les 37 livres de la *Physique* d'Épicure lui-même, la doctrine ne variait pas ». ⁸⁶⁰ Pourtant, les hésitations et corrections du Livre XXVIII, la tolérance dont à dû faire preuve le philosophe dans ses désaccords avec Métrodore, le refus d'élaborer un dogme fermé et dogmatiquement transmis au profit du *sumphilosophiein*, l'affirmation de la liberté humaine telle qu'elle ressort du Livre XXV, et enfin la notion même de pratique telle que nous avons pensé la découvrir, sont autant de preuves à nos yeux que le Jardin n'était pas conçu par son fondateur comme une religion. Et si Lucrèce, qui se considère sincèrement fidèle à la pensée d'Épicure, s'est à ce point éloigné de lui, selon notre analyse, ce serait tout au plus la preuve qu'il a lui-même, contre son « modèle », tendu à cultiver un esprit religieux. Au cœur de la démonstration de R. Piettre, on retrouve la relation au divin. Nous rappelons brièvement notre critique de cette analyse, formulée à la fin de notre première partie : L'auteur interprète la *Sentence vaticane* 52, sur l'amitié qui « mène sa ronde autour du monde », comme formant une « chaîne » : « des dieux aux sages, une chaîne de l'amitié se forme, une ronde d'amis qui se maintiennent les uns les autres dans leur béatitude par la réciprocité des services amicaux, une réciprocité dont la pérennité est garantie par l'élan en quelque sorte extatique de l'amitié »⁸⁶¹. Cette analyse combine deux mouvements que nous jugeons contradictoires : la chaîne est censée avoir pour premier maillon l'*homoiôsis theôti*, l'assimilation du philosophe à dieu dans ses méditations et contemplations, puis se transformerait en une ronde entre amis. Cela impliquerait que le dieu lui-même entre dans la ronde. La perspective verticale, du dieu à l'homme devrait se combiner avec la perspective horizontale, entre amis. Nous avons voulu au contraire montrer qu'il n'y a pas d'*homoiôsis theôti*, qu'il n'y a pas de modèle divin, et que le divin se constitue dans la seule horizontalité terrestre de la chaîne, le divin (plutôt que le dieu) n'étant que la représentation de cette chaîne dans l'unité de sa pluralité. Une fois de plus, l'enjeu est la compréhension de l'épicurisme comme un mouvement pratique : le divin comme représentation ne se constitue que dans et

⁸⁶⁰ R. Koch-Piettre, *ibid.*, p. 13 et 16.

⁸⁶¹ R. Koch-Piettre, *ibid.*, p. 18.

par la chaîne humaine. Ce mouvement pratique perdu de vue, toutes les interprétations deviennent possibles. C'est ainsi que R. Piettre, qui, à la suite de De Witt, note justement qu'Épicure ne parle pas de l'immortalité des dieux, mais de leur incorruptibilité et en déduit que cela facilite l'assimilation de l'homme au dieu, en conclut à tort à l'incompatibilité entre l'autarcie divine, faite d'ataraxie, à laquelle cette incorruptibilité nous donne accès, et l'extase mutuelle par laquelle Épicure et Colotès se saluent, Colotès s'agenouillant devant Épicure comme devant un dieu. Pour expliquer cette supposée contradiction, l'auteur introduit un considérant théologique, l'idée que notre rapport au divin ne peut pas être une simple ressemblance, car « le dieu se transforme, *ameibei*, écrivait Philodème, sans jamais cesser de se rattacher à son origine par le mécanisme de la similitude. Son autarcie extatique ne cesse de s'aliéner dans le semblable, et à chaque instant se parachève dans le même ». Le rapport au dieu ne peut être alors qu'un rapport d'altérité, une « contemplation désirante », un « saut hors de soi » qui suppose également une « transsubstantiation » assimilant Épicure à Asklépios, dont il prend les traits : « les dieux font entrer le Jardin dans leur propre autarcie, grâce au mystère de l'amitié qui lia, peut-être, Épicure à Asklépios, mais aussi à Métrodore et au petit nombre de ses amis qui accédèrent à sa divinité⁸⁶². » Pour parvenir à cette démonstration, l'auteur propose une curieuse interprétation de l'extrait de Philodème. Celui-ci écrit, dans la traduction proposée par l'article, « Néanmoins, un tel dieu se transforme selon la manière qui a été dite, puisque, formé d'éléments mêmes, il les échange sans cesse pour d'autres, se rattachant ainsi à ses principes durant toute la succession des temps⁸⁶³ ». Or Philodème se contente d'exposer cette physique des dieux dont nous avons voulu montrer, non seulement qu'on n'en trouve nulle trace chez Épicure, mais aussi qu'elle n'apparaît absolument pas nécessaire et dont l'apparition chez les épigones traduit l'incompréhension de la portée pratique de la prolepse du divin dans l'accomplissement d'une vie selon l'amitié. Il n'enchaîne pas le dieu à l'homme par la circulation des simulacres. Si l'on suit R. Koch-Piettre, on en revient au contraire à ce premier maillon de la chaîne, à ce dieu qui, même indestructible plutôt qu'immortel, n'en constitue pas moins ce point de départ de la chaîne. Le cercle d'une ronde, celle des hommes, n'a pourtant pas de point de départ céleste.

Plus récemment, l'auteur a précisé son analyse en y introduisant des développements nouveaux.⁸⁶⁴ Elle considère que la prolepse du divin, « vivant incorruptible et bienheureux »

⁸⁶² R. Koch-Piettre, *ibid.* p. 29.

⁸⁶³ R. Koch-Piettre, *ibid.* La citation est tirée du traité *Des dieux* II, col. 10, 36-38 et 11, 1-2.

⁸⁶⁴ R. Koch-Piettre, *Épicure. La voix de la nature, op. cit.*

est issue de notre vie culturelle (Homère, les cultes et les images divines omniprésentes dans la vie sociale) et qu'elle prend un caractère paradoxal, puisqu'elle suppose un être à la fois inaltérable et pourtant capable de sentir – or le sentiment, *pathos*, est une altération. Elle résout le problème par le raisonnement suivant : s'il existe de l'incorrupible en dehors des atomes et du vide, et si cet incorruptible doit, de sa stabilité, retirer de la béatitude, il ne peut être qu'un composé vivant, ce qui conduit à une physique des dieux⁸⁶⁵, d'où découlent aussi bien le renouvellement du corps du dieu que l'émanation des simulacres que nous en recevons. Contestant cette analyse, nous renvoyons à notre propre démonstration (I, 4 « de l'indestructibilité à l'amitié ») que nous résumons brièvement ici : il y a un lien logique entre félicité du dieu et félicité de l'homme comme il y en a un entre l'absence de trouble dans le monde et dans notre esprit : « la félicité dans la connaissance de ce qui concerne les phénomènes célestes consiste en cela [=la considération exacte de la cause des questions les plus capitales] et dans le fait de connaître quelles sont les natures qui peuvent être observées pour ces phénomènes-là et pour tous ceux qui leur sont apparentés⁸⁶⁶. » Dès lors, la prolepse ne consiste pas à nous représenter les dieux indépendamment de notre propre recherche pratique de la félicité ; elle ne débouche pas sur notre imitation d'un modèle divin.

Dans un second temps de la démonstration, il s'agit pour R. Koch-Piettre d'établir le lien qui unit l'homme au dieu. Dans ce but, elle propose une traduction de la dernière phrase consacrée au dieu dans le paragraphe 124 de la *Lettre à Ménécée* très différente des versions habituelles, elles-mêmes divergentes ; en désaccord avec la sienne, nous reproduisons ici les trois dernières phrases du passage, suivies de la traduction de Daniel Delattre dans *Les Épicuriens* ; pour la dernière phrase, nous ajoutons en caractères gras la traduction de R. Koch Piettre :

« Οὐ γὰρ προλήψεις, ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι [αἴτιαι τοῖς κακοῖς] ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφελείαι. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες. »

« Car les déclarations de la multitude à propos des dieux, ce ne sont pas des préconceptions, mais des suppositions fausses, desquelles il ressort que les plus grands malheurs échoient aux méchants du fait de dieux, en même temps

⁸⁶⁵ R. Koch-Piettre, *ibid.*, p. 103-104.

⁸⁶⁶ *Hérodote*, 78. Nous nous inspirons de la traduction de D. Delattre, à la réserve près que selon nous ἐνταῦθα n'annonce pas ce qui suit mais renvoie à ce qui précède. La félicité se fonde sur la distinction entre le domaine de la *phusiologia*, avec son explication unique, et celui des *meteôra*, où s'impose l'explication multiple.

que les plus grands avantages. En effet, comme elle s'en tient en toutes circonstances à ses propres vertus, la multitude accueille les êtres qui lui ressemblent, et considère tout ce qui n'est pas tel comme étranger. »

« Car, en faisant leurs, sans cesse, les vertus particulières, ils [= les hommes qui tirent un réel profit du culte et de la juste représentation des dieux, mais aussi les dieux eux-mêmes] accueillent les semblables, tenant pour étranger tout ce qui n'est pas tel. »

Sans reprendre le détail des critiques qu'elle adresse à quatre autres traductions⁸⁶⁷, l'opposition essentielle qu'elle formule concerne celles qui donnent comme sujet à ἀποδέχονται, soit « la multitude » (traduction Delattre) soit « les hommes en général », ou « on » (traductions Long-Sedley et Morel 1999). Reprochant en outre à la traduction de D. Delattre de traduire οἰκειούμενοι par « s'en tenir à », elle souligne que la notion d'οἰκείως est déterminante dans le passage, avec des notions voisines comme « semblable » ou des antonymes comme « étranger ». Il est vrai que ces notions sont capitales, mais pas pour les mêmes raisons selon nous. Renée Koch-Piettre voit dans ce qui nous est « propre » tout ce qui relève d'une conception épurée, celle d'une « constitution saine » et d'un « esprit sensé, qui ne contrarient pas leur nature propre », qui « toujours choisissent ce qui leur convient et rejettent ce qui leur disconvient, et c'est justement de cette réception et assimilation du propre que naît le plaisir⁸⁶⁸. » Dans ce cas, le sujet de ἀποδέχονται est aussi bien les hommes sensés que les dieux, et ainsi s'établit, par la familiarité du « semblable », le premier maillon de la chaîne qui unit les uns aux autres, dont il a été question plus haut. Pourtant, il est difficile, quand on considère la totalité du passage que nous avons reproduit, de considérer que le sujet de ἀποδέχονται soit différent de celui des verbes précédents, à savoir « la multitude ». La régularité de la construction des trois phrases successives invite à le penser. Les liens qui unissent ces phrases, ἔνθεν au début de la seconde, γάρ au début de la troisième corroborent cette lecture. La notion d'οἰκείων, opposée à l'ἀνοίκειον ou à l'ἄλλότριον désigne bien ce qui est approprié, mais pas au sens « stoïcien » du mot, c'est-à-dire que cette appropriation n'est pas conforme à un *logos* divin, et que nous pouvons parfaitement nous tromper sur ce qui nous est approprié : c'est précisément le cas avec les *hupolèpseis pseudeis* de la foule. Nous en voyons la preuve dans le fait que le philosophe reproche à la foule de prendre tout ce qui n'est pas « tel », « semblable » pour ce qui est « étranger ». Dans la *Maxime capitale* XXXIX, pareillement, le philosophe note, dans un contexte peu différent et

⁸⁶⁷ R. Koch-Piettre, *La voix de la nature*, op. cit. p. 109-116.

⁸⁶⁸ R. Koch-Piettre, *ibid.*, p. 116.

avec un vocabulaire voisin, que « celui qui gouverne le mieux la méfiance qu’inspirent les événements extérieurs, c’est, on le sait, celui qui se fait des alliés (ὁμόφυλα) de ceux qu’il peut, sans se rendre étrangers (ἀλλόφυλα), du moins, ceux qu’il ne peut pas ». Dans ce rejet de la dichotomie, ce qui compte est essentiellement d’identifier l’approprié et de ne pas amalgamer (ἀνεπίμεικτος : MC XXXIX) le « non-semblable » avec l’« étranger ». En l’occurrence, les « vertus » dans lesquelles la foule se reconnaît, si estimables soient-elles, ne sont pas un critère satisfaisant pour fixer la prolepse du divin, car, dans leur conflit avec les vices qui leur sont opposés, elles induisent la représentation d’un dieu qui, dans sa relation aux hommes, aurait, au mieux, à châtier les vices et récompenser les vertus, au pire à partager les vices et vertus des hommes. Cela induirait d’une façon ou d’une autre une relation entre les hommes et lui, alors qu’il vit en autarcie.

Au rebours, préserver, comme le fait la première *Maxime*, une représentation du divin consistant dans l’absence de tort commis ou subi, sans préciser qui commettrait ou subirait ce tort envers lui, permet à la fois d’affirmer l’autarcie du dieu – qui n’est pas l’indifférence – et d’impliquer, virtuellement, l’altérité, comme nous l’avons dit plus haut, cette altérité qui divise l’image du divin en une pluralité de dieux et qui assure, à travers cette représentation, la même relation intersubjective entre les hommes à travers l’amitié ; au passage, répétons-le, il n’y a pas plus de tort concevable, selon la prolepse, entre les hommes qu’il n’en existe entre les dieux ou entre dieux et hommes. Rien ne justifie donc cette chaîne du semblable qui unit le sage au dieu, le disciple au sage : il vaut mieux voir dans l’intersubjectivité divine la projection de l’humaine.

L’auteur considère qu’Épicure a produit « un énoncé de foi » et a « en quelques courtes phrases... [mis] en place une authentique réforme religieuse » dans l’affirmation « car les dieux sont », pour la raison qu’il aurait, ce faisant, énoncé « leur essence et leur existence » dans une formule – liturgique ? – « d’une seule haleine. »⁸⁶⁹ Nous avons plus haut (I, 2) analysé cette formule, de même que « le tout est », comme un énoncé de base, le plus général, de la prolepse, qui ne préjuge pas de la question de savoir si les dieux « sont vrais ». Un énoncé aussi général ne semble pas pouvoir fonder une théologie. Sur le plan philosophique, il a par contre toute sa place.

⁸⁶⁹ R. Koch-Piettre, *ibid.*, p. 106.

Plus récemment encore, l'auteur a repris cette question de la langue à propos de la *Sentence vaticane* 29 dont elle propose une traduction qui ne fait pas l'unanimité :

« Παρρησία γὰρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολόγῳ χρησιμωδεῖν τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ βουλοίμην, κἂν μηδεὶς μέλλῃ συνήσειν, ἢ συγκατατιθέμενος ταῖς δόξαις καρποῦσθαι τὸν πυκνὸν παραπίπτοντα παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον. »

« Pour ma part, j'use de franc-parler à l'adresse de qui discours sur la nature, et j'aimerais mieux chanter mes oracles utiles à tous les hommes même si personne ne devait les comprendre, que de donner mon assentiment aux opinions et recueillir l'éloge que le grand nombre fait pleuvoir à verse⁸⁷⁰. »

Faisant de φυσιολόγῳ un complément de destination de Παρρησία χρώμενος, elle considère que le franc-parler avec les disciples dans la pratique de la physiologie (qu'elle définit par les dialogues dans l'école sur le thème de la *phusis*), n'est pas antagonique avec la formulation oraculaire adressée à « tous les hommes », car le philosophe est inspiré par la voix de la nature, ΦΩΝῆ qui se fait entendre sous une forme ou sous une autre, cri de la nature, énoncé de la « physiologie » ou formule oraculaire obscure. La physique d'Épicure serait en définitive « archaïque », proche de celle des Présocratiques, tandis que « c'est par ses traits religieux qu'il innove en entraînant ses adeptes vers une entière adhésion intellectuelle et morale fondée, en l'occurrence, sur l'étude de la nature, *phusiologia*, qui intègre une théologie. » Mais d'autres traductions font de φυσιολόγῳ un adjectif se rapportant à Παρρησία au sens de « la licence du physiologue » (Bollack, *La pensée du plaisir, op. cit.*) ou de « la franchise de celui qui pratique l'étude de la nature » (Delattre, *Les Épicuriens, op. cit.*), et tendent davantage vers un sens ironique, voire métaphorique, de χρησιμωδεῖν : « dire obscurément » (Bollack), « prononcer des oracles » (Delattre), plutôt que « chanter mes oracles », formule dont le caractère technique et la dimension personnelle ne laissent pas d'autre choix que de faire d'Épicure un théologien. Épicure n'emploie nulle part ailleurs les notions d'oracle ou de chant oraculaire. D'autre part, le choix de l'optatif dans le passage donne simplement à penser que le philosophe ne cherche pas à être perçu comme un devin, mais, à tout prendre, préférerait être perçu comme tel plutôt que de plaire à la foule en endossant ses préjugés. Quand, au paragraphe 134 de la *Lettre à Ménécée*, il dit qu'il vaudrait mieux suivre les mythes sur les dieux que d'obéir au destin des « physiciens », doit-on en conclure qu'il est prêt à se faire mythographe ?

⁸⁷⁰ R. Koch-Piettre, « φυσιολογία. Discourir sur la nature, ou la voix des choses mêmes selon Épicure », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/3 N° 103, pages 195 à 213.

Pierre Vesperini accentue cette présentation de l'épicurisme comme religion en l'analysant comme une religion mystérique dans une approche plus globale de la philosophie antique. L'auteur veut corriger une histoire de la philosophie héritée elle-même du christianisme : celui-ci, se prétendant *vera philosophia*, fait de la philosophie une recherche de la vérité, qui, laïcisée ensuite par des penseurs comme Hegel, a sévi jusqu'au XIX^{ème} siècle, et qui est en train, progressivement, de céder le terrain à une conception plus saine renouant, « dans une entière indépendance à l'égard des nécessités pratiques de la vie sociale »⁸⁷¹, avec l'aspect « ludique » de la philosophie antique, adepte du dialogue des philosophes, des *logoi philosophoi*. Pour lui, dans les philosophies antiques, la question des dieux n'est jamais isolée de la question des hommes, et les écoles philosophiques ont toujours également un caractère cultuel autour de la personne du sage fondateur. Mais avec Épicure, pense-t-il, un cap est franchi : de façon radicalement nouvelle dans la tradition antique, « le Jardin se distinguait [...] du modèle platonicien non seulement par la vénération du dieu Épicure, mais aussi par l'accès de ses disciples à la condition de bienheureux, d'égaux aux dieux. Ces deux éléments nous ont conduits à voir dans l'épicurisme une institution à la frontière de l'école philosophique et du thiasse mystérique, où Épicure occuperait la place à la fois de l'initiateur charismatique et du dieu honoré⁸⁷². » Il énumère un certain nombre de citations censées corroborer ce diagnostic.

Sans pouvoir les reprendre dans le détail, nous n'examinerons ici que celles qui portent les condamnations les plus graves, en revenant d'abord sur la proscynèse de Colotès, déjà évoquée ici à deux reprises. Les choses sont pourtant simples et transparaisent même à travers la hargne avec laquelle Plutarque raconte l'anecdote⁸⁷³ : quand Colotès, fasciné par les propos d'Épicure sur la nature, se prosterne devant lui, le philosophe lui fait d'abord remarquer que cette attitude « ne relève pas de la science de la nature » (ἐπιθύμημα ἀφυσιλόγητον), et lui reproche de se comporter comme s'il vénérât ses paroles, ce qui montre très exactement qu'il récuse l'idée qu'il serait un dieu, ou pénétré par l'esprit d'un dieu, et aurait la révélation de la nature. Ensuite, il se prosterne à son tour devant Colotès en déclarant : « tu as obtenu (ἐποίησ) qu'en retour nous aussi nous consacrons et vénérons ta personne » : en vénérant la personne de Colotès, il ne vénère pas de vaines paroles, mais le statut de l'amitié qui l'unit à Colotès. Cette vénération ne peut se faire que dans la réciprocité, et Épicure souligne ainsi,

⁸⁷¹ P. Vesperini, *La philosophie antique. Essai d'histoire*, Paris, Fayard, 2019, p.305.

⁸⁷² P. Vesperini., *ibid.*, p. 189.

⁸⁷³ Plutarque, *Contre Colotès*, 1117b.

non sans une certaine ironie, que Colotès a mécaniquement provoqué (« tu as obtenu » ...), en quelque sorte, le retour de la félicitation ; enfin, quand Plutarque ajoute malignement que Colotès n'a pas pour autant été admis comme « *sophos* », mais simplement comme « indestructible pour moi » (οὐ γὰρ ἀνηγορεύθη σοφός, ἀλλὰ μόνον ἄφθαρτός μοι) et invité à aller son chemin (περιπάτει) tout en « ayant à l'esprit que nous sommes incorruptibles » (ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ), il ne voit pas que le philosophe indique par là que l'indestructibilité par l'amitié est une prolepse constitutive de l'humanité civilisée, et que par conséquent ce qui compte, c'est d'agir consciemment et en conformité avec cette prolepse, ce qui fait de nous à proprement parler des sages. Le divin n'est que dans la dualité de la relation amicale, et ne caractérise pas le seul Épicure, comme lui-même le démontre.

Plutarque reproche un peu plus loin à Épicure d'avoir demandé à Idoménée : « Envoie-nous donc des prémices pour le soin du corps sacré, en ton nom et en celui de tes enfants. Voilà comme il me vient de parler.⁸⁷⁴ » Les prémices (ἀπαρχαί) sont une allusion aux premiers épis de blé déposés à Éleusis en l'honneur de Déméter. P. Vesperini estime que le philosophe « se compare aux divinités d'Éleusis » et justifie son parallèle par le fait qu'en échange Déméter faisait un « don » aux mystes et que, semblablement, « des Épicuriens ont reçu à Éleusis des honneurs exceptionnels, dont on ne trouve l'équivalent pour aucune autre école philosophique ». Il faudrait en déduire que, non seulement Épicure, mais tous ses sectateurs ayant reçu des honneurs auraient été pris pour des dieux. Mais un peu plus loin (p. 193), à propos de liens entre le sanctuaire et l'épicurisme, reprenant les travaux de R. Koch-Pietre, il cite des noms d'épicuriens ayant consacré aux déesses des portraits d'autres épicuriens. Il se trouve que ceux dont les portraits sont consacrés sont chargés du culte des déesses, et que c'est en tant que tels qu'ils sont honorés : il n'y a là aucune divinisation à titre personnel. Or nous savons qu'Épicure lui-même recommandait d'être fidèles aux cultes poliades, dont celui des deux déesses est à Athènes l'un des plus importants, avec ceux de Dionysos et Athéna. Mais si l'on en reste à la phrase d'Épicure rapportée par Plutarque, quel est ce « don » attendu de la part de Déméter, et qui le serait aussi de la part d'Épicure ? On conçoit que le don de Déméter soit celui de l'immortalité pour l'initié, mais le philosophe ne promet rien en échange des prémices. Il semble qu'il soit bien plus simple de lire dans cette phrase une forme d'ironie qui, tout en faisant allusion au culte de Déméter, montre qu'il faut

⁸⁷⁴Contre Colotès, 1117d-e. Cité dans Vesperini, *La philosophie antique op. cit.* p. 188-189. Trad ; de P. Vesperini.

toujours retrouver « ce qui est placé sous les sons ». Si la formule prononcée par le myste lors de son initiation est incompréhensible et doit rester secrète, la démarche d'Épicure consiste au contraire à rechercher le contenu de la prolepse sous les sons de ce que nous plaçons dans notre rapport au divin, dans les différents cultes pratiqués. On sait par Diogène Laërce (X, 11) qu'il « se contentait simplement d'eau et de pain ordinaire ». Demandant au riche Idoménee de lui faire parvenir les « prémices », c'est-à-dire, à travers la synecdoque de l'épi, simplement du pain, il lui demande d'accomplir le geste fondateur de l'amitié qui rend, non pas immortel, mais indestructible ; quant au « soin (θεραπεία) du corps sacré », il peut aussi bien se traduire par le « culte du corps sacré », le philosophe jouant sur les deux sens, religieux ou « médical » du mot *θεραπεία*. Le fait que ce soit le « corps » qui est ainsi sacré ramène sur terre la nature du lien établi. Épicure montre ainsi que l'on peut dégager d'un culte et de ses hypolepses, comme l'idée d'immortalité, un contenu de prolepse, l'indestructibilité, le don du blé étant fondateur d'une *philia*, car le donateur reçoit en retour, en guise de don, le rapport solide d'amitié aussi créé.

Il est difficile de prendre les témoignages de Plutarque pour argent comptant. S'il cite ses sources, il semble qu'on puisse le croire, quitte à contester, comme nous l'avons fait, son interprétation ; mais quand il y va de son propre témoignage, il est permis d'avoir des doutes. Par exemple, qui peut croire à la glorification épicurienne des excès qu'il prétend incarner par cette citation d'une lettre à Anaxarque : « Mais moi, c'est aux plaisirs constants que j'invite, et non pas aux vertus, vides et vaines, espérances qui portent le trouble⁸⁷⁵ » ? Cette phrase illustre parfaitement le rejet épicurien des vertus vides de sens si elles ne sont pas fondées sur le plaisir, mais elle illustre tout autant la condamnation académicienne du plaisir et l'exaltation de la vertu.

P. Vesperini continue sa démonstration selon laquelle cette façon de se dire *isotheoi* – dont nous pensons avoir montré qu'elle n'est concevable que dans la dualité de l'amitié – rappelle les cultes à mystères, et « donnait lieu à des manifestations d'enthousiasme, dont les cris et les youyous sont comparables aux *makarismoï* des rituels éleusiniens et dionysiaques », et illustre son propos par cette citation de deux passages de Plutarque :

« Ils se nomment eux-mêmes incorruptibles et égaux aux dieux et, débordant de félicités extrêmes, ils délirent de plaisir (ἐκβακχεύοντες ὑπὸ τῆς ἡδονῆς) jusqu'aux mugissements et aux youyous (εἰς βρόμους καὶ ὀλολυγμούς) parce que, méprisant tous les autres, ils ont, seuls, découvert ce bien divin, ce bien

⁸⁷⁵ *Contre Colotès*, 1117a. Cité dans Vesperini, *La philosophie antique*, op. cit. p. 185. Trad. de P. Vesperini.

immense : ne souffrir aucun mal. [...] Ils disent qu'ils ont vécu 'une vie de plaisir', qu'ils 's'y éclatent' (βρυάζειν), et qu'ils 'chantent des hymnes à leur propre mode de vie' et ils s'égosillent (ἐκκραυγάζοντες) là-dessus⁸⁷⁶. »

On a peine à faire coïncider le délire bacchique avec la gestion épicurienne des plaisirs prônée par la *Lettre à Ménécée*. Qui croire : Plutarque ou Épicure ? D'autre part, le glissement est tentant : les ὀλολυγμοί peuvent suggérer des rites initiatiques ; mais si l'on se réfère à Hérodote qui évoque ce cri des femmes libyennes, l'historien le rapproche, à tort ou à raison – peu importe – de celui de femmes grecques lors de cultes à Athéna⁸⁷⁷ ; or le culte d'Athéna n'est pas un culte à mystère. L'argument selon lequel l'épicurisme serait un culte à mystère dont le prêtre serait aussi le dieu sauveur ne tient pas. Le verbe « βρυάζειν », traduit par « s'éclater », est celui par lequel Plutarque désigne péjorativement le plaisir épicurien : il n'est certainement pas une citation d'Épicure lui-même et ne justifie pas des guillemets ; Jean Stobée le mentionne bien dans une citation du philosophe : « Je m'épanouis (βρυάζω) de douceur (ἡδῆϊ) dans mon corps, vivant de pain et d'eau, et je conspue les plaisirs (ταῖς ἡδοναῖς) du luxe, non pour eux-mêmes, mais pour les inconvénients qui en résultent. »⁸⁷⁸ Le seul emploi attesté chez le philosophe est donc visiblement ironique. Quant au verbe « s'égosiller », absent du lexique d'Épicure, il est la pure expression de la haine mal contenue de Plutarque.

Nous pouvons encore moins suivre P. Vesperini quand il voit une allusion aux initiés dans l'emploi du participe substantivé τῶν ἀποτελουμένων à la fin de la *Lettre à Hérodote* (§ 83)⁸⁷⁹ pour désigner ceux qui n'ont pas accompli la plupart des parcours (*periodeiai*) de la physique épicurienne et qui pourront se contenter du parcours (*periodos*) simultané à l'esprit et se passant des sons du discours, qui assure la paix de l'esprit sur les questions essentielles. Il est difficile de concevoir que l'exposé concentré de la physique puisse tenir lieu d'une initiation accompagnée d'un délire bacchique et de youyous. La compréhension muette des fondements objectifs de l'ataraxie dans l'indestructibilité du tout est tout aussi étrangère à une initiation mystérique. Quant au verbe ἀποτελέω, fréquent chez Épicure, il ne prend jamais chez lui le sens d'une initiation mystérique, mais désigne des

⁸⁷⁶ P. Vesperini, *La philosophie antique*, op. cit. p. 185.

⁸⁷⁷ Hérodote, *Histoire*, IV, 189.

⁸⁷⁸ Jean Stobée, III XVII 33H (181 Us ; [124] Arr.

⁸⁷⁹ P. Vesperini, *La philosophie antique*, op. cit. p. 187.

accomplissements dans le monde physique. D'ailleurs, le *TLG* n'atteste ce sens chez aucun auteur.

La traduction de R. Koch-Piettre, que suit souvent l'auteur, a tendance à orienter vers la thèse mystérique des passages plus banals. Ainsi, dans la lettre à sa mère⁸⁸⁰, il faudrait lire : « Figure-toi que nous sommes éternellement dans la joie au milieu de pareilles choses bonnes, mère, et exalte-toi à l'idée de ce que nous faisons ». « Éternellement » traduit αἰεὶ et « exalte-toi » est mis pour ἔπαυρε. Or le pas est grand d'un simple « toujours » bien terrestre à une éternité dont le philosophe a régulièrement combattu l'idée comme étant vide (l'*aiôn* de la prolepse du tout mis à part : voir I, 2) ; et ἐπαίρω ne recouvre pas *a priori* un sens aussi mystique que « s'exalter ». À une mère torturée par les terreurs qui entourent la mort, il demande de « relever la tête » en énonçant sa propre félicité en tant que mortel ; il vient de lui écrire :

« οὐ] γὰρ μεικρὰ οὐδέ[ν τ'ἰσχ]ύοντα περιγίνεται ἡ[μ]ει<ν>
τάδ'οἶα τὴν διάθεσιν ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ καὶ οὐδεθ δια
τὴν θνητότητα τῆς ἀφθάρτου καὶ μακαρίας φύσεως
λειπομένουσ ἡμᾶσ δείκνυσιν. ὅτε μὲν γὰρ ζῶμεν, ὁμοίωσ
τοῖσ θεοῖσ χαίρομεν.... »

« Car elles ne sont pas petites ni sans force ces choses telles qu'elles nous mettent dans une disposition qui nous égale aux dieux, et elles montrent que pas même du fait de notre mortalité nous ne sommes inférieurs à la nature indestructible et bienheureuse ». ⁸⁸¹

Lit-on dans ce passage une intention mystérique de vaincre la mort au terme d'une initiation ?

Selon le témoignage de Plutarque rapporté et traduit par P. Vesperini, Métrodore aurait prononcé cette phrase énigmatique :

« ποιήσωμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖσ, μόνον οὐ καταδύντες ταῖσ
ὁμοιοπαθείαισ καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ καμαὶ βίου εἰσ τὰ
'Ἐπικούρου ὡσ ἀληθῶσ θεόφαντα ὄργια. »

« Faisons du beau sur du beau, et sombrons (*kataduntes*) quasiment dans nos homéopathies, débarrassons-nous de cete vie à ras de terre, et accédons aux mystères révélés par le dieu Épicure ⁸⁸²».

⁸⁸⁰ P. Vesperini, *ibid.*, p. 186.

⁸⁸¹ Diogène d'Oenoanda, fr. 52-53 Chilton ({72} Arr.). Traduction personnelle.

⁸⁸² Plutarque, *Contre Colotès*, 1117a ; cité par P. Vesperini, *ibid.*, p. 187.

P. Vesperini note l'aspect « extraordinaire » du texte et commente ironiquement : « nous ne savions pas encore que le dieu Épicure est un instituteur d'*orgia*, comme Orphée ou Dionysos. Ce texte est rempli de références à des pratiques initiatiques qui nous échappent en partie ». Le fait est que des termes comme « faire du beau sur du beau », « sombrer », « se débarrasser de cette vie à ras de terre » et les « *orgia theophanta* » n'ont rien d'authentiquement épicurien. Plutôt que d'en inférer un mysticisme imputable à Épicure lui-même, il nous semble plus prudent d'émettre des réserves : à supposer que la citation faite par Plutarque soit honnête, nous avons vu (III, 2) que Métrodore semble ne pas s'être toujours montré à la hauteur de son ami, et, à propos du Livre XXVIII du traité *De la nature*, que le fondateur du Jardin corrigeait son ami avec bienveillance dans le cadre du *sumphilosophein* où il ne s'agit pas de s'imprégner passivement d'un dogme, mais de tenter de parvenir à un accord au sein d'un échange, l'absence de trouble, vers laquelle Épicure propose ses propres *periodeiai*, étant le critère, l'expression algébrique dont la substance reste l'affaire de tous. Mais on peut aussi réfléchir sur la traduction proposée elle-même : La traduction de Jacques Boulogne dans *Les Épicuriens* emploie des termes plus réservés :

« Répondons à la beauté par la beauté : car, en plongeant pour ainsi dire dans une communion d'affections, nous nous sommes libérés de la vie terre-à-terre pour nous élever jusqu'aux mystères d'Épicure, une révélation véritablement divine. »

Il se trouve que cette traduction change l'esprit du passage au point de le rendre acceptable. « Répondre à la beauté par la beauté » implique certainement la mise en rapport d'une beauté physique avec une beauté morale. Or, nous savons par Alciphron que Timarque était un jeune homme séduisant qui était entré en contact avec le Jardin. Le récit épistolaire d'Alciphron est fictif, mais on peut supposer que le rhéteur introduisait, comme tout auteur de fiction, des éléments réels dans la lettre qu'il imagine de Leontion à Thémista.⁸⁸³ Or le passage de Plutarque apparaît bien comme une invitation adressée à Timarque à rejoindre la secte épicurienne. « Plonger dans une communion d'affection » plutôt que « sombrer dans nos homéopathies » renvoie au lien solide de l'amitié, qui n'a rien d'un naufrage, d'une perte ; enfin, il est évident que des termes comme *μόνον οὐ* et *ὡς ἀληθῶς* soulignent le côté ironiquement exagéré des métaphores. La métaphore n'étant pas le mode d'expression préféré, du moins pour Épicure, son emploi ici est souligné par l'amplification ironique. Sans

⁸⁸³ Alciphron, *Lettres*, 4, 17 Cf Usener *Epicurea*, *op. cit.*, *Index nominum*, s. v., p. 418. La lettre fictive raconte comment Léontion, la courtisane qui partage la vie d'Épicure, alors âgé, tombe amoureuse du jeune Timarque, provoquant la colère du philosophe présenté comme un vieux barbon ; Léontion se confie à Thémista, la compagne de Léonteus et lui demande de faire intervenir Métrodore, Hermarque et Polyène pour dissuader le vieillard de prolonger des amours honteuses.

doute Métrodore, déjà âgé (même s'il est mort plus jeune qu'Épicure), s'amuse-t-il à mettre en relation une beauté morale d'autant plus éloignée de l'aspect physique du philosophe qu'il s'adresse à un beau jeune homme.

Un problème semblable de traduction se rencontre à propos de la *Sentence vaticane* 10, attribuée à Métrodore :

« Μέμνησο ὅτι θνητὸς ὢν τῇ φύσει καὶ λαβὼν χρόνον
ὀρισμένον ἀνέβης τοῖς περὶ φύσεως διαλογισμοῖς ἐπὶ τὴν
ἀπειρίαν καὶ τὸν αἰῶνα καὶ κατείδες

τά τ'έόντα τά τ'εσσόμενα πρό τ'έόντα. »

« Ne l'oublie jamais, Ménestrates : tu étais mortel, avec une vie bornée, et tu es monté, grâce à la science de la nature, jusqu'à l'éternité et l'infini des choses et que tu as vu ce qui est, ce qui sera et ce qui fut. » (Vesperini, p. 189)

« Souviens-toi que, tout en ayant une nature mortelle et disposant d'un temps limité, tu t'es élevé grâce aux raisonnements sur la nature jusqu'à l'illimité et à l'éternité, et que tu as observé 'ce qui est, ce qui sera et ce qui a été' » (Delattre, *Les Épicuriens*, p. 62)⁸⁸⁴

Écrire « tu étais mortel...et tu es monté... » laisse entendre que le destinataire n'est plus mortel et que, initié, il a accédé à l'immortalité. Deux pages plus loin, Vesperini expose des affirmations qui vont dans le sens de cette interprétation : « on n'a pas besoin d'attendre la mort pour être bienheureux » – curieuse affirmation pour un épicurien pour qui la mort n'est pas la condition de la félicité, mais un néant qui nous est étranger – ; il précise d'ailleurs : « d'autre part, cette béatitude ne sera pas interrompue par la mort, laquelle 'n'est rien pour nous' ⁸⁸⁵. » Faut-il comprendre que la béatitude non interrompue continue après la mort ? Dans ce cas, le fait que la mort ne soit rien pour nous n'a plus le sens que lui donne le philosophe, mais pourrait signifier que, tout en étant une réalité objective, elle nous laisse indifférents par la certitude de son dépassement. Certes, l'auteur prend le soin de rappeler que si, au contraire des paroles de l'hiérophante d'Éleusis, la mort n'est pas un bien selon Épicure, elle n'est pas non plus un mal, et ajoute même que « ces promesses mystérieuses de bonheur dans l'au-delà font partie de ces espoirs vains et vides qu'Épicure dénonce, et contre lesquels il propose des plaisirs drus et continus » ; mais pourquoi ajoute-t-il « mais il n'en reste pas

⁸⁸⁴ *Sentence vaticane* 10. P. Vesperini garde la version de Clément d'Alexandrie, qui attribue la sentence à Métrodore et lui donne un destinataire, Ménestrates. La mention de celui-ci disparaît dans les éditions de Bollack et de Delattre. Bollack (*La pensée du plaisir*, op. cit. p. 426) pense qu'en fait Métrodore cite lui-même Épicure, qui ne peut avoir Ménestrates pour destinataire.

⁸⁸⁵ P. Vesperini, *La philosophie antique*, op. cit. p. 191.

moins que ce bonheur que l'on connaît tout de suite est celui des initiés dans l'au-delà »⁸⁸⁶ ? Cette dernière remarque nous ramène aux ambiguïtés précédentes. D'autre part, ne pas mentionner par la typographie que la dernière phrase est une citation d'Homère donne à penser qu'Épicure en assume la responsabilité. Or, cette clarification apportée, il n'y a rien dans la *Sentence* qui soit étranger à ce que dit la *Lettre à Hérodote*, qui n'est nullement la parole sacrée d'un hiérophante : les réalités illimitées (ou infinies) et éternelles sont les atomes tels que la perception du tout et de l'*aiôn* par la prolepse nous permet de les concevoir intellectuellement, abstraction faite de nos propres limites naturelles (« tout en ayant une nature mortelle »). Jean Bollack commente justement : « La même réalité (φύσις) fait que nous sommes mortels et que nous pouvons, dans la réflexion, qui la traverse (τοῖς διαλογισμοῖς), nous élever à l'illimité et à l'éternité. Le gain n'est pas la permanence de l'agrégat dans le temps, mais le regard (κατείδεξ) sur ce qui toujours devient. La ponctualité du dépassement et de la vision (voir les aoristes) s'oppose à l'étendue de la chose regardée (voir les trois dimensions du temps dans le vers d'Homère). Ainsi l'injonction (μémνησο, *souviens-toi*) n'est pas un élément parénétiq ue extérieur au contenu de la sentence, et la mémoire est elle-même l'exercice dans lequel s'abolissent les limites temporelles. C'est dans le temps vécu qu'on atteint à l'éternité⁸⁸⁷. »

P. Vesperini trouve une preuve du caractère initiatique du Jardin dans cette citation de Diogène Laërce (X, 5) :

« On dit aussi qu'[Épicure] fait l'éloge d'Idoménée, Hérodote et Timocrate, *qui avaient divulgué son enseignement secret*, et qu'il les flatte pour cela même »,

et il commente : « Ce texte montre qu'il est inexact de dire qu'il n'y a pas de savoir ésotérique dans l'épicurisme. Il y a un premier temps où cet enseignement se présente comme secret (*kruphia*), et un second temps où il est divulgué par des disciples⁸⁸⁸. » Nous nous contenterons de lui opposer le commentaire d'André Laks : « On perd beaucoup à ne pas voir que 'doctrine secrète' est ici utilisé par antiphrase. Ce qui n'est pas public, ce n'est pas l'affirmation (que le plaisir est fin, par exemple), mais l'interprétation et la juste compréhension. La doctrine cache nécessairement, parce qu'elle demande, en tant que doctrine, à être explicitée. Le comportement d'Épicure montre que le secret n'a pas le même sens pour lui, qui cherche à obtenir sa divulgation, et pour les Pythagoriciens, qui punissent de mort un tel acte. Ainsi,

⁸⁸⁶ P. Vesperini, *ibid.*, p. 192.

⁸⁸⁷ J. Bollack, *La pensée du plaisir*, *op. cit.* p. 427.

⁸⁸⁸ P. Vesperini, *La philosophie antique*, *op. cit.* p. 191.

prise en elle-même, l'anecdote exprime à la fois la difficulté de la doctrine et le refus de l'ésotérisme. Mais aux yeux des calomniateurs, elle illustre la bassesse d'Épicure, adulant ses amis pour un acte qu'il réproouve⁸⁸⁹. »

Enfin, Vesperini donne une curieuse preuve du fait que le philosophe « est un inspiré, sans toutefois être inspiré par un dieu » par sa « disposition atomique, sa *diathesis* : la possession de la sagesse dépendait en effet de la disposition des atomes en soi, de sorte que 'celui qui est devenu sage une fois ne peut plus de son plein gré avoir une disposition contraire, ni simuler une telle disposition'⁸⁹⁰. » Mais, d'une part, Diogène Laërce ne met pas en rapport dans cette citation la *diathesis* avec la sagesse, et ne fait que transposer une pensée gnomique visiblement empruntée au stoïcisme, comme c'est le cas dans tout le passage ; d'autre part, nous avons vu dans les fragments du Livre XXV du traité *De la nature* ([34.21, 23, 24 et 26] Arr. : extraits 84, 85, 86, 88, 89 et 90) que nos dispositions, nos œuvres et nos pensées ne dépendaient pas de notre structure atomique mais de nos *apogegennèmena*.

L'auteur n'expose l'atomisme d'Épicure que pour lui faire assumer une théorie de la *diathesis* que nous ne rencontrons nulle part chez le philosophe, et n'expose pas davantage la théorie de l'amitié d'où sont pourtant issues l'indestructibilité et la félicité, au prix de quoi il reconstruit une vision de l'épicurisme comme religion mystérique dont Épicure serait à la fois le dieu et l'initiateur.

Nous pensons avoir montré qu'une interprétation de la pensée d'Épicure qui fait abstraction de la prolepse du vivant bienheureux et indestructible comme représentation du mouvement pratique de l'amitié est erronée, et que cette pensée ne comporte aucune ambiguïté : l'amitié selon le philosophe fait de nous des dieux bien « terrestres », qui ne se conforment pas à un « modèle » transcendant mais se constituent leur propre représentation à travers leurs propres finalités humaines, l'enjeu étant que ces finalités se fondent sur le besoin matériel de sécurité parmi les hommes et d'absence de trouble dans le monde qui les entoure – une absence de trouble qui caractérise les tendances de la nature elle-même, et sur l'existence de laquelle il convient de se rassurer par la simple évidence que si le trouble l'emportait dans la nature, l'évidence de notre propre existence serait remise en cause. Dans les convulsions de la période hellénistique, dans l'édification d'un État impérial sur les ruines de l'antique

⁸⁸⁹ A. Laks, « Édition critique et commentée de la 'Vie d'Épicure' dans Diogène Laërce (X, 1-34) », *Études sur l'Épicurisme antique*, op. cit. p. 43-44. Le critique, dans le plan qu'il donne de cette partie du livre X, souligne que cette citation relève de la partie qu'il intitule « la calomnie. »

⁸⁹⁰ P. Vesperini, *La philosophie antique*, op. cit. p. 190. L'auteur cite Diogène Laërce, X, 117.

citoyenneté et des sociétés du « face à face », Épicure a su traduire les aspirations nouvelles de l'humanité, et le succès de son mouvement, ainsi que l'incroyable virulence des attaques dont il a fait l'objet – et dont nous ne voyons pas d'autre exemple avant lui dans l'histoire antique – en sont les preuves.

Une aspiration aussi profonde et universelle n'ayant pas pu aboutir, du fait de l'immaturation des conditions historiques, son dévoiement était inévitable, comme nous l'avons vu. Les bases matérielles d'une vie politique fondée sur la *philia* se rétrécissant, la théorie de l'amitié s'est peut-être cherché des voies plus « idéales » dans des cultes à un Épicure plus ou moins divinisé, comme nous l'avons vu explicitement dans le cas de Lucrèce. Mais nous n'avons pas de preuve qu'il ait évolué en une religion à mystères. Nous pensons que ces dérives en sont restées au plan philosophique. Peut-être aussi des puissants comme Ptolémée Sôter, Antiochos Epiphane et César ont-ils – jusqu'à quel point ? – utilisé l'épicurisme, comme d'autres le stoïcisme, comme socle idéologique de leur pouvoir et des opportunistes ont-ils cherché à se prévaloir de cette appartenance pour se placer à l'abri des puissants, comme Philonidès auprès de Ptolémée puis d'Antiochos ; mais nous avons vu, dans un cas comme dans l'autre, que cela ne pouvait se faire sous les auspices du fondateur du Jardin, hostile à toute divinisation personnelle comme à toute recherche de la sécurité du côté de la puissance ou de la richesse.

Mais il semble que le dévoiement de la *philia* antique dont l'épicurisme était l'expression la plus aboutie ne se soit pas arrêté aux inflexions philosophiques prises par le courant épicurien. Nous pouvons en retrouver les traces dans le premier christianisme, notamment avec la prédication de saint Paul. Un saut qualitatif est alors accompli, de la philosophie à la révélation religieuse.

Certes, le socle doctrinaire le plus solide sur lequel s'est construite la foi chrétienne emprunte à la fois au platonisme pour la théorie de l'immortalité de l'âme et son élévation jusqu'à Dieu, et surtout au stoïcisme pour tout ce qui concerne la représentation d'un dieu unique assimilé à la nature et au *Logos*, la soumission à sa Providence, le cosmopolitisme et la direction spirituelle, une affirmation que conteste cependant Norman De Witt : « *Belief in one God is common to both but the unity of the Christian God consists in his being a person. The unity of the Stoic God, on the contrary, was qualitative and quantitative : as a quality it was reason ; as a quantity it was the divine fire, which was divisible, each human being possessing a portion. Belief in survival after death was common to both, but to the Christian*

*this survival was personal and eternal, while to the Stoic it was temporary, the individual soul being at length united with the great reservoir of divine fire from which it came. Both creeds professed belief in divine providence but for the Stoic this notion signified the maintenance of the astronomical order ; to Jesus it meant "Even the very hairs of your head are all numbered." The Stoic idea of the brotherhood of man was also illusory ; it was based upon the possession by all men of a spark of the divine fire. This was not matched by a doctrine of brotherly love ; only the few wise men were deemed virtuous and happy ; all others were denounced as fools.*⁸⁹¹ » On peut contester cette dernière affirmation, car l'amour du prochain chez le chrétien est un commandement de Dieu, et le Saint Esprit a remplacé l'étincelle divine. À l'opposé, André Jagu, quatre ans après les travaux de De Witt, les néglige totalement, ignore absolument Épicure, et fait des écrits des seuls stoïciens « la vieille outre de la sagesse païenne » dans laquelle saint Paul « a versé le vin nouveau de la révélation évangélique.⁸⁹² » Pourtant, selon A. Jagu, on ne trouve aucune trace de ce qui deviendra l'*agapè* chrétienne dans le dogme stoïcien⁸⁹³. Nous pensons précisément, avec N. De Witt, que l'*agapè* est un dévoiement de la *philia*, dont l'épicurisme a été l'expression la plus ambitieuse. De fait, l'aspect le plus humain de la sagesse grecque, dont les *Épîtres* de Paul conservent des traces réelles, mais dénaturées, la divinité de l'homme par l'amitié, a été emprunté à l'épicurisme.

Le témoignage de Saint Augustin est de ce point de vue particulièrement éclairant : rappelant ses années de jeunesse en compagnie de ses amis Alypius et Nébridius, et leurs discussions « sur le souverain bien et le souverain mal », il ajoute :

« C'est à Épicure que, dans mon esprit, j'aurais accordé la palme, si je n'avais cru à la survie de l'âme et aux sanctions de nos actes, croyance à laquelle Épicure s'est refusé. Je posais ainsi la question : si nous étions immortels [*immortales*] et que notre vie s'écoulât dans une perpétuelle volupté des sens, sans aucune crainte de la perdre, pourquoi ne serions-nous pas heureux ? »⁸⁹⁴

Les commentateurs retiennent en général la première phrase de ce passage, à titre de témoignage de ce qui constitue l'opposition factuelle la plus nette entre épicurisme et christianisme : la question de l'âme, mortelle ou immortelle, et celle de la punition de nos

⁸⁹¹ N. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, op. cit. p. 337.

⁸⁹² A. Jagu, « Saint Paul et le stoïcisme », *Revue des sciences religieuses*, 32.3, 1958, p. 250. L'auteur insiste sur le fait que l'apôtre a utilisé les procédés de la diatribe cynico-stoïcienne, et son lexique : ἀρετή, δικαιοσύνη, φρόνησις, σοφία, ἐγκράτεια, ἀυτάρκεια (« typiquement stoïcienne » selon lui : p. 233) mais que, après l'échec de son discours d'Athènes, il a totalement rompu avec sa volonté d'argumenter sur le terrain de la philosophie hellénique.

⁸⁹³ A. Jagu, *ibid.*, p. 233. L'auteur considère d'ailleurs que l'*agapè* est ignorée « de tout le paganisme même », sans tenir compte du dévoiement chrétien de la *philia*.

⁸⁹⁴ Saint Augustin, *Confessions*, VI, xvi, 26. Trad. P. de Labriolle, Paris, *Les Belles Lettres*, 1961.

fautes après la mort. Mais la deuxième phrase révèle une incompréhension de la pensée d'Épicure qui pourrait bien avoir pris source dans une ambiguïté entretenue par le courant épicurien lui-même : une fois de plus, au risque d'être lassant, nous relevons cette notion d'« immortalité » prêtée à la pensée d'Épicure, là où le philosophe parlait d'« indestructibilité ». La plénitude de plaisir dans les limites de la vie mortelle qu'un hypothétique temps illimité ne prolongerait pas, « la jouissance » même du « mortel de l'existence » (ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν) et le « retranchement du désir d'immortalité » (τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον : *Ménécée* 124) excluent explicitement cette « perpétuelle volupté » que rejette le penseur chrétien. Nous pensons que si le courant épicurien était resté fidèle à la pensée de son fondateur, rejetant fermement cette confusion entre ἀθανασία et ἀφθαρσία, Saint Augustin n'aurait pas pu développer cette argumentation, et – qui sait ? – Augustin serait peut-être devenu épicurien !

Plus près d'Épicure dans le temps, Saint Paul a suivi, si l'on en croit Norman De Witt, un parcours largement déterminé par la nécessité de combattre l'épicurisme, et de mener ce combat, dans tous les sens du mot, sur le propre terrain de l'épicurisme, sans jamais le nommer : à la fois en se rendant comme missionnaire là où l'épicurisme est implanté, et en lui empruntant en partie sa terminologie et sa problématique philosophique. Pour ce qui est des lieux parcourus ou de la destination de ses *Épîtres*, nous avons vu plus haut que le savant évoquait Thessalonique, Corinthe, Éphèse, Colossae et les Galates. Quant au terrain philosophique, De Witt relève que, dans tout le *Nouveau Testament*, c'est dans les seuls écrits de Saint Paul que l'on trouve le mot de « philosophie » ou la notion d'« éléments », στοιχεῖα, dans le sens, selon lui, des atomes⁸⁹⁵. Tout comme Chrysippe s'est attaché à combattre point par point l'enseignement du Jardin, Paul l'a combattu dans son activité missionnaire contrecarrant l'implantation de cercles d'amis dans les cités par la fondation d'Églises, et pratiquant la correspondance épistolaire pour diffuser sa foi, en écho aux lettres d'Épicure. Observons au passage que les termes de « catéchisme », de « messianisme » et de « missionnaire » appliqués à Épicure renversent les rôles et laissent entendre que la pratique épicurienne a trouvé son aboutissement, et non son dévoiement, dans l'activité de l'apôtre.

⁸⁹⁵ Paul, *Épître aux Colossiens*, 2, 8, 2. Le mot de φιλοσοφία n'apparaît qu'une fois, dans ce texte, étroitement associé aux στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Voir De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954, p. 73. Les « philosophes », eux aussi, sont nommés une seule fois dans le *Nouveau Testament* : dans les *Actes des apôtres*, un texte souvent discuté, attribué à Luc, mais considéré comme peu fiable du point de vue historique, et en tout cas postérieur aux écrits de Paul.

Un autre aspect, plus fondamental, qui toutefois ne se limite pas au rapport conflictuel avec l'épicurisme, mais inclut le stoïcisme, est l'universalisme de l'apôtre qui fait de la foi chrétienne l'affaire de toutes les nations, par-delà les circoncis, ce qui nous rappelle l'adresse du message de l'amitié à toute l'*oikoumenè*. Mais l'on voit bien que sur ce plan l'inspiration stoïcienne l'emporte puisqu'il s'agit de ramener les hommes dans le giron de la Providence, qu'elle s'appelle raison ou Dieu⁸⁹⁶.

Nous nous référerons fréquemment à *Saint Paul and Epicurus*, un ouvrage de Norman De Witt peu connu en France, paru en 1954, la même année que son *Epicurus and his Philosophy*, et qui en développe le sujet du rapport entre épicurisme et christianisme à travers le personnage de Saint Paul, le premier théologien du dogme chrétien. La thèse de De Witt a été peu retenue, et *Saint Paul and Epicurus* ne figure pas dans les bibliographies que nous avons consultées, même si nous en voyons des traces dans la réflexion de Renée Koch-Piettre. Nous aurons l'occasion de préciser en quoi nous ne la partageons pas. Mais elle mène une enquête précise sur le texte des épîtres qui nous fournit une foule d'informations intéressantes.

Avant la prédication de Paul N. De Witt pense que l'épicurisme s'est diffusé auprès des Juifs à partir d'Antioche ; il en trouve des traces dans l'*Ecclésiaste*, dont il considère la présence dans l'Ancien Testament comme incongrue, et, de façon plus convaincante, il cite le terme rabbinique d'*apikoros*, « incroyant », en homophonie partielle avec *Epikouros*, en relevant que : « *Jewish students were exhorted 'to study the Law and know how to make answer to an unbeliever [lit. 'Epicurean']'*⁸⁹⁷. » Il suppose que Jésus lui-même a pu subir l'influence de l'épicurisme, mais ne donne pas vraiment d'arguments allant dans ce sens. Il n'en va pas de même pour Paul de Tarse.

Outre son éducation à la loi juive à Jérusalem auprès de Gamaliel (*Actes*, 22, 3), De Witt souligne la formation à la culture grecque de Paul à Tarse, plaque tournante des courants de pensée à l'époque⁸⁹⁸, et pense même qu'il est possible qu'un de ses professeurs ait été

⁸⁹⁶ Dans *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens* (Paris, L'Harmattan, 2020), Michel Fattal accorde plus d'influence au stoïcisme qu'à l'épicurisme dans la formation de la doctrine chrétienne à travers saint Paul. Concernant l'universalisme, ramené au cosmopolitisme, il ne tient aucun compte du rôle épicurien de l'amitié comme élément fédérateur (chap. 7, p. 65-72).

⁸⁹⁷ De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, *op. cit.*, p. 335. Citation tirée de H. Danby, *The Mishnah* (Oxford, 1933), p. 449.

⁸⁹⁸ De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, *op. cit.* p. 107 : « *Tarsus was the gateway to Asia Minor from the south and in point of celebrity in the East was inferior only to Antioch and Alexandria.* » De même, R. Koch-Piettre, 2004, p. 62. L'auteur fait également état des vestiges d'une synagogue à l'intérieur d'un gymnase à Sardes, comme exemple d'osmose entre judaïsme et paganisme en Asie Mineure (*ibid.*, p. 63).

épicurien : « *As part of his education the youthful Paul would have received instruction in rhetoric, as his writings amply testify. It is also likely that he was introduced to greek philosophy by his teacher of rhetoric. It was a common procedure for the same instructor to handle both branches, devoting th morning to philosophy and the afternoon to speech*⁸⁹⁹ » ; d'après les allusions que fait l'apôtre, il pense qu'il avait une connaissance assez précise de la rhétorique et de la philosophie grecques à travers la pensée d'Épicure. L'argument est parfois fragile : reconnaissant que les épicuriens dissuadent de suivre une carrière politique (et l'auteur considère peut-être que l'enseignement de la *paideia* en relève), il note « *but it is not true that they despised the art of speech* » ; il semble qu'il faille en déduire que si le même professeur enseigne la philosophie le matin et l'art oratoire l'après-midi et que si, d'autre part, Tarse, patrie de Philodème, a longtemps été pénétrée de culture épicurienne, les indéniables qualités oratoires de Paul, combinées avec son affectation de mépris pour l'éloquence et pour la sagesse grecques, incarnées à Tarse par l'épicurisme, sont une trace de sa formation de jeune homme, où l'épicurisme a pu tenir une place prépondérante⁹⁰⁰. Pourquoi l'épicurisme plutôt que le platonisme, l'aristotélisme ou le stoïcisme ? La première de ces écoles s'adresse à une élite sociale, la seconde se cantonne dans la classification des vertus, des plantes et des animaux, et la troisième est marquée par une austérité de mœurs et un mépris pour la foule qui dissuadent de suivre son enseignement⁹⁰¹ ; ces écoles ne représentent donc pas une menace pour l'évangélisation de Paul, au contraire de l'épicurienne, que caractérisent la douceur de ses mœurs et l'importance accordée à l'amitié. On peut objecter que l'argument sur la forme double de l'enseignement dispensé repose sur un socle étroit, et que l'apôtre a repris au platonisme l'immortalité de l'âme et au stoïcisme l'appel à s'associer à la Providence. Mais l'essentiel est d'apprécier à quel point l'épicurisme a pu imprégner la société dans la cité de Tarse, jusqu'à séduire le jeune homme, et comment, fort de sa connaissance de l'épicurisme, il a su s'adresser aussi bien aux Athéniens de l'Aréopage, un public « d'épicuriens et de stoïciens » (*Actes* 17, 16), qu'aux Juifs de la diaspora. Sur ces points, ainsi que du point de vue de la terminologie particulière des *Épîtres* de Paul, la thèse de De Witt paraît crédible.

⁸⁹⁹ De Witt, *ibid.*.

⁹⁰⁰ Tel n'est pas l'avis de M. Fattal (*Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, p. 68), qui pense davantage à la forte implantation du stoïcisme à Tarse, comme l'affirmait déjà A. Jagu, « Saint Paul et le stoïcisme », *Revue des sciences religieuses* 32, 1958.

⁹⁰¹ N. De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, op. cit. p. 37 (les stoïciens). On trouve différentes critiques de ces courants au long du livre : p. 40, (Platon), 43 (les stoïciens), 45 (Platon), 70 (Aristote), 79 (Platon et Aristote, comme philosophes de l'enquête, opposés à Épicure, philosophe de la vérité dogmatique, selon l'auteur), 142 (les stoïciens), 168 (les platoniciens). Dans *Epicurus and his Philosophy*, op. cit. p. 337, Le platonisme est présenté comme une philosophie « *for the talented few, the intellectual aristocrats.* »

Concernant l'hellénisation de Tarse, l'auteur souligne l'importance de la migration de Grecs vers l'Est, la fondation de cités en Asie Mineure sous l'impulsion de la conquête macédonienne, mais aussi sur le sol italien, et, inversement, la diaspora de Juifs également vers l'Asie Mineure, mais aussi en Macédoine et en Grèce continentale. Cette hellénisation, sur le plan culturel, a certainement suivi plus spontanément le canal de l'épicurisme que celui du platonisme : le recours fréquent aux manuels, présentés par de Witt et par de nombreux chercheurs comme de véritables « catéchismes », a permis une diffusion plus rapide auprès d'une « classe moyenne intelligente et cultivée », d'autant plus que son mode de propagation se fait d'ami à ami. A l'opposé, le platonisme s'adresse aux « rois et aux amis des rois »⁹⁰². Le message du Christ, de son côté, se diffusait à l'écart des villes, ne recourait pas à l'écrit et procédait par parabole, ce qui ne l'a sans doute pas rendu dans un premier temps perceptible à Paul avant sa conversion.

De Witt pense que le jeune homme a dans un premier temps été séduit par l'épicurisme. Il cite à plusieurs reprises les allusions que l'apôtre fait à son « enfance » intellectuelle et morale et au fait que, comme ses destinataires, les Galates (*Galates*, 4, 3) il était « esclave des éléments (ὕπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεν δεδουλωμένοι) quand ils étaient « infantiles » (νήπιοι) : De Witt analyse les « éléments du monde » comme désignant les atomes de l'épicurisme, arguant du fait que le mot *στοιχεῖα* rappelle que les atomes et le vide sont les éléments de l'univers dans l'épicurisme ; il rejette donc les traductions telles que « elemental spirits of the universe »⁹⁰³. Quant au mot *νήπιοι*, il préfère le traduire par « juvenile », en précisant : « *it refers to persons still in their mental minority, adolescent lads whose language and thinking are not as yet characterized by responsibility* ». Ces choix semblent fondés : le mot *στοιχεῖα* se rencontre essentiellement, associé à *τοῦ κόσμου*, dans les écrits de Paul destinés à des Juifs de la *diaspora* : quand il l'emploie devant les Hébreux (*Hébreux*, 5, 12) le mot prend dans la traduction Segond le sens différent – mais peut-être également discutable – des « rudiments des oracles de Dieu » (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) ; il oppose ces rudiments, du lait pour nourrir ces enfants (νήπιοι) que seraient encore les Hébreux avant leur conversion au christianisme, à la vraie nourriture solide de la parole du Christ. Cela n'infirmes pas, à notre avis, la valeur qu'il

⁹⁰² De Witt, *ibid.*, p. 167-168.

⁹⁰³ De Witt, *ibid.*, p. 64. La traduction française de Louis Segond (1949) propose « rudiments du monde », qui semble éluder le problème de l'interprétation.

faut donner à la notion d'éléments. En effet, dans *l'Épître aux Galates* (4, 9), De Witt pense que Paul oppose la vraie croyance en l'esprit de Dieu aux ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα des croyances des Galates : ces « *weak and beggarly elements* », les atomes. Les vrais éléments sont spirituels, et non pas matériels. Les deux valeurs du mot στοιχεῖα, suivant que l'apôtre s'adresse à des Juifs hellénisés ou aux Hébreux orthodoxes, se rejoignent donc : les vrais éléments sont l'esprit de Dieu, et non les atomes. Nous ajouterions cette observation : le mot στοιχεῖα n'apparaît que sept fois dans le *Nouveau Testament*, cinq chez Paul⁹⁰⁴, deux chez Pierre. Or les deux occurrences voisines dans *l'Épître II de Pierre* (II 3, 10 et 12) concernent l'embrasement des « éléments » du monde au Jugement Dernier : cette valeur « matérielle » du mot στοιχεῖα confirme à notre avis le sens que lui donne De Witt.

D'autres indices lexicaux mis en évidence par l'auteur donnent à penser que Paul a connu l'épicurisme, qu'il lui ait été ou non sensible dans sa jeunesse. Dans tout le *Nouveau Testament*, le mot προσφιλής⁹⁰⁵ par exemple – qu'on ne trouve pas à proprement parler chez Épicure, mais qui renvoie à la φιλία – ne se trouve que dans *l'Épître aux Philippiens* (4, 8). Immédiatement après ce mot se rencontre ἀυτάρκης (4, 11)⁹⁰⁶, par lequel Paul se désigne, disant de lui-même : « Je sais vivre dans l'humiliation et je sais vivre dans l'abondance », une expression qui n'est pas sans rappeler précisément le passage où Épicure définit l'autarcie dans la *Lettre à Ménécée* (§ 130-131) ; or la notion d'autarcie (dans son sens épicurien d'autarcie matérielle et non pas dans le sens morale des stoïciens) n'est présente que dans deux autres passages du *Nouveau Testament*, tous deux chez Paul : *Corinthiens II*, 9, 8 et *Timothée I*, 6, 6. Nous ne revenons pas sur la référence à la philosophie, et ajoutons deux autres notions, sur lesquelles nous nous étendrons plus longuement : celle d'« indestructibilité » et celles de « bienheureux », μακάριος, de « félicité », μακαριότης. La première, l'ἀφθαρσία, avec l'adjectif ἄφθαρτος, se lit onze fois dans les lettres de Paul⁹⁰⁷, contre trois occurrences chez Pierre et une que nous n'avons pu vérifier chez Marc⁹⁰⁸. La seconde n'est pas l'apanage de Paul et revient souvent dans les *Évangiles* ; mais nous verrons comment Paul l'exploite dans une mise en rapport avec l'emploi épicurien.

⁹⁰⁴ *Galates*, 4, 3 et 4, 9 ; *Colossiens*, 2, 8 et 2, 20 ; *Hébreux*, 5, 12.

⁹⁰⁵ De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, op. cit. p. 29.

⁹⁰⁶ De Witt, *ibid.*, p. 35.

⁹⁰⁷ *Corinthiens I*, 9, 25 ; I, 15, 42 ; I, 15, 50 ; I, 15, 52 ; I, 15, 53 ; I, 15, 54 ; *Éphésiens*, 6, 4 ; *Romains* 1, 23 ; 2, 7 ; *Timothée I*, 1, 17 ; II, 1, 10.

⁹⁰⁸ Pierre, I, 1, 4 ; I, 1, 23 ; I, 3, 4 ; Marc 16, 9-20 alt (d'après l'indication du TLG on line).

Avant de les évoquer, il paraît bon de s'interroger sur le sens global de la démarche de Paul dans sa relation à l'épicurisme.

La thèse de Norman De Witt est de montrer que Paul a voulu combattre l'épicurisme sur son terrain, mais que, plus précisément, l'épicurisme avait poussé la philosophie grecque à un point où celle-ci n'avait plus qu'à passer la main à la théologie chrétienne. Il affirme cette thèse à plusieurs reprises. Concernant l'intérêt à ne pas se faire de tort mutuellement, il traduit ainsi sa transposition (lointaine !) dans la première *Épître aux Corinthiens* (10, 23-24 : « *All things are permissible for me, but not all things are edifying. Let no man seek his own good, but the good of the other man* », et commente : « *Both he and Epicurus conceive advantage or expediency as being a reciprocal thing, the parties to the action being mutually benefiting* », mais il relève quelques lignes plus loin que Paul ne peut pas attribuer à Épicure ce calcul des intérêts, relevant d'une méditation, porteuse de paix de l'esprit et de paix dans la communauté : « *but Paul cannot afford to appear to be in debt to philosophy, much less to Epicurus. He consequently ignores his predecessor even while building upon the foundation he had laid and concludes with the words, 'and the God of peace will be with you'* », ce qui suscite ce commentaire : « *The philosophy of peace is in process of being replaced by the religion of peace*⁹⁰⁹. » La même remarque se lit quelques pages plus loin : les épicuriens sont bien les adeptes d'une vie en paix, mais ils n'associent aucun espoir en une seconde vie à cette paix, inconscients de la destruction qui attend un monde privé de providence, de sorte que, même si Épicure salue ses destinataires par la formule « *Live the good life* » ou « *put zest into living*⁹¹⁰ ». De Witt précise : « *it being his teaching that this life was the only life and should be enjoyed to the full* ». Épicure niant systématiquement l'intérêt des dieux pour les affaires humaines, Paul veut montrer l'apport de la doctrine de la grâce, que le philosophe grec aurait ainsi involontairement rendue indispensable pour une religion vivante. De ce point de vue aussi, « *philosophy is in process of being supplanted by religion*⁹¹¹. » Le maître mot de cette approche se lit page 103 : « *If the philosophy of Epicurus had not flourished in advance of Christianity, then Christianity as Paul constructed it would not have existed.* » De Witt emploie souvent le verbe « anticiper » pour désigner cette relation. Les analyses qui suivent

⁹⁰⁹ De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, op. cit. p. 34.

⁹¹⁰ L'un des reproches que l'on peut adresser à De Witt dans cet ouvrage, c'est de ne pas toujours citer ses sources, surtout quand il s'agit d'Épicure, de sorte que nous ne pouvons pas nous référer au texte grec ni proposer une traduction française.

⁹¹¹ De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, op. cit. p. 43-44. Autre exemple p. 67 : le calendrier des fêtes et commémorations épicuriennes préfigure le calendrier chrétien : « *Epicureanism anticipated the practices of Christianity and functioned as a bridge from Greek philosophy to the Christian religion* ».

se démarqueront de cette approche à deux points de vue : en termes de méthode, il nous paraît dangereux de juger d'une époque antérieure par une époque postérieure, aucune nécessité absolue ne présidant à leur succession ; en l'occurrence, ce mode de raisonnement conduit, soit à déformer la pensée d'Épicure, comme nous venons de le voir, soit de lui attribuer des conceptions formulées après lui au sein du courant épicurien.

Le but de ce chapitre n'est cependant pas de résumer tous les aspects sous lesquels la philosophie épicurienne aurait préparé le passage, ou plutôt le saut, voire le basculement, vers la religion chrétienne. Nous nous concentrerons sur ce qui est advenu de ce qui a constitué le cœur de notre recherche : l'assertion selon laquelle « le plaisir est l'origine et la fin de la vie bienheureuse », en lien, précisément, avec « le vivant incorruptible et bienheureux » et par conséquent l'accord pour ne pas se nuire mutuellement, qui culmine dans la divine amitié, ce qui nous amènera à l'examen du traitement que Paul réserve aux termes épicuriens évoqués plus haut : ἄφθαρτος et μακάριος. Nous nous efforcerons de montrer sur ces points essentiels que l'épicurisme auquel Paul prétend répondre en renversant la philosophie par la religion est suffisamment éloigné de la pensée du fondateur pour prêter le flanc à une telle récupération – qui se veut aussi une mise à mort⁹¹².

Dans l'*Apocalypse de Jean* (22, 13), le Christ dit : « Je suis l'alpha et l'omega, le premier et le dernier, le commencement et la fin » (ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἀρχὴ καὶ τέλος). Dans la première *Épître aux Corinthiens* (15, 23-24), Paul dit que la résurrection du Christ consitue les « prémices » (ἀπαρχή) de ceux qui sont morts, « ensuite » (ἔπειτα) renaîtront « ceux qui appartiennent à Christ, lors de son avènement » et « ensuite (εἶτα) viendra la fin (τὸ τέλος). De Witt fait à juste titre le rapprochement entre les deux passages. Il en conclut à une opposition avec la phrase de la *Lettre à Ménécée* (§ 128) : « Le plaisir est le commencement et la fin de la vie bienheureuse ». Le plaisir, selon Épicure, se placerait aux deux extrémités de la vie humaine, entre la recherche de nourriture, source de plaisir, par l'enfant, et le « joyeux péan de victoire »

⁹¹² Dans *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Michel Fattal ne fait à aucun moment référence à la reprise du thème épicurien de la félicité par Paul, et n'évoque l'indestructibilité que pour la lier, comme beaucoup le font, à l'impassibilité et à l'indifférence des dieux pour les hommes, sur laquelle il revient à plusieurs reprises, notamment pour l'opposer à l'amour du Dieu des chrétiens pour les hommes (p. 31-32, 34-35, etc.). Il décrit au passage le dieu des épicuriens comme un dieu de perfection, s'inspirant plus de Philodème (voir De la piété, 133 7 Go. = 34 Us. = [17. 4] Arr.) que d'Épicure (p. 31). Enfin, sur le sujet de l'éternité de l'âme pour les chrétiens, il l'oppose à sa corruption chez les épicuriens et les stoïciens, et ne fait donc pas état d'une indestructibilité, distincte de l'immortalité, sinon de l'âme, en tout cas de l'homme lui-même dans l'amitié.

par lequel Métrodore accueille sa mort, péan qui est aussi du plaisir. Dans le texte de Paul, il faudrait comprendre que la foi remplace le plaisir et que cette foi en la résurrection passée du Christ, « au commencement », constituerait notre espoir en une vie bienheureuse dans le futur, notre propre renaissance dans la maison de Dieu. L'auteur insiste sur le fait que nous occupons le temps « *interim* » qui sépare ces deux événements et qui articule foi et espoir chez le chrétien⁹¹³. Cette démonstration repose sur plusieurs prémisses : elle réclame d'abord que la recherche innée du plaisir soit le fait de tout être vivant, enfant comme animal. Mais alors pourquoi préciser qu'elle est principe et fin de la vie bienheureuse ? Cela qualifie-t-il aussi la vie de l'animal ? Si les épicuriens ont pu, contre Épicure, faire du plaisir un simple instinct, c'est qu'ils l'ont dissocié de la vie bienheureuse⁹¹⁴. Il faudrait aussi admettre que la vie bienheureuse, dans ce cas, se définisse *a minima* par la simple autarcie du sage, sans requérir la médiation de la prolepse du vivant indestructible et bienheureux, elle-même associée à une vie pratique fondée non pas sur une autarcie solitaire du sage, mais sur la vie collective dans l'amitié. Enfin, le « joyeux péan de victoire sur la mort » attribué à Métrodore ne nous paraît pas si épicurien que cela, car il est antagonique avec l'affirmation que la mort n'est rien pour nous. Le fait est que Métrodore, dans la *Sentence vaticane* 47, ne chante pas sa victoire sur la mort, mais sur la Fortune qu'il a devancée, en proclamant, au moment de quitter la vie, « que nous avons bien vécu. » Cette pensée ne diffère en rien de celle qu'exprime Épicure dans sa lettre à Idoménée, le dernier jour de sa vie, présenté comme « bienheureux » grâce au souvenir de ce qu'ils ont collectivement vécu dans l'amitié (DL, X, 22). De Witt néglige cet aspect essentiel dans son intention de faire d'Épicure lui-même le précurseur du christianisme⁹¹⁵. La continuité bienheureuse de la vie du sage n'est peut-être pas si nettement définie dans le temps

⁹¹³ N. De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, *op. cit.* p. 153-154 et 182-184.

⁹¹⁴ Dans *Epicurus and his Philosophy*, *op. cit.* p. 152, N. De Witt tente de réconcilier la recherche « instinctive » du plaisir avec le fait qu'il est principe et fin de la vie bienheureuse : il prétend distinguer trois âges dans la vie de l'homme, l'enfance, l'adolescence et la vie adulte, correspondant à trois phases de développement des *pathè* : purement instinctive dans l'enfance, sans conscience des sensations, la recherche du plaisir se fait violente : « *the young man is apt to exult in his strength and drift at the mercy of chance* », tandis que l'homme mûr a conquis la sagesse et conçoit le plaisir comme un but ; ainsi le savant prend-il en compte les notions de principe et de fin, qu'il met en relation avec l'enfance et l'âge mûr, la totalité de la vie pouvant ainsi être bienheureuse. Mais comment expliquer qu'on ne trouve aucune trace de la succession de ces trois générations dans la *Lettre à Ménécée* ? Comment la vie humaine s'y différencie-t-elle de l'animale qui ignore – semble-t-il – la félicité ? Enfin, comment De Witt rattache-t-il dans ce cas la vie bienheureuse à l'indestructibilité, qui lui est presque toujours associée chez le philosophe ? Dans le domaine des sensations, puisque c'est d'elles qu'il parle, où trouve-t-on ces trois phases de la sensation chez Épicure ? Voir aussi *id.*, *ibid.*, p. 237.

⁹¹⁵ Dans *Epicurus and his Philosophy*, *op. cit.* p. 216, l'auteur parvient au même but en considérant que, si l'âme et le corps ne font qu'un chez Épicure, ce qui empêche de distinguer, comme le fait Platon, les bons des mauvais plaisirs, et si dans cette unité du plaisir épicurien, « début et fin de la vie bienheureuse » il faut tout de même bien parvenir à une telle distinction, le philosophe s'en tire en distinguant l'âme non pas du corps, mais de la chair : « *a usage which has become commonplace through its perpetuation in the New Testament.* »

entre naissance et mort, l'une n'étant pas une naissance en tant qu'homme, l'autre n'étant rien pour nous. Cette continuité assurée par la prolepse se vit davantage de l'intérieur même de sa temporalité, qu'elle n'éprouve comme telle que pour jouir de sa mortalité (*Ménécée* 124, 9) et pour vivre ses limites comme procurant la plénitude du plaisir. D'ailleurs, la traduction exacte de la phrase d'Épicure devrait dire que le plaisir est « le principe et la fin du fait de vivre de façon bienheureuse » (τοῦ μακαρίως ζῆν) : telle est la densité de cette expression qu'elle implique une dimension active – pratique – plutôt que de désigner telle ou telle vie, au sens de telle ou telle personne, et cette dimension pratique est contenue dans la prolepse. La prolepse est donc bien la grande absente de l'héritage légué par le fondateur du Jardin à ceux qui l'on suivi. Elle n'entre en aucune façon dans la polémique paulinienne. L'épicurisme qu'il assassine était déjà bien mort.

Nous avons déjà eu l'occasion de noter que N. De Witt était l'un des rares critiques, avec R. Koch-Piettre, à observer qu'Épicure, au contraire de ses successeurs, ne dit pas les dieux « immortels », mais « indestructibles ». Il met en rapport cette observation avec une autre : de son côté, Paul, nous l'avons vu, est quasiment le seul des Apôtres à employer la notion d'« indestructibilité ». La plupart du temps, le *Nouveau Testament* ne parle pas d'immortalité, car il ne cherche pas à combattre notre caractère mortel, mais à vaincre la mort par la résurrection. Le mot ἀθανασία n'y apparaît que trois fois chez Paul⁹¹⁶, le mot clé étant l'« éternité ». Le passage où se lit le plus clairement le sens que Paul donne à l'ἀφθαρσία se trouve à la fin de la première *Épître aux Corinthiens* (15, 50-54). Nous le citons *in extenso* :

Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω · πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γὰρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἀφθαρτοὶ, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. Ὄταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος.

« Ce que je dis, frères, c'est que la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité. Voici, je vous dis un mystère : nous ne mourons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette. La trompette sonnera, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. Car il faut que ce

⁹¹⁶ *Corinthiens* I, 15, 53, l. 2 et 3 ; *Timothée* I, 6, 16.

corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité. Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : 'la mort a été engloutie dans la victoire.' »

Le jour de la Résurrection des morts, les corps des hommes nés comme fils d'Adam (*Cor.* I, 15, 45-49) passeront de la corruptibilité (ou « destructibilité » pour garder le mot que nous avons employé) à l'incorruptibilité (ou « indestructibilité ») ; mais grâce à l'avènement du Christ ils passeront de la mortalité à l'immortalité. De même, alors que les fils d'Adam, le premier homme, sont dotés d'un corps animé d'une âme (ψυχή) destructible, (σῶμα ψυχικόν), la venue rédemptrice du Christ leur a donné un corps animé par le πνεῦμα immortel (σῶμα πνευματικόν : Corinthiens, I, 15, 42-47). On peut souligner l'habileté de Paul qui garde le lien entre corps et âme des épicuriens, mais aussi et surtout des stoïciens par la distinction ψυχή / πνεῦμα⁹¹⁷, mais dans le registre de la destructibilité, et le redouble, par la rédemption du Christ, d'un nouveau combiné corps-âme, relevant de l'immortalité donnée par la grâce de Dieu. D'après l'*Apocalypse* de Jean (22, 13), dotés de cette immortalité d'un corps-âme d'origine céleste (alors que l'indestructible est terrestre), les hommes accéderont à la vie éternelle, à moins de faire partie des « chiens », dont De Witt dit qu'il faut entendre par là les Épicuriens, qui font du plaisir leur principe et leur fin⁹¹⁸.

A ce schéma, que, n'étant pas théologien, nous espérons avoir reconstitué à peu près correctement, De Witt oppose ce qu'il considère comme étant la conception épicurienne : les corps indestructibles sont célestes, ce sont ceux des dieux, localisés dans les intermondes ; il fonde leur indestructibilité non pas sur celle de l'atome, mais sur le fait que dans les intermondes les forces du renouvellement compensent celle de la destruction ; les corps terrestres sont destructibles, car les forces de destruction dominent sur terre. Paul se serait inspiré du raisonnement d'Épicure et de cette opposition entre ciel et terre, mais aurait placé au ciel les incorruptibles sous la forme de l'Esprit⁹¹⁹ : « *There are two kinds of beings also, the corruptible and the incorruptible, but the incorruptible has a new name: it is the spiritual.* » Or ce parallèle nous paraît simplificateur, car il gomme la distinction entre corruptible et immortel et entre ψυχή et πνεῦμα : à supposer qu'il y ait des dieux épicuriens

⁹¹⁷ M. Fattal (*Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens, op. cit.* p. 43) souligne que « l'âme stoïcienne [...] étant donné sa parenté avec dieu et son identité de nature avec le souffle divin qui est physique et corporel, ne peut pas non plus connaître l'immortalité, car, bien que qualifiée de *pneumatique* (spirituelle), la *psuchê* demeure corporelle et physique, puisque constituée de souffle aérien et de feu. »

⁹¹⁸ De Witt, *Saint Paul and Epicurus, op. cit.* p. 183-184.

⁹¹⁹ N. De Witt, *Saint Paul and Epicurus, op. cit.* p. 119.

physiquement existants, ils sont incorruptibles ; d'autre part, cette opposition entre monde des dieux et monde des hommes fait disparaître l'indestructibilité propre aux hommes eux-mêmes réalisant le divin (ce qu'ils ne feraient pas si le divin se définissait par l'immortalité) ; le πνεῦμα n'est pas dit indestructible, mais immortel. De la divinité incorruptible, de l'homme comme du dieu, conçue par le philosophe à celle, immortelle, que conçoit le théologien, il y a donc rupture. Certes, l'âme charnelle héritée de l'homme terrestre, Adam, passera pour l'éternité de la destructibilité à l'indestructibilité, mais l'homme nouveau annoncé par le Christ et dont Paul se veut l'apôtre par excellence, est doté d'un corps spirituel appelé à passer de la mortalité à l'immortalité. Paul a eu l'habileté de prendre en compte une problématique spécifiquement épicurienne dans cette *Épître* destinée à un public fortement hellénisé, celui de la diaspora juive réunie (à l'exclusion cependant des non-Juifs) dans la synagogue de Corinthe, pour mieux marquer la rupture irréductible qu'il introduit avec la dimension spirituelle de l'âme et son origine céleste. De Witt n'a pas négligé cette rupture, mais a minimisé la forme qu'elle prend en la simplifiant, et a ainsi fait d'Épicure l'instrument involontaire de la révolution introduite contre lui-même. Nous pensons au contraire qu'il a fallu au préalable l'effacement systématique, par les épicuriens, de la différence établie par le fondateur du Jardin entre indestructibilité et immortalité, pour que le renversement paulinien puisse s'effectuer. Dans cette révision, l'influence stoïcienne a sans doute joué un rôle : les stoïciens considèrent l'indestructibilité comme divine, à l'échelle de la nature et du *pneuma*, auquel ils opposent la *psuchè* destructible des hommes, ce dont Paul s'est sans doute souvenu.

Cela nous amène au dernier point de basculement entre la théorie épicurienne de l'amitié qui rend indestructible et la pensée de Paul : puisque l'indestructibilité est déconnectée de l'amitié, l'amitié elle-même va dériver vers d'autres rivages. La question est bien connue : la *philia* grecque disparaît du *corpus* paulinien et du christianisme en général, pour être détrônée par l'*agapè*. Celle-ci concurrence d'ailleurs un autre héritage grec, l'*erôs* platonicien. Si la *philia* rend indestructible l'épicurien, seule l'*agapè*, l'amour de Dieu rend, non pas seulement indestructible le σῶμα ψυχικόν, mais immortel le σῶμα πνευματικόν. L'ami épicurien est remplacé par le « frère » chrétien car désormais l'appartenance par le baptême à la communauté chrétienne, à la maison du Père, remplace la libre édification de la cité par les liens politiques de l'amitié⁹²⁰. L'*agapè* prend ainsi davantage

⁹²⁰ M. Fattal (*Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens, op. cit.*) ne mentionne à aucun moment ce basculement de la *philia*, dont il ne dit rien, vers l'*agapè*, un fait pourtant marquant, comme en atteste le brusque

sa source dans la cité universelle des stoïciens, à laquelle doivent se conformer les cités historiques sous l'égide du sage, que dans la libre réalisation pratique de la prolepse épicurienne : loin d'être, comme la *philia*, l'œuvre des hommes témoignant de leur capacité à se fixer librement une fin collective, l'*agapè* est d'abord l'amour de Dieu pour les hommes, amour auquel le converti, guidé par la bonne parole de l'apôtre, est appelé à répondre. De Witt ne prend pas en considération cette rupture ; il oppose une *philia* épicurienne qu'il suppose familiale à la vertu politique de justice de Platon, et rapproche la *philia* de l'*agapè* : « *The Epicureans exalted brotherly love under the name of philia, which is replaced in the New Testament by agape, meaning the same thing*⁹²¹. » Il situe donc ailleurs que là où nous le faisons le passage de la philosophie de l'amitié à la religion de l'*agapè* : il veut prouver que l'épicurisme était une foi non religieuse (πίστις) en la doctrine du Jardin dans une temporalité toute humaine, et qu'il a cédé la place à une foi religieuse en la résurrection du Christ, promesse de résurrection des morts. La foi épicurienne prend par exemple la forme de la foi en l'amitié : reprenant la *Sentence vaticane* 34, il souligne que nous n'avons pas tant besoin (χρεία) d'aide de la part des amis que de la πίστις de pouvoir recourir à leur aide, et il élargit cette notion de foi à toute la doctrine qui doit libérer le disciple des craintes et lui permettre d'atteindre l'ataraxie, à travers les multiples manuels rédigés par Épicure, « *an anticipation of Article of Faith in the later Christian Church*⁹²². » L'auteur donne à sa thèse une cohérence plus grande en montrant que, chez l'épicurien, il y a gratitude envers le passé, jouissance de la plénitude pour le présent et espoir pour le futur, des éléments purement terrestres de l'ataraxie, alors que cela devient chez Paul la foi dans le passé (la résurrection du Christ) et l'espoir en la seconde venue du Christ, dans une perspective eschatologique. Il considère que dans les deux siècles qui ont séparé les deux *Testaments*, la foi terrestre épicurienne pouvait séduire, mais que, comme elle remettait en cause la théologie, il s'est formé un mouvement de plus en plus violent contre elle : « *At the beginning, faith was an*

et radical changement terminologique. Il consacre toute la deuxième moitié de son ouvrage à la seule relation entre stoïcisme et christianisme.

⁹²¹ N. De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, op. cit. p. 45. Même affirmation dans *Epicurus and his Philosophy*, op. cit. p. 338 : « *Like the Christians, they also based their practical ethics upon love of mankind, and it mattered little that they called this love philia and the Christians called it agape.* »

⁹²² N. De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, op. cit. p. 127-128. Cf. *Epicurus and his Philosophy*, op. cit. p. 213-214 : l'auteur exploite la *Sentence vaticane* 57, où il traduit abusivement ὑπιστίαν par « lack of faith » « *His whole life will be thrown into confusion through lack of faith and will be wrecked.* » *Epicurus was in the process of discovering the part played by faith in the happy life. In so doing he was preparing popular thought for the acceptance of the New Testament, where faith at last attained to full stature as a virtue. The difference between faith as it first emerged and the perfected faith resides in the fact that the former was faith in the truth of doctrine while the latter was faith in Jesus Christ as a redeemer.* »

assumption ; at the end faith had become a doctrine. The idea of faith has been elevated to the rank of a blessed concept and the term faith had been enrolled in the chorus of blessed words ». Une première révolution théologique déterminante dans le monde juif s'est produite quand le Christ a demandé, non seulement qu'on croie en son ascendance divine – ce qui était compatible avec l'ancienne religion – mais qu'on ait foi en lui ; une seconde révolution s'est produite quand Paul a demandé que la foi en la résurrection du Christ soit acceptée comme un événement historique.⁹²³ Nous ne chercherons pas à savoir si le versant chrétien de cette analyse est juste, mais nous contestons le versant épicurien : le philosophe ne requérait pas une foi en sa doctrine, ce qui la supposerait dogmatique – selon une approche que nous avons contestée. En faire une foi, même philosophique, revient à y lire l'anticipation d'une foi religieuse, quitte à imaginer tout un processus de crise idéologique permettant ce basculement final. Disons-le encore : cela revient à rendre l'épicurisme responsable de ce processus. C'est ce qu'affirme aussi P. Vesperini quand il évoque « l' 'orthodoxie de fer' qui a été souvent notée depuis l'Antiquité à propos du Jardin : il n'y avait aucune place pour l'innovation ; l'autorité du fondateur et de ses textes y était plus respectée que dans aucune autre école, à l'exception des communautés pythagoriciennes⁹²⁴. » Non seulement il se dit aujourd'hui beaucoup plus souvent que l'« école » n'était ni aussi homogène, ni aussi fidèle à la pensée du fondateur du Jardin qu'on le prétend, mais nous avons voulu montrer que les dérives, réelles, n'étaient en aucune façon imputables à Épicure lui-même.

Si la *philia* épicurienne, par l'indestructibilité, rend bienheureux, le lien entre les deux mots disparaît totalement dans le premier christianisme. La notion de « bienheureux », μακάριος, absente des traductions grecques de *l'Ancien Testament*, se lit fréquemment dans le *Nouveau* (55 occurrences), essentiellement dans les Béatitudes des sermons du Christ relatées par les apôtres. Le mot a donc vraisemblablement été introduit au contact de l'épicurisme, mais, détaché de l'ἀφθαρσία, il l'est aussi de l'amitié : seule la foi sauve et rend bienheureux, car la fraternité, qui se substitue à l'amitié, ne se fait qu'en Dieu, à travers l'amour du Christ. On mesure l'évolution de la notion, une fois de plus, à travers le reflet inversé qu'en donne Paul rapportant les paroles du Christ : « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν : *Actes* 20, 35) : la réciprocité, l'intérêt dans le service rendu devait reposer sur ce socle matériel, même si, dans la *Sentence vaticane* 34, cette réciprocité résidait plus dans l'assurance d'en bénéficier que

⁹²³ N. De Witt, *Saint Paul and Epicurus*, op. cit. p. 130-136.

⁹²⁴ P. Vesperini, *La philosophie antique*, op. cit. p. 182.

dans le bénéfice lui-même, et pouvait même aller, dans la *Sentence vaticane* 44, jusqu'à une formulation proche de celle des *Actes* :

« Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκάια συγκριθεὶς μᾶλλον ἐπίσταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνειν· τῆλικούτον αὐταρκειᾶς εἶρε θησαυρόν.»

« le sage, qui s'est mesuré aux nécessités, sait donner à partager plutôt que prendre sa part, tant le trésor qu'il a trouvé dans l'autosuffisance est considérable. »

Dans la parole du Christ, elle est « pure » générosité garantie par la foi en Dieu et par l'exemple du Christ, alors que chez Épicure elle est au contraire la preuve du « trésor de l'autarcie » du sage. De même, dans *Timothée I*, 1,11, Paul rappelle à Timothée que « le but du commandement, c'est une charité (ἀγάπη) venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère » et ajoute que « quelques-uns, s'étant détournés de ces choses, se sont égarés dans de vains discours » en se voulant docteurs de la loi ; or il précise que « la loi est bonne pourvu qu'on en fasse un usage légitime, sachant bien que la loi n'est pas faite pour les justes, mais pour les méchants [...] et tout ce qui est contraire à la saine doctrine, – conformément à l'Évangile de la gloire du Dieu bienheureux (τοῦ μακαρίου Θεοῦ) » : de père grec, Timothée, même converti au point de devenir le fidèle disciple de Paul, semble avoir gardé des attaches culturelles du côté de l'hellénisme : la définition de la loi contre laquelle l'apôtre le met en garde, une loi purement conçue par les hommes et faite pour les justes, rappelle, bien plus que la Torah juive prescriptive et comportant autant d'interdits que de prescriptions, la définition épicurienne du contrat pour ne pas se nuire et qui rend les hommes « bienheureux » ; si les « méchants » ne la respectent que par peur du châtimeut, elle n'est pas pour autant faite pour eux. Celle de Paul est faite pour les méchants, et elle est le fait du Dieu « bienheureux ». Certes, dans le christianisme, la foi rachète les hommes et leur promet la félicité future, mais ils ne tiendront jamais celle-ci que de Dieu. Dans la même *Épître* (I, 6, 15) le terme de « bienheureux » est réservé au Christ, « qui seul possède l'immortalité » – autre exemple de dissociation entre indestructibilité et félicité. Enfin, Dans l'*Épître à Tite* (2, 13), Paul recommande à son disciple de « vivre dans la sagesse, la justice et la piété, en attendant la bienheureuse espérance » : la félicité n'est plus de ce monde dans le même mouvement par lequel le but pratique envisagé par Épicure, mal compris par les épicuriens, a basculé dans la théologie.

Conclusion

L'un des buts de cette enquête découlait de la pétition de principe d'étudier Épicure par lui-même, sans l'aide équivoque des épicuriens : il était d'interpréter le Livre XXV du traité *De la nature* à l'aide de larges extraits des *Lettres*, *Maximes* et *Sentences*. Cela nous a conduit à dégager les grandes lignes communes à la *Lettre à Hérodote* (principalement) et au Livre XXV : le mouvement d'ensemble d'une *periodeia* conduisant du mode pathologique au mode étiologique, et à y lire le déploiement de la prolepse, critère d'existence et non de vérité sensible. Ce critère n'a pas besoin d'être identifié et nommé explicitement, car il est à l'œuvre à l'arrière-plan pratique, base de notre vie sensible – d'où le fait qu'il a facilement été travesti ou négligé par les épigones, au point d'être le plus souvent déclassé au troisième rang par la critique ou relégué essentiellement dans la sphère du divin. Par le besoin de fonder notre pensée sur l'évidence de notre existence dans le monde, la prolepse conduit de la certitude de l'indestructibilité du tout physique à celle du tout humain et social dans l'amitié, à laquelle nous avons finalement reconnu une place centrale, qui ne se justifie que par la dimension pratique que nous accordons à la pensée d'Épicure. Cette dimension pratique n'est à son tour concevable qu'à la condition qu'elle puisse s'exercer librement, ce qui implique que nous nous donnions nous-mêmes nos propres fins. Nous pensons que le Livre XXV, à partir de l'extrait 84, a analysé plus précisément cette capacité dans la façon dont l'âme individuelle, héritée par la mémoire des nécessités de la constitution première et de son accroissement par les réalités engendrées, se forme au seuil des réalités en cours d'engendrement et, de façon non nécessaire, y fixe ses choix, illustrant ainsi l'enjeu de considérer comme non nécessaire de vivre avec la nécessité.

On pourrait noter une curieuse coïncidence, un effet d'inversion, entre l'absence de la notion de déclinaison dans les textes qui nous sont restés d'Épicure et l'absence, à première vue, de référence aux *apogegennèmena* chez les épicuriens. Aucune de ces deux observations n'est valable par elle-même : rien ne nous permet d'affirmer que les futures découvertes sur les manuscrits d'Herculaneum ne nous révéleront pas la présence de la *παρέγκλισις* dans un ouvrage d'Épicure. À ce sujet, nous mesurons bien à quel point notre affirmation nous expose. Mais nous pensons que cela ne devait pas nous interdire de rechercher une cohérence interne à l'œuvre du seul Épicure, cette cohérence dût-elle passer par le constat – sauf erreur – de l'inutilité, pour le moins, d'y introduire le *clinamen*. Outre toutes les raisons avancées,

sur lesquelles nous ne reviendrons pas, nous soutenons, d'un point de vue plus global, qu'il existe une charpente théorique suffisamment solide dans la démarche du philosophe, autour de la théorie de la prolepse, pour que cette charpente se passe de la déviation des atomes. Nous pensons même que l'introduction de cette théorie fragilise l'édifice, pour lequel elle prétend, comme nous l'avons vu chez certains auteurs, jouer le rôle irremplaçable d'une clé de voûte, appelant les justifications les plus diverses et parfois les plus contradictoires, si l'on pense, par exemple, à celles de Michel Serres⁹²⁵ et à celles de Marcel Conche⁹²⁶. Les chercheurs qui font le choix de la prudence, comme Francesco Adorno⁹²⁷, David Sedley, Tim O'Keefe⁹²⁸ ou Pierre-Marie Morel⁹²⁹, n'ont pas totalement raison du malaise dans lequel nous plonge le fait de ne pas trancher.

Quant aux *apogegennèmena*, la concentration de leur exposé dans un seul livre du traité (indépendamment des quelques autres emplois de ἀπογεννών chez Épicure, à l'actif), et surtout leur absence, à notre connaissance, des autres écrits épicuriens de langue grecque, ainsi que, semble-t-il, leur non-prise en considération dans les textes latins (à quoi correspondraient-ils chez Lucrèce ?), pose le problème de la place qu'il faut leur accorder dans la démarche du philosophe. Il y a cependant un accord général pour les mettre en relation avec la théorie de l'âme. De même que plusieurs auteurs, comme Sedley, justifient le *clinamen*

⁹²⁵ M. Serres inclut la déclinaison dans une compréhension de la physique qui dépasse les frontières de l'épicurisme : « Le monde, les objets, les corps, mon âme même sont, au moment de leur naissance, à leur *déclin*. Cela signifie, au sens ordinaire, qu'ils sont mortels et promis à la destruction. Cela veut dire aussi qu'ils se constituent et se forment. La nature décline, et c'est son acte de naissance. Et sa stabilité. » (*La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce, op. cit.* p.45).

⁹²⁶ M. Conche distingue l'espace mathématique de l'espace phénoménal « que nous habitons », où haut et bas prennent sens et imposent la déclinaison pour faire échapper les corps à un mouvement de chute parallèle (*Lucrèce et l'expérience, op. cit.* p. 77).

⁹²⁷ F. Adorno, *La filosofia antica, op. cit.* p. 183 : « *Il motivo del clinamen pur non trovandosi testualmente in Epicuro - almeno per ciò che possediamo - è sottinteso come immagine fisica di una condizione logica, per cui, appunto, non è da escludersi come interpretazione della tesi di Epicuro, che sottolinea la non necessità dell'incontro degli atomi (si sarebbe dovuto altrimenti ricorrere a un'impensabile Mente extranaturale), ch'era poi l'aspetto più profondo dell'impostazione epicurea della non teleologicità del mondo, condizione per intendere il libero formarsi dei mondi, quali che essi siano, anche del mondo umano, esso stesso risultato di un gratuito e non necessario incontro d'atomi.* »

⁹²⁸ Voir supra, p. 202 et note 332.

⁹²⁹ Voir P.-M. Morel, *Atome et nécessité, op. cit.* p. 58 : « sans nier les difficultés d'interprétation qui se présentent à ce sujet, ns devons reconnaître que Lucrèce prend pleinement en cpte la signification cosmologique de la déviation. » *Ibid.*, p. 66-67 : « Épicure, si nous nous abstenons de lui attribuer la théorie de la déviation qui, de fait, n'apparaît pour nous que dans des textes postérieurs, réduit le pouvoir de la nécessité par un double moyen : il limite le nombre des formes atomiques et il introduit un principe de sélection pré-cosmique, la présence de « semences » appropriées pour expliquer la formation des tourbillons cosmogoniques. Lucrèce reprend cette double limitation et il soumet explicitement la nécessité à une contingence première, celle qu'introduit le *clinamen* dans le mouvement originaire des atomes. »

comme un ajout ultérieur du philosophe ou de ses épigones pour expliquer la liberté de l'âme, nous pourrions considérer que la place de l'*apogegennèmenon* dans le Livre XXV constitue un approfondissement de la réflexion des premiers livres sur un sujet sans doute débattu dans le *sumphilosophèin* du cercle des amis. Approfondissement ne signifie pas correction : au contraire de la déclinaison, dont l'introduction postérieure bousculait toute la théorie, la notion des *apogegennèmena* prolonge la théorie des propriétés dans leur dimension temporelle et vivante, sans la remettre en cause. Quelle que soit la date de la *Lettre à Hérodote*, que nous considérons comme relativement tardive et présentant la théorie dans sa maturité, nous avons vu que, même si la notion d'*apogegennèmenon* n'y figure pas, la réflexion des paragraphes 74 à 76, sur l'apparition des formes de vie et la constitution du langage et du raisonnement, ainsi que les orientations théoriques proposées au destinataire dans les derniers paragraphes de la Lettre pour se guider sur la voie de l'ataraxie, concernent ces développements et ces choix libres du vivant dont rendent également compte les *apogegennèmena*. Si ces observations sont exactes, elles pourraient suggérer que l'absence de la déclinaison chez Épicure est d'une certaine façon corrélative de l'absence des *apogegennèmena* chez les épigones. Pour le dire autrement, la méconnaissance du rôle des *apogegennèmena* dans l'action libre de l'âme peut être une des causes de l'introduction du *clinamen*. Or la théorie des *apogegennèmena* elle-même ne peut s'analyser, à notre avis, qu'en suivant la logique démonstrative de la prolepse qui, de proche en proche, du mode pathologique à l'étiologique cerne de plus en plus précisément les processus vivants jusqu'à leur expression la plus poussée dans la libre volonté de l'âme.

Nous voudrions, pour conclure cette question de la déclinaison, apporter un élément supplémentaire, d'une nature très différente puisqu'il s'agit de s'appuyer sur un témoignage antique portant sur les faits, et non sur des arguments, qui nous a été rapporté par Daniel Delattre : dans un passage du dialogue *De oraculis Pythiae*, 398. A. 9 (Us. 383), Plutarque répond à Boéthos, qui ironise sur les incarnations divines dans les cultes et leur oppose la Fortune et le Hasard : « Ainsi donc, lui dis-je, selon toi, chacun de ces prodiges porte la marque de la Fortune et du Hasard ? Est-il vraisemblable que la déviation (ἐξολισθηῖν), la séparation (διαχυθῆναι) et l'inclinaison (παρεγκλίναι) des atomes ne se soient produites ni plus tôt ni plus tard, mais au moment précis où allait arriver à chacun des dédicants un événement heureux ou malheureux ? Certes Épicure, à ce qu'il paraît, t'apporte aujourd'hui son aide, par ses paroles et ses écrits vieux de 300 ans... » (traduction de Flacelière). D. Delattre propose de s'éloigner de la traduction de Flacelière, et d'en revenir à la notion

classique de « déclinaison » pour *παρεγκλίνας*. Il fait observer d'autre part que le nom d'Épicure peut aussi bien désigner le fondateur du Jardin que ceux qui se sont réclamés de lui par la suite. Or Plutarque, l'auteur des *Vies parallèles des hommes illustres*, parfaitement maître de la chronologie, ne pouvait pas faire remonter à 300 ans, donc au début des années – 180 une notion attribuée à Épicure, mort environ 100 plus tôt (-270/269). Ce serait donc la preuve que la théorie du *clinamen* ne peut pas être imputée au philosophe du Jardin. Nous ajouterions une autre remarque : Lucrèce, sans doute mort en -55, a composé son *De rerum natura* dans la première moitié du premier siècle, c'est-à-dire à l'époque à laquelle Plutarque situe l'introduction de la notion de déclinaison. On peut légitimement supposer que, sans en être nécessairement le concepteur, il aura été le vulgarisateur d'une notion dont le besoin se faisait sentir chez des épigones qui avaient perdu de vue le sens profond de la doctrine, telle que nous pensons l'avoir exposée. Si ce n'est Lucrèce, qui en serait l'auteur ? Nous savons trop peu de choses sur les scolarques du II^{ème} siècle, mais Zénon de Sidon, mort vers -75, et dont Cicéron comme Philodème ont suivi l'enseignement, pourrait aussi avoir eu pour auditeur Lucrèce. On sait en tout cas qu'il avait engagé une forte polémique contre Carnéade qui avait affirmé, selon Cicéron (*De fato*, 23), que « les épicuriens pouvaient soutenir leur position sans cette déclinaison fictive. Car, puisqu'ils enseignaient qu'il pouvait exister un certain mouvement volontaire de l'esprit, il eût mieux valu soutenir cela qu'introduire la déclinaison, alors surtout qu'ils n'en pouvaient pas découvrir la cause. Et en le soutenant, ils pouvaient facilement résister à Chrysippe⁹³⁰. » Ce passage nous semble résumer à sa façon ce que nous avons voulu démontrer : alors que Cicéron vient d'attribuer à Épicure l'introduction de la déclinaison, Carnéade l'impute aux épicuriens, dans ce qui pourrait être une citation que lui attribue Cicéron. En outre, Carnéade impute cette introduction aux nécessités de la polémique contre les stoïciens, et notamment Chrysippe – or l'on sait que cette polémique a été la préoccupation majeure du scolarcat de Zénon ; enfin, la raison donnée par Carnéade pour ne pas avoir à s'encombrer de la déclinaison, à savoir l'absence de cause antécédente (« *causis antecedentibus* »), rappelle le rejet, dans le Livre XXV (extrait 59), de la concaténation des causes et de la *πρότερα κίνησις*. Certes, Carnéade ne cherche pas tant à défendre Épicure qu'à mettre en contradiction ses adversaires quels qu'ils soient, mais la notion de cause interne, l'agrégat étant sa propre cause, se donnant sa propre nécessité, pourrait montrer que

⁹³⁰ Cité par Long-Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, *op. cit.*, I, p. 216

cet éminent philosophe et polémiste connaissait en profondeur les travaux d'Épicure dont fait état le Livre XXV. Mais ce n'est là qu'une piste de réflexion.

Les deux premières parties de cette étude ont pu donner l'impression que leur auteur, lui aussi, à sa façon, divinisait Épicure, mais en lui opposant les épicuriens. Et sans doute faut-il avouer qu'il y avait un peu de cela, au moins pour la raison que l'étude d'une théorie en dehors des conditions historiques de sa production empêche sa nécessaire relativisation. Nous avons été tenté, à un moment donné, d'affirmer que la pensée du fondateur du Jardin était tellement en prise sur le réel et qu'elle réalisait si bien son projet d'être une pensée de la pratique, que, dans le vide politique des années qui ont suivi la mort d'Alexandre, la dimension politique de l'amitié fondée sur la prolepse de la nature indestructible et bienheureuse, sous la forme du contrat social de l'accord pour ne pas se nuire mutuellement, allait infléchir le cours de l'histoire, si ce projet de sociétés épicuriennes disséminées dans le monde antique n'avait pas été pris de cours par l'instauration dans la violence des royautés hellénistiques. Nous aurions été alors presque aussi utopiste que Diogène d'Oenoanda.

La troisième partie nous a, espérons-nous, aidé à éviter cette erreur. Elle nous a obligé à prendre en compte les limites historiques, non seulement de la période, mais aussi de la pensée d'Épicure lui-même dans son approche de la pratique, une approche qui ne pouvait pas fonder l'activité pratique humaine sur le travail de transformation de la nature. Épicure était ainsi amené à concevoir malgré lui l'activité pratique comme étant son activité, celle du cercle des amis appelé à s'élargir au monde, alors que par ailleurs il était bien conscient qu'elle s'inscrit dans toute l'histoire de l'humanité, comme il ressort du fragment de Philodème où le philosophe évoque la prolepse du divin présente dans l'esprit des premiers hommes. Il reconnaissait ainsi un processus en cours dans lequel il se contentait d'inscrire son action. Mais entre la prolepse du divin et son accomplissement historique, il y a bien des médiations dont la mise en œuvre historique a modifié le contenu même de la prolepse. Qui aujourd'hui parlerait sérieusement de la réalisation de la divinité de l'homme sans faire sourire ? Mais qui, inversement – *mea quidem sententia* – peut nier la force des virtualités contenues dans cette conception ?

Inversement, nous reconnaissons avoir été quelque peu injuste envers Lucrèce en ne voulant considérer que son mélange de scientisme dogmatique et de religiosité latente, envers la déesse – Nature-Vénus et le dieu dont il se veut le prophète, car il semble avoir été plus soucieux qu'Épicure de prendre en compte toute l'activité de la société humaine ; mais la puissance de l'État romain, son rôle intégrateur, vidait de son sens la représentation collective

du vivant bienheureux et indestructible, la portée pratique de la prolepse, et confinait l'amitié dans un cercle restreint et raffiné de sages cultivés dont Philodème a sans doute mieux su traduire l'esprit que Lucrèce. Qu'il s'agisse du fondateur du Jardin ou du plus zélé de ceux qui se voulaient ses disciples, l'histoire a eu raison de leurs spéculations.

Car ce que nous avons mis en jeu dans notre démarche est bien cette question de l'histoire. Nous n'avons pas la présomption de nous lancer dans une histoire de la philosophie, et ne prétendons pas davantage être historien. Mais, d'un point de vue de méthode, nous avons fait le choix de considérer que l'étude d'un courant de pensée devait être rapportée, sans déterminisme, à ses conditions historiques, et, de façon corrélatrice, nous postulons qu'il n'existe pas d'histoire autonome de la philosophie. Dans cet esprit, nous justifions l'aspect atypique de notre approche du matérialisme d'Épicure, que nous opposons à celui de Lucrèce, par le fait que nous n'avons pas voulu suivre la tradition d'une étude du matérialisme considéré de l'intérieur de lui-même, comme courant autonome s'étant en quelque sorte donné ses propres lois, sa propre problématique. En l'occurrence, nous voulons nous démarquer d'une approche qui parle davantage d'« atomisme » que de « matérialisme » antique. Même si la notion de « matière » est une création d'Aristote, ce terme lui a permis de mieux identifier le matérialisme et de se différencier de lui que ne l'a fait le terme d'« atome » : c'est au sein de la question de la matière que le Stagirite a combattu la thèse atomiste. Les atomistes eux-mêmes éprouvaient le besoin de se distinguer des autres physiciens par le recours à la notion d'« atome » au sein d'une problématique concernant les constituants des corps et de l'univers. Le « rien ne naît de rien » n'est pas typiquement atomiste, et le mot d'« atomiste » est de création récente. Or, si l'on étudie Épicure comme matérialiste plutôt que comme strict atomiste, on est amené à aborder des aspects de sa doctrine qui ne se réduisent pas à la problématique des atomes et de leur mouvement, nécessaire ou libre, dans le vide.

Les affirmations sur Épicure contenue dans les deux premières parties de ce travail, faisant le choix de ne pas intégrer cette étude dans le cadre global de l'épicurisme, aboutissent à une présentation du philosophe en marge des analyses habituelles. Elles nous ont donc placé dans l'obligation de rendre compte du fossé qui sépare à nos yeux le fondateur de ceux qui se réclament de lui ; nous aurions pu en rester plus prudemment à confronter les théories pour en souligner les différences, mais cela ne pouvait pas satisfaire une démarche qui présentait les conséquences politiques de la théorie de l'amitié comme l'expression la plus élaborée de la pensée de la pratique chez Épicure. Nous étions dès lors contraint à esquisser des perspectives historiques trop ambitieuses pour les limites d'une thèse. Si nous ne l'avions pas fait, cela

aurait compromis la teneur même de nos analyses d'Épicure. Nous avons donc fait le choix de nous y hasarder, bien conscient que chacune de nos affirmations réclamerait de plus amples justifications. C'est pourquoi nous avons du moins cherché à nous appuyer, entre autres, sur des travaux ayant fait autorité et voudrions que ces pages soient considérées comme constituant un horizon historique du moins probable.

Quel que soit pourtant l'écart qui, à nos yeux, sépare Épicure de Lucrèce, il nous reste une dernière injustice de notre part à réparer, s'il en est encore temps : notre mise à l'écart de Lucrèce est peut-être ingrate. Précisément du point de vue de l'histoire auquel nous voulons nous situer, il reste à retirer de Lucrèce comme d'Épicure l'acquis d'un mouvement émancipateur profond, qui constitue comme le limon fertile de l'histoire, son reliquat, ses données incompressibles : la libération de l'homme des croyances, la réhabilitation du plaisir.

En effet, même si l'objectif pratique fixé par Épicure, la société des amis, a été perdu de vue par les épicuriens, l'épicurisme, même dévoyé du projet initial, a su se maintenir dans toute l'antiquité. La religiosité paradoxale de Lucrèce est restée dans les limites de la spéculation philosophique et n'a pas sombré dans la révélation d'une religion à mystère, et l'on peut douter de la validité des hypothèses sur une telle évolution de l'école épicurienne en général. La seule théorie du plaisir en a fait le symbole d'un courant émancipateur, une résistance aux visées intégratrices, et pour cette raison l'épicurisme n'a jamais été vraiment assimilable par l'État romain, même si, à titre « privé », des élites ont pu s'en inspirer. Le plaisir, isolé par les épicuriens de la représentation de la vie bienheureuse, devient une notion vulnérable que les courants adverses s'empressent de condamner comme immorale, incompatible avec la vertu ; mais en même temps, sous cette forme dépouillée, plus facilement accessible à des individus qui ont perdu de vue la pensée politique de l'amitié, il devient un véritable signe d'indépendance vis-à-vis de l'ordre établi. Dans cette fonction, il reste aujourd'hui aussi corrosif que dans l'Antiquité. Il en va de même de l'atomisme, que ce soit celui de Démocrite, d'Épicure ou de Lucrèce : quand Marc-Aurèle fixe sa pensée sur le dilemme entre les atomes et la providence, il a bien conscience que, même sans recourir à la théorie de la déclinaison, l'atomisme introduit par lui-même un élément de hasard dans la représentation de l'univers incompatible avec toute forme de finalisme.

La présente recherche a tenté de répondre à une préoccupation plus globale de notre part : celle de situer Épicure dans une tradition de pensée grecque qui mériterait à nos yeux d'être davantage prise en compte – ce qui est aussi la préoccupation de P. Vesperini, même

s'il n'en tire pas les mêmes conclusions : ne pas tant lire dans la philosophie antique « l'imposition d'une tyrannie de la vérité », découlant d'une tradition que l'auteur impute à « l'institution ecclésiastique » du christianisme, « une immense, une terrible régression »⁹³¹ et qui aurait, selon lui, conditionné toute l'histoire occidentale de la philosophie, mais voir, selon nous, plus globalement dans la pensée antique sous ses différentes formes d'expression, le désir de penser l'homme dans son rapport pratique au monde. Par –delà toutes les ruptures dans les constructions théoriques, c'est peut-être ce qui rattache le mieux Épicure aussi bien à la notion protagoréenne de l'homme, « mesure de toutes choses » qu'aux préoccupations politiques des tragiques, si éloignées de notre vision du tragique. Peut-être les lectures particulières que nous avons proposées de la prolepse comme critère de réalité et non de vérité, de l'indestructibilité, des processus sensibles « simultanés à la pensée » et de la *periodeia* comme cheminement du mode pathologique à l'étiologique, entre autres, se justifieront-elles mieux au vu de cette tradition d'une pensée pratique rapprochant davantage le philosophe du Jardin de ses prédécesseurs que de ceux qui, dans les convulsions du monde antique et de ses représentations, se réclameront de lui.

On nous permettra une dernière réflexion destinée à justifier l'importance que nous accordons au fait de présenter la philosophie d'Épicure comme voulant se fonder sur la réalité pratique de l'homme : outre la théorie du plaisir, ce qui frappe le plus les esprits quand on évoque le philosophe du Jardin, c'est l'idée selon laquelle la mort n'est rien pour nous. À notre connaissance, Épicure est le seul philosophe antique ayant placé la question de la mort au centre de sa philosophie. Nous espérons avoir démontré qu'il ne l'a pas fait dans une simple perspective thérapeutique, réduisant ainsi la pratique à des recettes pour s'accommoder de son sort. L'argument concernant la mort consiste à la dire extérieure à nous. Cet argument ne doit pas être réduit à une banalité : si la mort nous est extérieure, c'est que nous ne nous identifions pas à un moi abstrait mais que nous ne pensons qu'en tant qu'êtres vivants et que notre pensée ne peut porter que sur notre vie. Et si l'on considère bien les choses, tout part de là : de la certitude de l'indestructibilité du tout à la recherche de notre indestructibilité sociale. Quand bien même nous serions tentés, dans les contingences de l'existence – et l'existence n'est que contingence – de perdre de vue cette vérité pratique, notre propre réalité vivante nous y ramènerait. Peut-être cette vérité pratique, conjointe à la réhabilitation du plaisir, rend-elle la pensée d'Épicure...indestructible.

⁹³¹ P. Vesperini, *La philosophie antique*, op. cit. p. 294.

TABLEAU DE CONCORDANCE DES FRAGMENTS

| Extrait | Arrighetti | Long-Sedley | Laursen | Masi | Németh | Extr. page | Comment. : début page |
|---------|------------|-------------|-------------------------------------|------|---------|------------|-----------------------|
| 1 | | | 1634 <i>scorza</i> | | | 229 | |
| 2 | | | 1634.12 | | | 229 | 239 |
| 3 | | | 1191.2.1.2.4 | | | 229 | 239 |
| 4 | | | 1634.11 | | | 230 | 239 |
| 5 | | | 1191.2.1.4.2 | | | 230 | 239 |
| 6 | | | 1191.2.1.4.3 | | | 230 | 239 |
| 7 | | | 1634.10 | | | 230 | 239 |
| 8 | | | 419.9.1 (<i>scorza</i>) | | | 230 | 239 |
| 9 | | | 419.9.2 (<i>scorza</i>) | | | 231 | 239 |
| 10 | | | 1634.9 | | | 231 | 239/ 241 |
| 11 | | | 419.8 | | | 231 | 239 |
| 12 | | | 1634.8 | | | 232 | 239 |
| 13 | | | 1191.2.1.7.5 | | | 232 | / |
| 14 | | | 419.7 | | Fr. (a) | 233 | 240/247 |
| 15 | | | 1634.7 | | | 233 | 244 |
| 16 | | | 419.6 | | | 233 | 245 |
| 17 | | | 1634.6.1 | | | 233 | 245 |
| 18 | | | 1634.6.2 | | | 234 | 245 |
| 19 | | | 459 (= « 1116 » <i>O</i>) | | | 234 | 245 |
| 20 | | | 1191.2.2.3.3 | | | 234 | / |
| 21 | | | 1191.2.2.3.4 | | | 234 | / |
| 22 | | | 1191.2.2.4.1 | | | 234 | 247 |
| 23 | | | 419.5 | | | 235 | 247 |
| 24 | | | 1634.5.1 | | | 235 | 246/248/250 |
| 25 | | | 419.4 | | | 236 | 244/248/250 |
| 26 | | | 1634.4 | | | 237 | 246 |
| 27 | | | 419.3 | | | 237 | 251-252 |
| 28 | | | 1634.3 | | | 237 | 251 |
| 29 | | | 419.2 | | | 237 | 251 |
| 30 | | | 1634.2 | | | 238 | 251/253 |
| 31 | | | 419.1 | | | 255 | 260/262 |
| 32 | | | 454.3(4 Corti) | | | 256 | 260/268 |
| 33 | | | 1634.1 | | | 256 | 261 |
| 34 | [34.1] | | 697.1 | | | 257 | 264 |
| 35 | | | 454.5 (7 Corti) | | | 257 | 260-261/265 |
| 36 | [34.2] | | 697.1 | | | 258 | 264 |
| 37 | | | 697.2.1.1.1 | | | 258 | 265 |
| 38 | | | 697.2.1.1.2 | | | 258 | 266 |
| 39 | | | 454.7 (10 Corti) | | | 259 | 266/268 |
| 40 | | | 697.2.1.1.3 | | | 259 | 269 |
| 41 | | | 697.2.1.2 | | | 259 | 269 |
| 42 | | | 697.2.2.3 | | | 270 | 279 |
| 43 | | | 697.21.3.1 | | | 270 | 279 |
| 44 | | | 697.2.1 <i>fragmenta inc. sedis</i> | | | 270 | 279 |
| 45 | | | 1191.3.3.1 | | | 271 | 279 |
| 46 | [35.2] | | 1191.3.3.2 ; 1420.1.2 | | | 271 | 280/316 |
| 47 | [[35.3] | | 1420.1.3 | | | 271 | 281/283 |
| 48 | | | 1191.3.3.3.3 | | | 272 | 281 |
| 49 | [35.5] | | 1420.1.4.1 | | | 272 | 276 |
| 50 | [35.6] | | 1420.1.4.2 | | | 272 | 283 |
| 51 | | | 1191.3.3.4.2 | | | 273 | / |
| 52 | [35.7] | | 1420.1.5.1 | | | 273 | 283 |
| 53 | | | 1191.6.1.2.4 | | | 273 | 283 |

| | | | | | | | |
|-----|--------------------|--------------|--|--------------|--------------------|-------------|---------------------|
| 54 | [35.8] | | 1420.1.5.2 | | | 274 | 284 |
| 55 | | | 1191.6.1.3 col. 1, 2 et 3 | | | 274 | 285/287 |
| 56 | | | 1191.6.2 col.1 et 2 | | | 274 | 280/285 |
| 57 | [35.9] | | 1420.2.1 | | | 275 | |
| 58 | [35.10] | | 1191.6.2.2.3 ; 1420.2.2 | T2 | Fr. (b) | 275 | 285/292 |
| 59 | [35.11] | | 1191.6.2.2.4 ; 1420.2.3 | T3 | Fr. (c) | 276 | 287-292 |
| 60 | [35.12] | | 1191.6.2.2.5 ; 1420.2.4 | T4 | Fr. (d) | 277 | 283/285 |
| 61 | [35.1] | | 1191.6.1.5.3 ; 1420.1.1 | | | 277 | 293 |
| 62 | | | 1191.6.2 z. 4 col.1 et z. 5 col. 1 et 4 | | | 278 | 294 |
| 63 | [34.5] | | 1191.7.3 col. 1 et 2 ; 1056.1.1 col. 1, 2 et 3 | | | 278 | 286/294/384 |
| 64 | [34.7] | | 1191.4.1.1.1 ; 1056.1.3 col. 1et 2 | | | 278 | 295 |
| 65 | [34.8] | | 1056.1.3.2 | | | 297 | 307 |
| 66 | [34.9] | | 1191.4.1.3 ; 1056.1.3.3 | | | 298 | 308 |
| 67 | [34.10] | | 1191.4.1.1 col. 4 et 5 ; 1056.2.1 | T5 | | 299 | 309 |
| 68 | [34.11] | | 1056.2.2 | T6 | | 300 | 283/310 |
| 69 | [34.12] | | 1056.2.3 | | | 300 | 311 |
| 70 | [34.13] | | 1053.3.1 | | | 301 | 312/316/317 |
| 71 | | | 1191.4.1.2.4 | | Fr. 1 | 301 | 313/316 |
| 72 | [34.14] | | 1056.3.2 | | Fr. 2 | 301 | 314/317 |
| 73 | | | 1191.4.1.2.6 | | Fr. 4 | 302 | 316/324 |
| 74 | [34.15] | | 1056.3.3 | | Fr. 3 | 302 | 317/318/319 |
| 75 | [34.16] | | 1056.4.1 | | Fr. 5 | 302 | 313/318/319 |
| 76 | [34.3] | | 1191.4.1.3.1 ; 697.2.2.1 | | Fr. 6 | 303 | 319/324 |
| 77 | [34.17] | | 1056.4.2 | T10 | Fr. 7 | 303 | 317/324 /331 |
| 78 | [34.18] | | 697.2.2.3 ; 1056.4.3 | | Fr. 8 | 304 | 326 |
| 79 | [34.19] | | 697.2.2.3 ;1056.4.4 | | | 305 | 326/331 |
| 80 | | | 1191.7.1.1 ; 697.2.2.4 | | | 305 | 328 |
| 81 | [34.20] | | 1191.4.2.1 / 7.1.2-3 ; 697.2.2.4 ; 1056.5.1 | T9 | Text M [=Fr. 9] | 306 | 328/337/368 /389 |
| 82 | | | 1191.4.2.2/ 7.1.2 | | | 306 | 326/338 |
| 83 | [34.4] | | 697.3.1.1 | T7 a | Fr. 10 | 307 | 337/368/405 |
| 84 | [34.21] | 20B 1-4 | 1191.4.2.3/71.3 et 4 ; 1056.5.2 ; 697.3.1.2 | T7 b | Fr. 11-12 | 347 | 362/384/390 |
| 85 | [34.22] [34.23] | 20B 5-7 | 1191.4.2.4/7.1.5/ 4.2.1/7.1.6 ; 697.3.1.3 et 4 ; 1056.5.3 | T7 c-e | Fr. 13 | 348- 349 | 362/371/390 /409 |
| 86 | [34.23] | | 1191.4.2.2/7.1.6 ; 697.3.2.1 ; 1056.5.4 | | Fr. 14 (sic) | 350 | 370 |
| 87 | [34.23] | | 1191.7.2.3/ 8.1.1 ; 697.3.2.2 | | | 350 | 331/371 |
| 88 | [34.24] | | 1191.7.2.3/8.1.2 ; 697.3.2.3 ; 1056.6.1 | T7 f | Fr. 15 | 351 | 372/390/404 /407 |
| 89 | [34.24/25] | 20.j | 1191.7.2.4/8.1.3 ; 697.3.2.4 ; 1056.6.2 | T7g | Fr. 16 | 352- 353 | 379/390 |
| 90 | [34.26] | 20C 1 | 1191.8.1.5 ; 697.4.1.1 ; 1056.6.3 | T8 a | Fr. 17 | 353 | 381/384/390 /409 |
| 91 | | 20C 1 | 1191.8.1.6 | T8 b | | 353 | 388 |
| 92 | [34.27] | 20C 2-4 | 1191.8.2.1 ; 697.4.1.2 ; 1056.7.1 | T8 c | Text P | 354 | 366/384/388 /409 |
| 93 | [34.28] | 20C 5-7 | 1191.9.2.1/8.2.2 /9.2.2/8.2.3 ; 697.4.1.3 ; 1056.7.2 | T8 d | Text P | 355 | 366/392/397 |
| 94 | [34.28] | 20C 8 | 1191.9.2.2/8.2.3 | T8 e | Text P | 356 | 371/394 |
| 95 | [34.29] | 20 C 9-11 | 1191.9.2.2/8.2.4 ; 697.4.1.4 ; 1056.7.3 | T8 f | Text P | 357 | 291/383/394 /395 |
| 96 | [34.30] | 20C 12-15 | 1191.9.2.2/8.2.5/9.2.3/8.2.6 ; 697.4.2.1 ; 1056.7.4 | T8 g T1 a | | 358- 359 | 399 |
| 97 | [34.31] | | 1191.9.2.4/9.1.1 ; 697.4.2.2 ; 1056.8.1 | T1 b | Fr. 18 | 359 | 383/403 |
| 98 | | | 1191.9.2.5/9.1.2 ; 697.4.2.2 | | Fr. 18 | 360 | 384/408 |
| 99 | [34.32] | | 1191.9.1.3 ; 697.4.2.3 ; 1056.8.2 | T1 c | Fr. 19 | 360 | 410 |
| 100 | [34.33] | | 1191.9.1.4 ; 1056.8.3 | T1 d | | 361 | 383 |

INDEX DES NOTIONS

Absence de trouble : voir Atarxie

Accident (σύμπτωμα) : 15-17 ; 20-22 ; 39 ; 44n ; 58n ; 70 ; 104-105 ; **123** ; **125-129** ; **131** ; 134-137 ; 140 ; 174 ; **190-192** ; **195-197** ; 205 ; 208 ; 220 ; 233 ; 236 ; **244-245** ; **247-254** ; **262-265** ; 267 ; 273 ; **278-284** ; 287 ; 291 ; **293-296** ; 307 ; 309 ; 325 ; 327 ; 335 ; 342 - 345 ; 354 ; 359 ; 388-391 ; 393n ; 404 ; 406 ; 413-414 ; 425 ; 435 ; **492-498** ; 504n ; 515.

Accroissement /Croissance / (αύξησης, ἐπαύξάνω) : 35n ; 209 ; 307 ; **336-337** ; 360-361 ; 383 (« *en développement* ») ; 398 ; 406 ; 410 ; 412 ; 426 ; 436n ; 469 ; 500 ; 549.

Affect /Affection : voir πάθος

Agrégat, Agrégation /athroisma (ἄθροισμα) / to athroon : 10 ; 36 ; 37 ; 48 ; 57 ; 58n ; 61-62 ; 67 ; 68n ; 76 ; **103-104** ; 107 ; **112** ; 118 ; 126 ; 144 ; **156** ; **179-180** ; 185 ; 212 ; 229 ; 236-237 ; 240 ; **242-244** ; **246-250** ; **252-254** ; **256** ; **262-264** ; **266-267** ; 271-272 ; 274 ; 277 ; **280-282** ; 285n ; **286-287** ; **292-293** ; **299-300** ; 306 ; **310-312** ; 326 ; 337 ; **339-340** ; **345-347** ; 350 ; **362-364** ; **366-368** ; **371-373** ; **376** ; **380** ; **382-384** ; **391-392** ; **409-410** ; 415 ; 424 ; 427 ; 490 ; 499 ; 508 ; 531.

Aiôn (αἰών) : 1n ; **37-43** ; **45-49** ; **54-55** ; **61-63** ; 123 ; 125-126 ; 216 ; 337 ; 424 ; 495 ; 528 ; 531.

Ajouter une opinion /opinion ajoutée / prosdoxazein / prosdoxazomenon : 63 ; 301 ; **312** ; **316-317** ; 332-333 ; 388 ; 415.

« **À la vitesse de la pensée /aussi vite que la pensée** » : voir pensée > ἅμα νοήματι (*hama noèmati*)

Âme /psuchè (ψυχή) : 3 ; 13 ; 15-19 ; 24 ; 27 ; 29-30 ; 33 ; 35 ; 40n ; 41-42 ; 63 ; 73 ; 106n ; **108-111** ; 113 ; 123 ; 128 ; 140-141 ; 162-163 ; 176 ; 178 ; 181 ; 185 ; 187 ; 201 ; **203-206** ; 211 ; 214 ; 231n ; 232n ; 233 ; **239-247** ; **249** ; **253-254** ; **259** ; **262-269** ; **271** ; **273-274** ; **279-281** ; **283-285** ; 296 ; 312 ; **314 -316** ; 318n ; **320-322** ; **324-325** ; 327n ; 330 ; 335 ; **340-345** ; 351 ; 361 ; 365n ; **371-381** ; **383-384** ; 386 ; **405-407** ; **411-415** ; 419n ; **425-426** ; 428 ; **430-431** ; **433-435** ; 464 ; 470-471 ; 476 ; 481 ; 485 ; 495-496 ; **499-501** ; 510 ; 518 ; **533-534** ; 537 ; 541n ; 542n ; **544-545** ; **549-551**.

Amitié, philia (φιλία) : 5 ; 30-32 ; 42n ; 153-154 ; 157 ; 159 ; **163-175** ; 176n ; 181 ; 187 ; 212 ; 215 ; **217-219** ; 318n ; 379 ; 388 ; **428-429** ; 433 ; **441-447** ; **449-457** ; **460-462** ; 466 ; 469-470 ; **473-476** ; **479-482** ; **484-487** ; 489-490 ; 499 ; 504-505 ; 508 ; 513 ; 515 ; **517-520** ; 522 ; 524-526 ; 529 ; 532-534 ; 536-537 ; 541-542 ; **545-547** ; 549 ; 553.

Anticipation : voir Prolepse

Apogegenhèmenon (ἀπογεγεννημένον) / réalité engendrée : 2-3 ; 16-17 ; 21 ; 23 ; 35n ; **186** ; **190** ; **192-197** ; **199** ; **201-203** ; **206** ; **209** ; **214-215** ; 220 ; **261-265** ; **267-268** ; 276 ; 281 ; 284 ; **287-293** ; 296 ; 307 ; 309 ; 313 ; 325n ; 326 ; 328 ; **333-345** ; **347** ; **353** ; **363-365** ; **367-369** ; **371** ; **374-375** ; **377-383** ; **385-389** ; **392** ; **394** ; 400 ; **406-410** ; **414-416** ; 425 ; 464 ; 478 ; 496 ; 498 ; 532 ; **549- 551**.

Apogennèthen (ἀπογεννηθέν) / réalité qui a été engendrée : 306 ; 328 ; **334-335** ; 339 ; **345-347** ; 362 ; 364 ; 366 ; 369 ; 372.

Apogennômenon (ἀπογεννώμενον) / réalité en cours d'engendrement : 325 ; 351 ; **373-380** ; 386 ; 391 ; **405-406** ; **408** ; 424.

Appréhension /epibolè (ἐπιβολή) : 4 ; 26 ; 46n ; 50 ; 53 ; 62 ; 66 -67 ; 68n ; 76-77 ; 81 ; 96 ; 100 ; 102-104 ; 111-112 ; 117-118 ; 122-123 ; 133-134 ; 141 ; 143-144 ; 149 ; 180 ; 187 ; 194 ; 205 ; 210 ; 220 ; 239 ; 243 ; 249-250 ; 262 ; 281 ; 283-284 ; 287 ; 294 ; 296 ; 310 ; 312 ; 319 ; 321 ; 324 ; 331 ; 335 ; 367 ; 369-370 ; 377 ; 408 ; 412 ; 421-422 ; 424 ; 425 ; 427 ; 432 ; 435 ; 445 ; 461 ; 481 ; 483 ; 489 ; 497 ; 509.

- *Appréhension rassemblée* (ἀθρόα ἐπιβολή) : 4 ; 46n ; 62 ; 67 ; 68n ; **76-77** ; 81 ; **96-97** ; **102-103** ; **111-112** ; **117-118** ; 120 ; **133-134** ; **141** ; **143-144** ; 149 ; 180 ; 187 ; 194 ; 199 ; 210 ; 220 ; 239 ; 243 ; 310 ; 329 ; 331 ; 334 ; 422 ; 424 ; 425 ; 427 ; 432 ; 461 ; 481 ; 482n ; 487 ; 508-507.
- *Appréhension [imagée] de la pensée* ([φανταστικη] ἐπιβολή τῆς διανοίας) : 21 ; 26 ; 35 ; **63** ; **66-67** ; **70** ; **122-123** ; 249 ; 443 ; 498.

Archè (ἀρχή) /origine : 11 ; 32 ; 46 ; 55-56 ; 110 ; 116 ; 124 ; 128 ; 131 ; 136 ; 141 ; 145 ; 147 ; **179** ; **186** ; 194 ; 197 ; 214 ; 240 ; 273 ; 277 ; 283 ; 285 ; 292 ; 306 ; 319 ; **325-326** ; 328 ; 333 ; 335 ; 339 ; 346-347 ; 349 ; 353 ; **359-360** ; **362-364** ; **366** ; **369-370** ; 375 ; **379** ; **380-382** ; 388 ; 405-409 ; 411 ; 416 ; 435 ; 482 ; 484-485 ; 489 ; 511 ; 516 ; 541.

Ataraxie (ἀταραξία), absence de trouble : 26 ; 30 ; 32 ; 96 ; 120 ; **147-150** ; 161 ; 165 ; 166-167 ; 176-177 ; 180 ; 183 ; 187 ; **197-198** ; 208 ; 210 ; 219 ; 240 ; 279 ; 283 ; 286 ; 325n ; 327 ; **329-332** ; 367n ; 408 ; 411 ; 421 ; 428 ; 433 ; 435 ; 480 ; 503 ; 506 ; 519 ; 527 ; 548 ; 553.

Atome (ἄτομος) : **2-4** ; **8-11** ; 12n ; **13-21** ; **23-24** ; **26-28** ; 30 ; 33 ; 35n ; **36-40** ; **43-49** ; 51n ; **53-54** ; **56-63** ; 74-75 ; 77 ; 81 ; 83 ; 89 ; 94 ; **99-103** ; 105n ; **106-109** ; **111-112** ; 118 ; 123 ; 124n ; 125 ; 127n ; 130 ; 133-134 ; 151 ; 156 ; 161n ; 166 ; 180 ; 186 ; 190 ; **192-202** ; **204-207** ; 211n ; **214** ; 216 ; 231n ; 232n ; 233 ; 239-240 ; 244n ; 245 ; 246n ; 249n ; 250 ; 257 ; 259 ; **263-264** ; **266-268** ; 275 ; 277 ; 280 ; 285-286 ; 287n ; **290-293** ; 295 ; 299-300 ; 306-307 ; **309-311** ; 313 ; 316 ; 318n ; 328 ; 333 ; **335-337** ; **340-342** ; **344-348** ; **362-369** ; **372-373** ; **376-378** ; 383 ; 387-388 ; 391-392 ; 394 ; **402-409** ; 420-421 ; 424-425 ; 431 ; **433-436** ; 447 ; 461 ; 490 ; 494 ; 498-499 ; 501 ; 503 ; 505 ; 509 ; 512 ; 520 ; 531-532 ; 535 ; 538-539 ; 544 ; 550-551 ; 554-555.

« **Besoin** » (δεῖ, δέομαι, ἐνδεία) / [nous avons le] besoin dense (πυκνὸν δεόμεθα) : 4 ; 30 ; 32 ; 35n ; 42n ; 62 ; 67-69 ; **77** ; **79** ; **-81** ; **96-97** ; **102-103** ; 105 (*χρεία*) ; **107** ; **111-112** ; **114-119** ; **122** ; **124** ; **126-127** ; 133 ; 135 ; 137n ; 141 ; 143-144 ; 147 ; 149-150 ; **161-163** ; 168 ; 178 ; **180-182** ; **184** ; **185n** ; **186-187** ; 194 ; 199 ; **207-210** ; **215-218** ; **220** ; 239 ; 248 ; 263 ; 268 ; 296 ; 304n ; 306 ; 312-313 ; 317 ; **328-334** ; 340-341 ; 361 ; 390 ; 400 ; **408-409** ; **412-416** ; **421-425** ; **427-428** ; 430 ; 432 ; 444n ; 456 ; 460-461 ; 464 ; 469 ; 472 ; 481 ; 485n ; 486-487 ; 489 ; 502 ; 509-511 ; 515 ; 532 ; 546 (*χρεία*) ; 549.

Bienheureux / félicité / *makarios* / *makariotès* (μακάριος μακαριότης) : 31 ; **42-45** ; 48 ; 73 ; 74n ; 75 ; 77 ; 79 ; 81-82 ; 99 ; **119** ; **121-122** ; **146-151** ; **154-155** ; **157-158** ; **160n** ; **162-164** ; **165n** ; **166-171** ; 174n ; 176 ; 177 ; 179n ; 182 ; 183n ; **184-187** ; 198 ; 203 ; 207-208 ; 212-213 ; 216 ; 281n ; 319 ; 411 ; **426** ; **428** ; **431-432** ; 447 ; 463-465, 467 ; 481 ; **484-487** ; 489 ; **504** ; **506** ; 510 ; 515 ; 519-520 ; 524 ; 526 ; 528 ; 530 ; 532 ; 539 ; **541-542** ; **547-548** ; 554.

Bonheur, *eudaimonia* (εὐδαιμονία) : **8-9** ; **29-31** ; 42 ; 44n ; 75 ; 120 ; 150 ; 154n ; 156 ; **161-163** ; 166n ; 175 ; 177 ; 184n ; 213 ; 239 ; 361 ; **411-412** ; 430n ; 431n ; 446n ; 452 ; 489 ; 530-531 ; 547.

Calcul : voir à *Logismos*

Calcul appliqué (ἐπιλογισμός) : voir à *Raisonnement appliqué*

Cause, Responsabilité [causale] (αἰτία) : 2 ; 15-17 ; 20-21 ; 24 ; 26 ; 28-29 ; 36 ; 43-44 ; 49 ; 54 ; 63 ; 65n ; 93 ; 106 ; 123-124 ; 128 ; 134 ; 137 ; 139-140 ; 143 ; **148** ; 151 ; 167 ; **185-187** ; 189 ; 192-193 ; **196-204** ; 206-207 ; 209 ; **211-216** ; 230 ; 237 ; 244 ; 247 ; **252-254** ; 256-257 ; 259 ; **264-268** ; 270 ; 275-276 ; 278-280 ; 283 ; **286-289** ; 291-292 ; **295** ; 297 ; 303 ; 306 ; 308-309 ; 319 ; 324 ; 328 ; 335 ; 341 ; 343 ; **347-352** ; **354-364** ; **367-373** ; **376-378** ; **380-381** ; **384-386** ; **389-401** ; **403** ; **405** ; **407-409** ; **411-416** ; **422-424** ; **432** ; **434-435** ; **470** ; 480 ; 502 ; 511 ; 516 ; 520 ; 552.

Clinamen / déclinaison / déviation (παρέγκλισις) : **2-5** ; **9-28** ; 30 ; **33-37** ; **39-40** ; **46-48** ; **53-55** ; 57 ; **62-63** ; 95n ; 124n ; 186 ; 189-190 ; 193 ; **195-199** ; **202-203** ; 209-210 ; 214 ; 216-217 ; 287n ; 318n ; 343 ; **365-366** ; **393** ; **419-420** ; 424 ; 437 ; **502-503** ; 506n ; **508-509** ; **549-552**.

Commun / Communauté / *koinos* (κοινός / κοινωνία) : **75-79** ; **113-116** ; **120-122** ; 124 ; 131 ; **137-140** ; **145** ; 150 ; **152-153** ; 159 ; 163 ; 167 ; **174-175** ; 200 ; 206 ; **211-212** ; 244 ; 267 ; 296 ; 298-299 ; 301 ; **308-317** ; **319-324** ; 336 ; 341 ; 344 ; 349 ; 364 ; **370-371** ; **378-379** ; **382** ; 384 ; 389 ; 400 ; **415** ; 426 ; 428 ; 434 ; **440-443** ; **445** ; **449-451** ; **453** ; **455-457** ; 461 ; 464 ; 466-467 ; 471 ; 481-482 ; 485 ; 503-504 ; 514 ; 529 ; 540 ; 545 ; 547.

[non] **Confirmation** ([οὐκ] ἐπιμαρτύρησις) : **63** ; **66-67** ; 71 ; 113 ; 123 ; 144n ; 152 ; 328 ; 332 ; 502.

➤ [non] **Infirmité** ([οὐκ] ἀντιμαρτύρησις) : 63 ; 67 ; 113 ; 123 ; 231 ; 502.

Constitution (σύστασις) : 27 ; 34 ; 53 ; 129 ; **185-186** ; **194-199** ; **202-203** ; **206** ; **208-209** ; **213-215** ; 220 ; 237 ; 253 ; 264 ; 273 ; 275 ; 283 ; **286-288** ; 290 ; 293-294 ; 296 ; 306 ; 312 ; 320 ; 324 ; 327-328 ; **331-336** ; **338-342** ; **344-347** ; **350-354** ; **362-365** ; **367-369** ; **371-375** ; **379-382** ; 386 ; **388-391** ; 394 ; 398 ; 400 ; 406 ; 408 ; 411 ; **413-416** ; 426-427 ; 431 ; 435 ; 461 ; 464 ; 468-469 ; 478 ; 493 ; 496 ; 500 ; 509 ; 521 ; 549.

Contrat (συνθήκη) : 152n ; 153 ; 212 ; 219n ; 469 ; **481-484** ; 505 ; 506n ; 548 ; 553.

Convention / *nomos* (νόμος) : 52n ; 76 ; 82 ; 110-112 ; **121** ; **136-139** ; 248 ; **293** ; 308 ; 322 ; 404 ; 456 ; 486.

Corps (σῶμα) : 13 ; **16-19** ; 23 ; 30 ; 33 ; 35-36 ; 38 ; 40n ; **41-42** ; **44-45** ; **47-49** ; **52-54** ; 58n ; **60-63** ; 65n ; 70 ; 81 ; 85 ; 87 ; 95n ; **98** ; **100-101** ; **104** ; 118 ; 123 ; 126 ; 127n ; 128 ; 130 ; **132-134** ; 137 ; **140-141** ; 144 ; 157n ; 161n ; 176 ; 181 ; 190 ; 192 ; 197 ; **199-201** ; **203-205** ; 232n ; 236n ; **240-251** ; **253-254** ; 256 ; **261-263** ; **265-268** ; **279-281** ; **284-286** ; 294 ; 301 ; 310-312 ; 314 ; **316-317** ; 321-322 ; **324-325** ; 330 ; 342 ; **344-345** ; 364 ; 371n ; 382 ; 384n ; 386 ; **413-414** ; **416** ; 424 ; 434 ; 444-445 ; 465 ; 490 ; 492 ; **495-496** ; **498-499** ; 502-503 ; **508-509** ; **512** ; **516-517** ; 520 ; **525-527** ; **544-545**, 554.

Cosmos (κόσμος), monde : 16 ; 23-24 ; **29-30** ; **37-38** ; **40n** ; **41-42** ; 44 ; 46 ; 52 ; **54-55** ; 57 ; 62 ; 77 ; 82 ; 86 ; 89n ; 91 ; 95-96 ; 103 ; 105 ; 108 ; 113 ; **123** ; **125-132** ; 134 ; 141 ; **144-149** ; 150n ; 156 ; 157n ; 159n ; 166-167 ; 170 ; 176 ; 186n ; 187 ; 194 ; **198-199** ; 211-212 ; 214 ; 216-217 ; 238n ; 240 ; 242n ; 253 ; 264 ; 279-280 ; 284-285 ; 288 ; 293 ; 295-296 ; 313 ; 317 ; 318n ; **320-323** ; 325 ; **332-333** ; 345 ; 367 ; 384 ; 387 ; 389 ; 405 ; **408-411** ; 413 ; 417 ; **422-427** ; 429 ; 434 ; 436 ; 441 ; 456 ; **461** ; **463-464** ; 466 ; 470 ; 474n ; 476 ; 480 ; 490 ; 492 ; **495** ; 496n ; **499-503** ; 506 ; 508 ; **510-513** ; 518 ; 520 ; 528 ; 532 ; **538-540** ; 544-545 ; 547-549 ; 550n.

➤ *Intermondes* : 150n ; **154-156** ; 158n ; 159n ; 161n ; 208 ; 490 ; 544.

Critère (κριτήριο) / canon : 3 ; 8 ; 26 ; **64-68** ; 70 ; 72 ; 84 ; **115-116** ; 118 ; **122-123** ; 130 ; **145** ; 148n ; 150 ; 152 ; 176 ; 179 ; 183 ; 189 ; 204 ; **207-208** ; 211 ; **216-217** ; **219-220** ; 243 ; 264 ; 274 ; **279-283** ; 285-286 ; 287n ; 288 ; 293 ; 296 ; 298 ; 308 ; 313 ; 326 ; 329 ; **331-333** ; 361 ; 379 ; 395 ; **405** ; **408-416** ; 422 ; 425 ; 448n ; 463 ; 465 ; 467 ; 490 ; 500 ; 502 ; 509 ; 511n ; 522 ; 529 ; 549 ; 556.

Déclinaison : voir *clinamen*

Dense, densité / *densification* / condensation (πυκνός, πύκνωμα) : soit, dans le détail :

- Densité du besoin : 4 ; 67 ; 77 ; 96-97 ; 102-103 ; 105 ; 107 ; 111-112 ; 117 ; 122 ; 124 ; 126-127 ; 133 ; 135 ; 140 ; 143 ; 149 ; 179-180 ; 184 ; 194 ; 207 ; 218-219 ; 239 ; 263 ; 268 ; 329-330 ; 334 ; 389 ; 399 ; 420 ; 422-423 ; 425-426 ; 430 ; 459 ; 478 ; 503.
- Densité du réel, du vivant, du simulacre : 77 ; 96-97 ; 103-105 ; 118 ; 131 ; 284 ; 423 ; 425.

- Condensation de l'expérience, de la prolepse : 62 ; 71 ; 79 ; 111 ; 120-121 ; 124 ; 126-127 ; 135 ; 140 ; 149 ; 179 ; 442 ; 476 ; 541.
- Condensation du plaisir : 179-180 ; 182.

Désir (ἐπιθυμία / προθυμία) : 25 ; 30n ; 32 ; 65n ; **120** ; 152n ; 153 ; 154n ; **162-165** ; 173 ; 176 ; 178 ; 184 ; 199 ; 204 ; 272 ; **281-283** ; 286 ; 291 ; 312 ; 328n ; 330 ; **332-333** ; 357 (προθυμία) ; 392(προθυμία) ; 396 ; **399** (ἐπιθυμία+ προθυμέομαι / προθυμία) - **400** ; **414** ; 433 ; 471 ; 476 ; 507 ; 513 ; 519 ; 535.

Dianoia (διάνοια) / pensée discursive *mais aussi traduit par* « pensée distinctive » : 15n ; 40 ; 56-57 ; 183 ; 255 ; 296 ; 301 ; 304 ; 306 ; **312-314** ; **316-317** ; 318n ; **319-321** ; 324 ; 326 ; 330 ; **340-341** ; **343-346** ; 357 ; 379 ; **399-400** ; 412 ; 415 ; 426 ; 428 ; 445 ; 481 ; 485.

Dieu /le divin (θεός, τὸ θεῖον) : **31** ; **42-45** ; **48-49** ; 51n ; 64 ; 65n ; 68 ; **70-72** ; **73-75** ; 77 ; **79-82** ; 89n ; 99 ; **118-119** ; **123-124** ; **144-151** ; **154-159** ; **160n** ; **161-167** ; **169-173** ; **174n** ; **175-177** ; **178n** ; 180 ; **183-185** ; 198 ; 203 ; 208 ; **212-213** ; **215-219** ; 279 ; **281-282** ; 309 ; **319-321** ; 323 ; 382 ; **410-412** ; 421 ; **423-434** ; 441-444 ; 447 ; 454 ; **456-458** ; **460** ; **462-469** ; 471-472 ; **475-477** ; **479** ; **481-490** ; 492 ; 496 ; 499-500 ; **503-508** ; **510-512** ; **516-534** ; **536** ; **538-549** ; **551** ; **553**.

Différence / différenciation (διαφορά) : 18 ; 201 ; 233 ; 236 ; **244-245** ; 251 ; 275 ; 286 ; 309 ; 319 ; 323n ; 350.

Distinction (διάληψις, *parfois également traduit par* « différence ») : 56 ; 67 ; **192-193** ; 196 ; 201 ; 248-249 ; 252 ; 277 ; **291-292** ; 294 ; 296 ; 307 ; 312 ; 323n ; 338 ; 340 ; 345 ; **365-369** ; 389 ; 414 ; 498.

Douleur (ἄλγος, ἄλγοῦν, πόνος) : 25 ; 30n ; 178n ; 185 ; 204 ; 242n ; 279 ; 282 ; 318n ; 330 ; 332 ; 334 ; 427-428 ; 466 ; 484n.

- **Absence de douleur** (ἄπονία) : 217.

Doxa (δόξα) /doxazein / doxazomenon opinion : 26-27 ; 67n ; 68 ; 73 ; 74 ; 80 ; **83-90** ; **95-97** ; **109-110** ; **114 -117** ; **119** ; 137 ; 144 ; 205 ; 216 ; 218 ; 230 ; 232 ; 242n ; 246 ; 255 ; 260 ; 274 ; 279 ; 301 ; 305 ; **312** ; **314** ; **317** ; 328 ; 332 ; 353 ; **358-359** ; **382** ; **384** ; **386-392** ; **400-401** ; **403-406** ; **409** ; **413-415** ; 467 ; 489 ; 523.

- *Prosdoxazein* / *prosdoxazomenon* : (προσδοξάζειν / τὸ προσδοξαζόμενον) : voir ajouter une opinion

Élément sans nom, *Akatonomaston* : 18n ; 203 ; 205.

« **En même temps que la pensée** » : voir pensée > ἅμα νοήματι (*hama noèmati*)

Enveloppe(r) (περιοχή / περιέχω) : 42-43 ; 47 ; 55 ; 295 ; 347 ; **353-354** ; **360-362** ; 364 ; 369 ; **382-386** ; **388-392** ; 410 ; 415-416 ; 425 ; 489.

Enveloppement (συμπλοκή /συμπλέκω) : 58n ; 126 ; 215 ; 258 ; 265 ; 277 ; **291-292** ; **295** ; 342 ; 344 ; 415.

Epibolè (ἐπιβολή) : voir à Appréhension

Epilogismos : voir à Calcul ou Raisonnement appliqué

Éternité /éternel : **39-44** ; **46-47** ; **49** ; 70 ; 73 ; 126 ; 130 ; **155-156** ; **160n** ; **161** ; **164** ; **166n** ; **167** ; **171** ; 181 ; 183 ; 522-523 ; 528 ; 530-531 ; 539n ; 543-545.

Étiologique (mode –) / *tropos aitiologikos* (τρόπος αἰτιολογικός) : 4 ; 124-125 ; 127n ; 128 ; 134 ; 138 ; **140-141** ; 143 ; 148 ; 150 ; 187 ; 200 ; **202-204** ; **210-212** ; 215 ; 217 ; 219 ; **222-223** ; 240 ; **249-250** ; **253** ; 262 ; **268** ; 279 ; 284 ; **309-310** ; 323 ; 334-335 ; 341 ; 347 ; 361 ; 365n ; 377 ; 383 ; 392n ; 408-409 ; **411-417** ; 420 ; 423 ; **425-426** ; 493 ; 498 ; 511 ; 549 ; 551 ; 556.

Eudaimonia : voir à Bonheur

Félicité (μακαριότης) : voir à bienheureux

Fin (τέλος) : 31 ; 124 ; 128 ; 164n ; 165 ; 133 ; 153 ; 165-166 ; **175-180** ; 182-186 ; 203 ; 207-208 ; 210 ; 215-217 ; 220 ; 247 ; 303 ; 304n ; 317 ; 319 ; **325-326** ; **327n** ; **330-334** ; 340-341 ; 359 ; 363 ; 366-367 ; 369 ; 375 ; 377 ; 379 ; 388 ; 391 ; 398 ; 405 ; **407-412** ; 415-417 ; 428-429 ; 434 ; 454 ; 458-459 ; 461 ; 464 ; 466 ; 468 ; 478 ; 481 ; 485 ; 489 ; **498** ; **500-504** ; 506 ; **508n** ; **510-511** ; 513 ; **531** ; **539-542** ; 544 ; 547 ; 552.

Fortune / Hasard (τύχη) : 9 ; 10 ; 20 ; 23 ; 110 ; 146 ; 164n ; 186 ; 192n ; 295 ; 358 ; 375n ; **391** ; **401-402** ; 434-435 ; 456-459 ; 470 ; 488 (*infortune*) ; 502 ; 542 ; 551.

(le) **Général** / (l')**Ensemble** (τὸ ὅλον) / Généralité / Généralisation, ou en opposition au particulier (κατὰ μέρος) : **33-34** ; 42 ; 45 ; **50** ; 53 ; 60 ; **62-63** ; 67 ; 70-71 ; 75 ; 77 ; **102-103** ; **113-114** ; 118 ; 122 ; **124** (*holon /koinon*) ; 127n ; **128** ; **136** ; **138** ; **142-144** ; **149-150** ; **156-157** ; 159 ; 166n ; 167 ; 174 ; 176 ; 183 ; 192 ; 195 ; 205 ; 219 ; 308 ; 313 ; 330 ; 341 ; 372 ; 396 ; 420 ; 425 ; 452-453 ; 456 ; 466-467 ; 483-484 ; 498 ; 509 ; 522.

Hama noèmati (ἅμα νοήματι) : voir à Pensée

Hupolèpsis / hypolepse / Supposition / conjecture (ὑπόληψις) : 72 ; 73 ; 79 ; 134 ; **164-165** ; **176** ; 218 ; 280 ; 309 ; 323 ; 395 ; 459 ; 465 ; 488-489 ; 506n ; 513 ; 518 ; 526.

Illimité / *apeiros* (ἄπειρος) : 38 ; **41** ; **43** ; **45** ; **47** ; **54-55** ; **57** ; 86 ; **120** ; **129-132** ; 134-135 ; 182 ; 185 ; 306 ; **313** ; 324 ; 328 ; 330 ; 332 ; 391 ; **414-416** ; 530-531 ; 535.

Image / Représentation [figurée] (φαντασία/ φάντασμα) : 21n ; 26 ; 31 ; 35n ; 42 ; 64 ; **68-71** ; **75-77** ; 82 ; 105 ; 108-109 ; 121 ; **137** ; 147 ; **156-159** ; 161n ; 172 ; 176 ; 180 ; 182 ; 184 ; 186-187 ; 208 ; 215-216 ; 218 ; 235 ; 245 ; 250 ; 279-280 ; 281n ; 284 ; 296 ; 308 ; 320 ;

323 ; 361 ; **411-413** ; **426** ; **428** ; 432 ; 435 ; **447** ; **448** ; 454 ; 459 ; **463-466** ; 469 ; 471-472 ; **481-490** ; 495 ; 498-500 ; **504-509** ; 513 ; 515 ; 518 ; 520-522.

Immortel /Immortalité (ἀθάνατος / ἀθανασία) : 71 ; 81 ; 98n ; **119-121** ; 149n ; 157n ; 159n ; **160-163** ; **165** ; **166n** ; **167** ; **170-172** ; 175 ; **177-178** ; 208 ; 240 ; 430n ; **486-487** ; 500 ; **507-508** ; 519 ; **525-526** ; **530** ; **533-535** ; **537** ; **543-545** ; 548.

Indestructible /Indestructibilité (ἄφθαρτος / ἀφθαρσία) : **42-44** ; 48 ; 73 ; 75 ; 77 ; 79 ; 81 ; 88 ; 99 ; 101 ; 119 ; 121-122 ; 124 ; **146-151** ; **154-155** ; 157 ; **159-161** ; **163-168** ; **170-172** ; **174-175** ; 178 ; 180 ; **185-187** ; 198 ; 203 ; **207-208** ; 212 ; 379 ; 411 ; 424 ; 426 ; 428 ; 429-430 ; 431-432 ; 444 ; 447 ; 460 ; **464-465** ; **467-468** ; **481-482** ; **484-487** ; **489-491** ; 499 ; 503-504 ; 506-507 ; 509-510 ; 513 ; 515 ; 519-520 ; 525-528 ; 532 ; 535 ; 539 ; **542-545** ; 547-549 ; 553-554 ; 556.

(non) **Infirmité** (ἀντιμαρτύρησις) : voir à (non) Confirmation

Isonomie (ἰσονομία) : 155 ; 157 ; 490.

Justice / le Juste (δίκαιος) [*les occurrences de « juste » au sens de « exact » sont aussi prises en compte*] : 33 ; 70 ; 73 ; 75-76 ; 82-83 ; 118 ; 122 ; 124 ; **137-139** ; 145 ; **151-153** ; 167 ; **174-175** ; 309 ; 320 ; 322 ; 394 ; 399 ; 428 ; 433 ; **455-456** ; **481-484** ; 521 ; 531 ; 546 ; 548.

Langage / Langue : 34 ; 47 ; 70 ; 72-73 ; **76-82** ; 84 ; 87 ; 89-92 ; 93n ; 95n ; 96-98 ; 103n ; **105-106** ; **110-114** ; **116-118** ; **121** ; **123-124** ; **128-129** ; **132** ; **136-146** ; **148** ; **152** ; 162 ; 169 ; 171 ; 175 ; 181 ; 251 ; **308-310** ; 312 ; 316 ; **319-323** ; 370 ; 425 ; **428-430** ; 445 ; 472 ; 481 ; 485 ; 488 ; 511 ; 523 ; 538 ; 550-551.

Liberté / libre : 2 ; 3 ; 5 ; 10 ; 16 ; 25n ; **26-29** ; 36 ; 53 ; 86 ; 97 ; 117 ; 124n ; 140 ; 189n ; 194 ; 197 ; 201 ; 202n ; 203-204 ; 217 ; 318n ; 404 ; 409-410 ; 426 ; 448 ; 461 ; 465 ; **468-471** ; 496 ; 501 ; 505 ; 518 ; 551.

Limite (πέρας/ ὄρος) : 30n ; 44n ; 45n ; 50 ; 55 ; 120 ; 124 ; 131 ; 154n ; **162** ; **164-166** ; **173** ; **175** ; **178** ; **182** ; **185** ; 206 ; 212-213 ; 218 ; 234 ; **246-247** ; 297 ; 308 ; **312-313** ; **324** ; **326** ; **328n** ; **330** ; **332-333** ; 365n ; **408-410** ; 414 ; 422 ; 466 ; 485 ; 502 ; 513 ; 517 ; 531 ; 535 ; 543.

Soit, dans le détail :

- Limite numérique des qualités : 313.
- Limite de la taille des mondes, de l'agrégat : 55 ; 185 ; 308 ; 313 ; 332 ; 408 ; 409 ; 502.
- Limite des sensations, de la connaissance : 234 ; 246-247 ; 297 ; 332 ; 422.
- Limites de la vie : 44n ; 120 ; 162 ; 182 ; 165-166 ; 173 ; 175 ; 182 ; 206 ; 212 ; 218 ; 284 ; 324 ; 326 ; 330 ; 333 ; 408 ; 466 ; 485 ; 517 ; 531 ; 535 ; 543.

- Limite de la chair, des plaisirs, des douleurs : 30n ; 162 ; 173 ; 182 ; 213 ; 330 ; 407 ; 513.
- Limite des besoins, des désirs : 30n ; 120 ; 312 ; 413.
- Limite et fin : 124 ; 178

Logismos (λογισμός), Calcul : **129** ; **132-136** ; 137n ; **138-139** ; 141 ; 144 ; 148 ; 183 ; 217-218 ; 258 ; 266 ; **323-324** ; **408** ; 456 ; 459 ; 483 ; 484n ; 540.

Mort (θάνατος) /Mortel/Mortalité : 30 ; 44n ; 89n ; 98 ; **119-121** ; 146 ; 162 ; **165-168** ; 175 ; 178 ; **185** ; 232n ; 280 ; 282 ; 327 ; 328n ; 330 ; **445** ; 466 ; 476 ; 486 ; 496n ; **499-500** ; **506-508** ; 513 ; 516 ; 528 ; **530-531** ; **534-535** ; **541-546** ; 550n ; 553 ; 556.

Mouvement (κίνησις) : *Soit, dans le détail :*

- Mouvement en général et théories du mouvement : 2-4 ; 8-9 ; 11 ; 16-17 ; 20 ; 22 ; 24 ; 26 ; 33 ; 37n ; 38 ; 40-41 ; 43-47 ; 48n ; 49-50 ; 54n ; 55-56 ; 58n ; 61 ; 62n ; 71 ; 83 ; 85 ; 91 ; 101 ; 109 ; 118 ; 125 ; 126n ; 134 ; 156 ; 185-186 ; 193 ; 199 ; 201-202 ; 214 ; 216 ; 251 ; 279 ; 287-289 ; 311 ; 316 ; 390-391 ; 409 ; 414 -415 ; 420 ; 424-425 ; 436 ; 495 ; 497-498 ; 503 ; 508 ; 554.
- Mouvement des atomes dans l'*aiôn* ; 36-40 ; 42-43 ; 45 ; 46 ; 60-63 ; 123 ; 418 ; 424-425.
- Mouvement des atomes dans les temps sensibles, des atomes dans les agrégats, des corps sensibles, des *apogegenhèmena* : 39 ; 40 ; 48 ; 53 ; 56-60 ; 62-63 ; 123 ; 146 ; 205 ; 237 ; 307 ; 309-310 ; 313 ; 324-325 ; 334-335 ; 338-342 ; 344-345 ; 347 ; 368-369 ; 374-376 ; 378 ; 385 ; 406 ; 414-416 ; 420 ; 424 ; 495 ; 533 ; 543.
- Mouvement des simulacres : 48-49 ; 51-53 ; 57 ; 61-62 ; 123 ; 249n ; 268 ; 285-286 ; 293 ; 324 ; 424 ; 493.
- Mouvement de la prolepse, de la *periodos* ou de la *peiodeia* : 104 ; 135 ; 159 ; 166 ; 179 ; 184 ; 330 ; 424-425 ; 479 ; 549.
- Mouvement du plaisir : 158 ; 183 ; 476.
- Mouvements, internes ou externes, de la *sustasis*, de l'âme, de la pensée : 208-209 ; 247 ; 257-259 ; 263-265 ; 267-268 ; 270 ; 274 ; 276-278 ; 280-281 ; 287-289 ; 294 ; 300-301 ; 303 ; 306 ; 312-313 ; 317 ; 325n ; 327n ; 328-329 ; 334-335 ; 340-341 ; 345 ; 351 ; 361-363 ; 368 ; 373-377 ; 406 ; 409 ; 414 -416 ; 434 ; 552.

Nature : voir *Phusis*

Nécessité (ἀνάγκη) : 2 ; 10 ; 16 ; 24 ; 26-28 ; 30 ; 32 ; 36 ; 66 ; 83 ; 88-89 ; 96 ; 107 ; **110-113** ; **115-118** ; 134 ; 139 ; **141** ; **146-147** ; 152 ; 186 ; 189 ; 199 ; 201 ; 207-208 ; 212 ; 232-233 ; 239 ; 245 ; 251 ; 261 ; 264 ; 280-281 ; 295 ; 308 ; 312-313 ; 319 ; 323 ; 331 ; 341 ; 351 ; **354-358** ; 363 ; 369 ; **373-376** ; **378-380** ; **381** ; **383** ; **386-395** ; **-397-402** ; **404-406** ; **408** ; **410** ; **414** ; **416-417** ; **424** ; **426-428** ; **430-431** ; **434-435** ; 441 ; **469-470** ; **503-504** ; 506 ; 508-509 ; 524 ; 541 ; 548-549 ; 552.

Nécessité accidentelle / *Kat'automaton anankè* (κατ'αὐτόματον ἀνάγκη) : 207 ; 354 ; 391 ; 435.

Nomos : voir Convention

Nuire mutuellement (ne pas se –) (τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι) : **151-153** ; **163-164** ; 167 ; 172 ; 174-175 ; 207 ; 212 ; 215-216 ; 319-320 ; 428 ; 432 ; 444 ; 456 ; **468-469** ; **481-485** ; 489 ; 505-506 ; 514 ; 541 ; 548 ; 553.

Opinion : voir *doxa*

Orphie (βελόνη) : 256 ; **260-262** ; 268 ; 339.

Particulier (ἴδιος / κατὰ μέρος) : **33-34** ; 43n ; 46 ; 55n ; 63 ; 68n ; 76-77 ; 82 ; 102 ; 105 ; 114 ; **116** ; **125** ; **128-129** ; **136-138** ; 183 ; 201 ; 239 ; 256 ; 262 ; 299 ; 308 ; 310 ; **313-314** ; **316-317** ; 322 ; 330 ; 332 ; 342 ; 344 ; 354 ; **366-367** ; **372-373** ; 424 ; 457 ; 461 ; 465 ; 467 ; 498 ; 514.

Pathos (πάθος), Affect, Affection : 51n ; 53 ; 65-67 ; 114-115 ; **122-127** ; 132n ; **135-136** ; **137** ; **140** ; **143** ; 149n ; 163 ; 176 ; 179 ; 185 ; **204** ; **206** ; **208** ; **211** ; **213** ; 216 ; 219-220 ; 242n ; **251-254** ; 256 ; 262 ; **270-272** ; **277** ; **279-280** ; **282** ; **284** ; **288-290** ; 294 ; 296 ; 301-302 ; 305-306 ; **314-319** ; **321-322** ; **324** ; **326-328** ; **331-335** ; 342 ; 345 ; 354 ; 377 ; 379 ; 381 ; 389-390 ; 395 ; 408 ; **412-416** ; 425 ; 431 ; 433-434 ; 437 ; 445 ; 452-453 ; 463 ; 478 ; 480 ; 497 ; 500 ; 511n ; 520 ; 529.

Pathologique (mode –) / *tropos pathologikos* (παθολογικὸς τρόπος) : 4 ; **124** ; 127n ; 128 ; 134 ; 138 ; **140-141** ; 143 ; 150 ; **187** ; 200 ; **202-204** ; **210-211** ; **215-217** ; **219** ; **222-223** ; 240 ; 243 ; 249-250 ; 268 ; 273 ; 279 ; **283-284** ; 286 ; **296** ; **309-310** ; 312 ; 322 ; 330 ; **334-335** ; **341-342** ; 361 ; 365n ; **377-378** ; 390 ; 393n ; **409** ; **411** ; **413-414** ; **417** ; **420-421** ; **423** ; **425-426** ; 493 ; 498 ; 511 ; 549 ; 551 ; 556.

Pensée, νόησις, νοεῖν, ἔννοια : 44-45 ; 48-49 ; 60 ; 62-63 ; 66-67 ; 75 ; 77 ; 82-110, *passim* ; 126 ; 128 ; 133 ; 141n ; 144 ; 147 ; 150 ; 161n ; 165 ; 199 ; 201 ; 216 ; 240 ; 242-244 ; 247 ; 275 ; 249-250 ; 254 ; 282n ; 287 ; 291-294 ; 318n ; 321n ; 360 ; 412 ; 414 ; **424-425** ; 427-429 ; **432-437** ; 461 ; 466 ; 487 ; 495 ; 498 ; 500-501 ; 512 ; 515 ; 532 ; 556.

- Objet de pensée (νόημα / *prôton ennoèma*) : 137 ; 68-69 ; 74-78 ; **112-117** ; 123 ; 141 ; 152 ; 495.
- Ἐννοία νοήματι / *Hama noèmati* / en même temps que la pensée / [*contra*] aussi vite que la pensée / à la vitesse de la pensée : 51 ; 52 ; 56 ; 58 ; 60 ; 81 ; 136 ; 142-144 ; 286 ; 490 ; 492-493 ; 556.
- Pensée discursive (διάνοια) : voir *dianoia*
- Appréhension [imaginative] de la pensée : voir *epibolè*

Periodeia (περιοδεία) : 51n ; **141-143** ; **145** ; **147-148** ; **150-151** ; **167** ; **175-176** ; **184** ; 310 ; 408 ; 410 ; 412 ; **421-423** ; 426 ; 479 ; 511 ; 525 ; 527 ; 547 ; 552.

Periodos (περίοδος) : 51n ; 129 ; **135-136** ; **141-143** ; **146-147** ; **180** ; 412 ; 525.

Phénomène (φαινόμενο) : 11 ; 30n ; 39 ; 49 ; 51n ; 78n ; 80 ; 107 ; 110 ; 123-124 ; 127n ; 144 ; 146-148 ; 149n ; 157n ; 230 ; 239-240 ; 244n ; 283n ; 292n ; 330 ; 403 ; 412 ; 429 ; 434 ; **499-500** ; 504 ; 514 ; 518.

Philia (φιλία) : voir Amitié

Phusis, Nature (φύσις) : 4 ; 8 ; 10 ; 13 ; 20 ; 23-24 ; 29-34 ; 36 ; 39-40 ; 44 ; 46 ; 52 ; 56 ; 61 ; 68-70 ; 73-74 ; 76 ; 78 ; **80-82** ; 87 ; 96 ; 101 ; 105-106 ; **110-113** ; **115-118** ; **120-122** ; **125** ; **128-130** ; **132-134** ; **136-138** ; **147-150** ; **153-155** ; 167 ; 170-172 ; 174-175 ; 178-179 ; **182-183** ; **185-187** ; 195 ; 197 ; 201 ; **204-206** ; 211 ; 214 ; 217 ; 221 ; 223 ; 225 ; 230 ; 233 ; 240-243 ; 247-249 ; 259-260 ; **266-269** ; 282-283 ; 291 ; 296 ; **303-307** ; 311 ; 313 ; **322-328** ; **330-341** ; **347** ; **349-351** ; 353 ; **360-365** ; **367-373** ; **375-376** ; **378-379** ; **381-383** ; **387-388** ; 394 ; 397-398 ; 403 ; 405 ; **407-415** ; 424-425 ; **427-432** ; **434-435** ; 441-442 ; 446 ; **454-455** ; 457 ; **461-462** ; **464-468** ; **470** ; **476-479** ; **481** ; **483-485** ; **487-488** ; **490-492** ; **494** ; **496** ; **498** ; **500-501** ; **503-504** ; **507-511** ; **513** ; **514** ; 518-519 ; 521-522 ; **524** ; **526-531** ; 543 ; 547 ; 549-550.

Plaisir (ήδονή) : 19 ; 25 ; 28-29 ; **31-32** ; 44n ; 65n ; 69 ; 120 ; 127n ; 133 ; 153 ; 154n ; 158-159 ; 162 ; 165-166 ; 169 ; 173 ; **175-185** ; 187 ; 203-204 ; 208 ; 211 ; 213 ; 215 ; **217-219** ; 242 ; 260 ; 270 ; 279 ; 318n ; 319 ; 322 ; 326 ; 330-332 ; 334 ; 379 ; 406-407 ; 413-414 ; 425-426 ; 430-431 ; 453 ; 457 ; 466 ; 469 ; 471 ; 474-475 ; 479 ; **484-485** ; **487-488** ; 501 ; **503** ; **508** ; 519 ; **524-525** ; 528-529 ; 533 ; **539-542** ; 551-553.

- Plaisir cinétique (κινητική ήδονή) : 183 ; 219 ; 318n. ; 488.
- Plaisir catastématique (καταστηματική ήδονή) : 32 ; 162 ; 165 ; 183-184 ; 217-219 ; 318n ; 484.

Prénotion, Préconception, Anticipation : voir Prolepse

Prolepse (πρόληψις) : 26 ; 31 ; 34 ; 36 ; 42-43 ; 45 ; 48 ; 60 ; **63-77** ; **79-84** ; **90-91** ; **99-105** ; **108** ; **111-114** ; **116-118** ; **121-128** ; **130-131** ; **134-135** ; **137-138** ; **140-141** ; **143-145** ; **147-154** ; **156-157** ; **159** ; **161** ; **163-169** ; **171** ; **174-177** ; **179-180** ; **182-184** ; **186-187** ; 190 ; 195 ; **198-203** ; 207-208 ; **211-213** ; **215-220** ; 223 ; 243 ; 248 ; 254 ; **263-265** ; 293 ; 296 ; 308-310 ; **319-320** ; **322-323** ; 330 ; 354 ; 356 ; 367 ; 370 ; 378-379 ; 387 ; **389** ; **394-395** ; 397-399 ; **410-411** ; 418 ; 420 ; **422-426** ; 430 ; 433 ; 442 ; 454-455 ; 457 ; **461-467** ; 474 ; **479-489** ; 493 ; **496-497** ; **499-504** ; **506-511** ; **513** ; **517-518** ; 520 ; 523-524 ; 526 ; 529-530 ; **540-541** ; 544 ; 547-550 ; 552.

Propriété (συμβεβηκός) : 45 ; **52-53** ; 60 ; 70 ; 92-93 ; 99 ; **104-105** ; 108n ; 122-123 ; **125-129** ; 134 ; 137 ; 140 ; 144 ; 158 ; 167 ; 178 ; 186 ; **190-192** ; 193n ; **195-197** ; 220 ; 232 ; 235 ; 236n ; **248-250** ; **254** ; **262-264** ; 271 ; 273 ; 278 ; **280-285** ; 287 ; 291 ; **293-296** ; **299-300** ; 307 ; **309-312** ; 315 ; 321 ; **324-325** ; 335 ; **339-340** ; 342 ; **345** ; 372 ; 409 ; **413-414** ; 423 ; 434n ; 485 ; 490 ; **493-496**. 549.

Prosdoxazein / *prosdoxazomenon* : voir Ajouter une opinion.

Prôton ennoëma (πρῶτον ἐννόημα) : 68-69 ; 74-75 ; 77 ; **112** ; **114** ; **116** ; 123 ; 137n ; 141 ; 152.

Psuchè (ψυχή) : voir Âme

Puknôma (πύκνωμα) : voir Dense

Raisonnement appliqué / *epilogismos* (ἐπιλογισμός) : 71 ; 152 ; 182 ; 211 ; 232n ; 251 ; 273 ; 283-284 ; 300 ; **303** ; **312** ; **319** ; 324-325 ; 355 ; 359 ; 361 ; 392-393 ; 404 ; 406-408 ; 410 ; 414 ; 502n.

Réalité engendrée : voir *Apogegenênemenon*

Réalité en cours d'engendrement : voir *Apogennômenon*

Réalité qui a été engendrée : voir *apogennêthen*

Responsabilité (ἀιτία) : voir Cause

Sensation (αἴσθησις) : 13 ; 28 ; 37 ; 53 ; 60 ; **63-68** ; **69-70** ; 76 ; 83 ; 90 ; 100n ; 101-102 ; 108n ; 109-110 ; 114 ; 122 ; 123n ; 133 ; 137 ; 176 ; 178n ; 193 ; 205 ; 211 ; 216 ; 219-220 ; **230-231** ; **234** ; **237** ; **239-240** ; **243-244** ; **246-247** ; **249** ; 257 ; **264-268** ; 277 ; 293 ; 302 ; 319 ; 322 ; 324 ; 325n ; 359 ; 374 ; 394n ; 399 ; 404 ; 407 ; **411-412** ; **414** ; 423 ; 461 ; 481 ; 491 ; 495 ; **498-499** ; **501** ; 509n. ; 540n ;

Simulacre (εἶδωλον) : 13 ; 27 ; 36 ; 37 ; 38n ; 40n ; **48-53** ; **56-57** ; 62 ; **67** ; 100 ; **105** ; 106n ; 123 ; 155-156 ; **159** ; 205 ; 230 ; 231n ; 232n ; 233n ; **239** ; **244n** ; **247** ; **249-250** ; 261 ; 265-266 ; 268 ; 274-275 ; 277 ; **284-288** ; **291-295** ; 301 ; 310-311 ; 313 ; 324-325 ; **337-340** ; 342 ; 368 ; 382-383 ; 385 ; 390-391 ; **409** ; 413 ; 422-423 ; 432-434 ; 443 ; 446 ; **490-493** ; 497 ; 499 ; 517-518.

Son (φθόγγος) : 51n ; 59 ; 66 ; 72 ; 74 ; 76 ; 78 ; 81 ; 84 ; **96-97** ; 103 ; **112-116** ; **118** ; 120 ; 122 ; **136-137** ; 141 ; 142 ; 145 ; 152 ; 162 ; 310 ; 320 ; 357n ; 389 ; 397 ; 410 ; 420 ; 470 ; 479 ; 507 ; 509 ; **524-525**.

Sustasis : voir Constitution

Telos, Fin (τέλος) : voir fin

Temps (χρόνος) : 8 ; 9n ; 15 ; **37** ; **41-44** ; **46-49** ; **51-54** ; **56-63** ; **71-72** ; 77 ; 87n ; 120 ; 123 ; **125-138** ; 143 ; 153 ; 165 ; 166n ; 169 ; 179-180 ; 182 ; 190-191 ; 220 ; **251-254** ; 262-263 ; 265 ; 270n ; **275-276** ; **278-281** ; 286-287 ; 291 ; 294 ; 305-306 ; 312 ; 318n ; 323 ; 326-328 ; 330 ; 332 ; 335 ; 339-340 ; 344-345 ; 348-349 ; 352 ; 359 ; 364 ; 368-370 ; 374 ; 376 ; 393n ; **404-407** ; 410 ; 412-414 ; 423 ; 425 ; 440 ; 462n ; 474 ; 481 ; 484 ; **490-497** ; 503 ; 517 ; 528-529 ; 533 ; 540.

Tout (le -) (τὸ πᾶν) : **38 ; 40-43 ; 45-48 ; 50 ; 54-55 ; 62-63 ; 89n ; 90 ; 98-102 ; 105 ; 109-110 ; 123 ; 130 ; 133 ; 161n ; 165n ; 176 ; 180 ; 318n ; 324 ; 461 ; 496 ; 507-508 ; 520.**

Usage (χρεία) (notions voisines : « besoin » et « utilité ») : 105 ; **181-182 ; 185n ; 186n ; 236 ; 251 ; 425 ; 428 ; 514.**

Utilité (τὸ σύμφερον) : 32 ; 39 ; 65n ; 78 ; 153 ; 167n ; 168n ; 174 ; 198 ; 295 ; 425 ; 427-428 ; 430 ; 481 ; 509.

Vrai / Vérité (ἀληθής / ἀλήθεια) : 9 ; 29 ; 51 ; **63 ; 65 ; 67-69 ; 72-73 ; 79 ; 81 ; 83-85 ; 87-91 ; 93-94 ; 96-97 ; 100 ; 102 ; 106 ; 108-111 ; 114 ; 122-123 ; 145 ; 152 ; 176 ; 207 ; 211 ; 220 ; 240 ; 247 ; 264 ; 287 ; 293 ; 329 ; 332 ; 368 ; 394n ; 413-414 ; 423 ; 446 ; 461-462 ; 469 ; 474 ; 478 ; 481 ; 483 ; 488 ; 498-502 ; 506-507 ; 511-512 ; 520 ; 536-537 ; 547.**

Vide (κενός) : *soit, dans le détail :*

- Vide vs plein, corps, atome *ou* simulacre : 9-10 ; 16 ; 26 ; **36-38 ; 42 ; 45 ; 47 ; 49 ; 55-56 ; 57n ; 58-59 ; 61 ; 71 ; 74 ; 81 ; 83 ; 86 ; 89 ; 98-102 ; 106-107 ; 108n ; 109 ; 111 ; 118 ; 123 ; 125 ; 127n ; 130 ; 133-134 ; 156 ; 180 ; 186 ; 190 ; 192 ; 199-200 ; 232n ; 246n ; 310 ; 313 ; 315-316 ; 320 ; 338 ; 353 ; 382n ; 390 ; 418 ; 422 ; 433 ; 445 ; 490 ; 492-496 ; 507 ; 518 ; 536 ; 551.**
- Sons vides, mots, sens, pensées, opinions vides : 71 ; **97-98 ; 114-115 ; 118 ; 120 ; 122 ; 162 ; 328 ; 357 ; 395 ; 397 ; 401 ; 425 ; 427 ; 433 ; 459 ; 470 ; 524 ; 526.**
- Désirs, besoins, affects vides : 120 ; 162 ; 164 ; 458 ; 528.

Vitesse / Rapide (τάχος / ταχύς) : 37 ; 48n ; 49 ; 51 ; 52 ; **56-58 ; 60-61 ; 80-81 ; 129 ; 133 ; 136 ; 286-287 ; 361 ; 411 ; 413 ; 490-492.**

- « vitesse de la pensée » (ἅμα νοήματι) (notion contestée) : *voir à Pensée > hama noèmati*

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS DU TEXTE, TRADUCTIONS ET TRADUCTIONS COMMENTÉES

Dessins de Naples : *Disegni Napoletani dei papiri ercolanesi*, Biblioteca nazionale di Napoli. Biblioteca Digitale, bnnonline.it

Apographe d'Oxford : PHerc.collection, University of Oxford, Faculty of Classics, <http://163.1.169.40/cgi-bin/library?site=localhost&a=p&p=about&c=PHerc&ct=0&l=en&w=utf-8>

ARRIGHETTI (Graziano), *Epicuro, Opere*, Torino, Einaudi ed., 1960, rééd. 1973.

BAILEY (Cyril), *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, 1926.

BALAUDE (Jean-François), *Épicure. Lettres, Maximes, Sentences*, Paris, Librairie Générale Française, 1994. La traduction et le commentaire sont repris de la partie consacrée à Épicure dans l'ouvrage collectif dirigé par Marie-Odile Goulet-Cazé, *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*.

BIGNONE (Ettore), *Epicuro, Opere Frammenti Testimonianze*, tradotti da E. Bignone, Bari, 1920.

BOLLACK (Jean), BOLLACK (Mayotte), WISMANN (Heinz), *La Lettre d'Épicure*, Paris, éditions de Minuit, 1971.

BOLLACK (Jean), *La Pensée du plaisir*, Paris, éditions de Minuit, 1975.

BOLLACK (Jean), LAKS (A.), *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie (vol. 1), Lille, Université de Lille, 1976.

BOLLACK (Jean), LAKS (André), *Épicure à Pythoclès*, Cahiers de Philologie (vol. 3), Lille, Université de Lille, 1978.

BOYANCÉ (Pierre), *Épicure*, Paris, PUF, 1969. Présentation et extraits traduits.

BRÉHIER (Émile), *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962.

COMPARETTI (D.), « Relazione sui papiri ercolanesi letta alla r. accademia dei Lincei », AAL n° 5, 1880, p. 145-178.

CONCHE (Marcel), *Epicure, lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, éditions de Mégare, 1977.

CORTI (Aurora), « PHerc. 454 (Epicuro, *Sulla natura* XXV), ed., trad., commento », *Rheinisches Museum für philologie*, 159, 1. (2016), p. 28-59.

DELATTRE (Daniel), PIGEAUD (Jackie), éd., *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010.

- DIANO (Carlo), *Epicuri Ethica*, Florence, Sansoni, 1946.
- ÉTIENNE (Alexandre) et O'MEARA (Dominic) (introduction, traduction et notes), *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Énoanda*, Paris, éd. du Cerf, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 1996.
- FIMIANI (Mariacristina), « I papiri del IV libro della *Retorica* di Filodemo : segni, correzioni e caratteristiche bibliologiche (*Pherc.* 1423, 1673, 1007 e relative scorze », *Cronache Ercolanesi* 42, 2012, p. 121-188.
- GAOS SCHMIDT (Amparo), « La carta de Epicuro a Meneceo », *Nova Tellus*, 14, 1996, p. 87-105.
- GENAILLE (Robert), *Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, Paris, Flammarion, 1965.
- GOMPERZ : « Die Ueberreste eines Buches von Epikur peri physeos » *Wiener Studien*, n°1, 1889.
- GOULET-CAZÉ (Marie-Odile), (traduction française sous la direction de) *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Librairie Générale Française, 1999. La traduction du *Livre X* est celle de J.-F. Balaudé.
- HICKS (R.D.), *Diogenes Laertius II*, Cambridge, Mass. – London, Loeb Library, 1925, rééd. 1979.
- JANKO (Richard), « New fragments of Epicurus, Metrodorus, Demetrius Laco, Philodemus, the *Carmen de bello Actiaco* and others texts in Oxonian *disegni* of 1788-1792 », *Cronache Ercolanesi*, 38, 2008, p. 5-95.
- LAKS (André), « Édition critique et commentée de la *Vie d'Épicure* dans Diogène Laërce (X, 1-34) », *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie (vol. 1), Lille, Université de Lille, 1976, p. 1-118.
- LAURSEN (Simon), «The early parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book », *Cronache Ercolanesi*, 25, 1995, p. 5-109.
- LAURSEN (Simon), «The later parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book », *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 5-81.
- LEONE (Giuliana), *Epicuro. Sulla natura libro II*, Naples, Bibliopolis, 2012.
- MOREL (Pierre-Marie), *Épicure, Lettre à Ménécée*, Paris, 2009.
- MUEHLL (von der – P.), *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae*, Leipzig, 1922.

PÉNISSON (Pierre), *Épicure, textes sur le plaisir*, Paris, Hatier, 1984.

SALEM (Jean), *Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote*, Bruxelles, Ousia, 1993.

SCOTT (Walter), *Fragmenta Herculanensia, a descriptive catalogue of the Oxford copies*, Oxford, 1885.

USENER (Hermann), *Epicurea*, Leipzig, 1887.

VERDE (Francesco), *Epicuro, Epistola a Erodoto*, Introduzione di Emidio Spinelli, Rome, Carocci ed., 2010.

ÉTUDES :

ADORNO (Francesco), *La filosofia antica*, Milan, éd. Feltrinelli, 1961, rééd. 1991, 4 tomes.

ADORNO (Francesco), « Epicuro. Epistola a Erodoto 39.7-41.5; *PHerc.* 1056, 5 II, un 'codicillo' e qualche 'riflessione' », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Napoli, Gaetano Macchiaroli editore, 1983, p. 53-72 [reprise augmentée de « Epicuro. Epistola a Erodoto 39.7-40.3 », *Elenchos*, 1980 (2), p. 245-275: nous précisons à chaque fois quel texte nous citons].

ADORNO (Francesco), «Epicuro nel suo momento storico. La 'fisica' comme scienza. Epicuro da Platone ad Aristotele», *Epicureismo Greco e romano*, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Naples, Bibliopolis, 1996, p. 65-86.

ANNAS (Julia), « Epicurus on agency », *Passions and Perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy, Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, J. Brunschwig and M. Nussbaum eds, Cambridge University Press, 1993, p. 53-71.

ARRIGHETTI (Graziano), «Filodemo ΠΕΠΙ ΘΕΩΝ III FR. 74-82, *Pap. Herc.* 157 », *La parola del Passato*, 4, 1955, p. 322-356.

ARRIGHETTI (Graziano), « Forme della comunicazione in Epicuro », *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, éd. Michael Erler et Jan Erik Hessler, avec l'aide de Benedikt Blumenfelder, Berlin / Boston, De Gruyter, 2013, p. 315- 337.

ASMIS (Elisabeth), *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984.

ATHERTON (Catherine) « Epicurean philosophy of language », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, J. Warren ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 197- 215.

- AUBENQUE (Pierre), *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, rééd. 2014, Appendice I « Sur l'amitié chez Aristote », p. 179-183.
- AUSTIN (Scott), « Existence and Essence in Parmenides », *Parmenides, Venerable and Awesome*, N.-L. Cordero éd., Las Vegas, Zürich, Athènes, Parmenides Publishing, 2011, p. 1-8).
- AUVRAY-ASSAYAS (Clara), DELATTRE (Daniel) éd., *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, éditions rue d'Ulm, Paris, 2001.
- BAILEY (Cyril), *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
- BALAUDE (Jean-François), WOLFF (F.) (sous la direction de), *Aristote et la pensée du temps*, « Le temps philosophique » n° 11, Université Paris X-Nanterre, Nanterre, 2005.
- BALAUDE (Jean-François), « Être dans le temps », dans *Aristote et la pensée du temps*, « Le temps philosophique » n° 11 (sous la direction de J.-F. B.), Université Paris X-Nanterre, Nanterre, 2005, p. 145-172.
- BALTES (Matthias), « Zur Nachwirkung des Satzes Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε πράγματα ἔχει... », *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Akten der 2. Tagung der Karl-und Gertrud-Abel-Stiftung vom 30 September-3 October 1998 in Würzburg/hrsg. Von Michael Erler, in Zusammenarbeit mit Robert Bees, Stuttgart, Steiner 2000, p. 93-108; également publié dans *Epinoëmata : kleine Schriften zur antiken Philosophie und homerischen Dichtung*, herausgegeben von Marie-Luise Lakmann, Leipzig-Munich, Saur, 2005, p. 27-48.
- BARNES (J.), « Epicurus : meaning and thinking », dans *Epicureismo greco e romano*, G. Giannantoni, M. Gigante eds. Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 197-219.
- BABUT (Daniel), « Sur les dieux d'Épicure », *Elenchos XXVI*, 1, 2005, p. 79-110.
- BÉNATOUÏL (Thomas), LAURAND (V.), MACÉ (Arnaud) (études réunies par), *L'Épicurisme antique*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003.
- BÉNATOUÏL (Thomas), « la méthode épicurienne des explications multiples », *L'Épicurisme antique*, BÉNATOUÏL (Th.), LAURAND (V.), MACÉ (A.) (études réunies par), Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 15-47.
- BESNIER (Bernard), « Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse à Elisabeth Asmis », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre éd., éditions rue d'Ulm, Paris, 2001, p. 129-157.
- BIGNONE (Ettore), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1936.

- BOBZIEN (Suzanne), «Did Epicurus discover the free-will problem ? », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, p. 287-337.
- BOLLACK (Jean), « Le langage philosophique d'Épicure », dans *Epicureismo greco e romano*, G. Giannantoni et M. Gigante éd., Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 169-195.
- BOLLACK (Jean), LACKS (A.) éd. *Etudes sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie (vol. 1), Lille, Université de Lille, 1976.
- BRANCACCI (Aldo), « Les mots et les choses : la philosophie du langage chez Démocrite », *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles/Grenoble, Ousia /Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1986, p. 9-28.
- BRISSON (Jean-Luc), *Platon, Timée, Critias*, Présentation et traduction par..., 5^{ème} édition, Paris, 2001.
- BROWN (Eric), « Politics and society », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, James Warren ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 179-196.
- BRUN (Jean), *L'épicurisme*, Paris, 1969.
- BRUNSWIG (Jacques), « L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout », *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995, p. 13-42.
- BRUNSWIG (Jacques), « Epicure et le problème du « langage privé », *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995, pages 43-68.
- CAMBRON-GOULET (Mathilde), « Les lettres d'Épicure, entre exhortation et didactique », *Conseiller, diriger par lettre*, Élisabeth Gavaille et François Guillaumont éd., Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2017, p. 203-220.
- CASERTANO (Giovanni), « Parmenides-Scholar of Nature », *Parmenides, Venerable and Awesome*, Nestor-Luis Cordero éd., Las Vegas, Zürich, Athènes, Parmenides Publishing, 2011, p. 21-58.
- CASSIN (Barbara), *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?* Paris, GF Flammarion, 1998.
- CERRI (Giovanni), « The Astronomical Section in Parmenides'Poem », *Parmenides, Venerable and Awesome*, Nestor-Luis Cordero éd., Las Vegas, Zürich, Athènes, Parmenides Publishing, 2011, p. 81-94.
- CHARLES (Sébastien), « du *Parménide* à *Parménide* », *Les Études philosophiques* n° 59, 2001, 4, p. 535-552.
- CLAY (Diskin), « individual and community in the first generation of the epicurean school », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, *Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Napoli, Gaetano Macchiaroli editore, 1983, p. 255-279.

- CLAY (Diskin), « The Athenian Garden », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, James Warren ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 10-28.
- CONCHE (Marcel), *Lucrece et l'expérience*, Paris, Seghers 1967, dernière rééd. PUF, 2011.
- CONCHE (Marcel), « Droit naturel et droit positif selon Épicure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4 (2013), p. 549 à 556.
- CORDERO (Nestor-Luis), *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1997.
- CORDERO (Nestor-Luis), *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, English translation by Dinah Livingstone, La Vegas, Zürich, Athènes, Parmenides Publishing, 2004.
- CORDERO (Nestor-Luis), éd., *Parmenides, Venerable and Awesome*, Proceedings of the International Symposium Buenos Aires, October 29–November 2, 2007, Las Vegas, Zürich, Athènes, Parmenides Publishing, 2011.
- CORDERO (Nestor-Luis), « Parmenidean “Physics” is not Part of what Parmenides calls “δόξα” », *Parmenides, Venerable and Awesome, Proceedings of the International Symposium Buenos Aires, October 29–November 2, 2007*, Las Vegas, Zürich, Athènes, Parmenides Publishing, 2011, p. 95-113.
- CORRADI (Michele), (« Πιθανολογείν tra Platone, Aristotele ed Epicuro : un dialogo metodologico a distanza », *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, a cura di Mauro Tulli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra ed. 2016, p. 217-256.
- COULOUBARITSIS (Lambros), *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2003.
- De LACY (Philipp), « Limit and variation in the Epicurean philosophy », repris et traduit en français par O. Bloch sous le titre « Limite et variation dans la philosophie épicurienne » dans *L'Épicurisme antique*, Th. Bénatouïl et al. ed., Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 199-216.
- De SANCTIS (Dino), « φρόνησις e φρόνιμοι nel Giardino » *Cronache Ercolanesi*, 40, 2010, p. 75-86.
- De SANCTIS (Dino), « Strategie della comunicazione di Epicuro nell'epilogodelle sue opere », *Epicurus, on eidola. Peri Phuseos book II. Update, Proposals and Discussion*, ed. F.G. Masi and S. Maso, Amsterdam, A. M. Akkert Publishing, 2015, p. 171-190.
- De SANCTIS (Dino), Spinelli (Emidio), Tulli (Mauro), Verde (Francesco) (a cura di), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015.
- DE WITT (Norman W.), « Epicurus : his Perpendicular Universe », *The Classical Journal*, XLIV, 1948, p. 58-59.

- DE WITT (Norman W.), *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954.
- DE WITT (Norman W.), *Saint Paul and Epicurus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954.
- DELATTRE (Daniel), « Vers un premier bilan des conceptions esthétiques de l'épicurien Philodème de Gadara », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, C. Auvray-Assayas et D. Delattre éd., Paris, éditions rue d'Ulm, 2001, p. 237-240.
- DELATTRE (Daniel), « Un modèle magistral d'écriture didactique : la *Lettre à Hérodote* d'Épicure », dans *Mathesis e Mneme. Studi in memoria di Marcello Gigante*, Salvatore Cerasuolo dir., Napoli, 2004.
- DELATTRE (Daniel), *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculanum. La bibliothèque de Philodème*, Liège, Les Éditions de l'Université de Liège, *Les cahiers du CEDOPAL* n°4, 2006.
- DELATTRE (Joëlle), « Au jardin de Campanie. Comprendre la calomnie pour mieux lui résister : Philodème, *La calomnie* (PHerc. Paris. 2, coll. L, R, X et Z », *Cronache ercolanesi*, 48 (2018), p. 99-115.
- DIANO (Carlo), « Questioni epicuree », *Giornale Critica di Filosofia Italiana*, 1949, p. 205 sq.
- DIANO (Carlo), « Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis », *Les études philosophiques*, 1967 (2), p. 173-186.
- DIANO (Carlo), « Le problème du libre arbitre dans le Περὶ Φύσεως », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 337-342.
- DORANDI (Tiziano), « Plotina, Adriano e gli Epicurei di Atene », *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Akten der 2. Tagung der Karl-und Gertrud-Abel-Stiftung vom 30 September-3 October 1998 in Würzburg/hrsg. Von Michael Erler, in Zusammenarbeit mit Robert Bees, Stuttgart, Steiner 2000, p. 137-148.
- DORANDI (Tiziano), « Modi e modelli di trasmissione dell'opera *Sulla Natura* di Epicuro », *Questioni epicuree*, a cura de D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (a cura de Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, p. 15-52.
- ENGLERT (W-G.), «Epicurus on the Swerve and Voluntary Action », *American Classical Studies*, 16, 1987.

- ERBI (Margherita), «Lettere dal *Kepos* : l'impegno di Epicuro per I *philoï*», *Questioni epicuree*, De Sanctis, Spinelli, Tulli, F. Verde ed., Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, p. 75-94.
- ERLER (Michael), « Philologia Medicans. Wie die Epikureer die texte ihres Meisters lesen » *Scriptoralia 61* (hrsg.v. G. Vogt-Spira), 1993 ; traduction française de J. Dreyer, J.- Th. Marfaing et M. Widmaier : « Philologia Medicans. Comment les épicuriens lisaient les textes de leur maître », *L'Épicurisme antique*, Th. Benatouïl, V. Laurand et A. Macé éd., Les cahiers philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 217-253.
- ERLER (Michael), «Epicureanism in the Roman Empire », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, James Warren ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 46-65.
- ESCOUBAS (É.), « Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien », *Les études philosophiques*, 1967, n°2, p. 163-172.
- FARRINGTON (Benjamin), *The Faith of Epicurus*, Amsterdam, Erasmus, 1966.
- FATTAL (Michel), *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2020.
- FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, rééd. PUF, 1968.
- FOWLER (Don), « Lucretius on the *clinamen* and 'free will' (II 251-93) », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, *Studi sull'Epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Naples, Macchiaroli, 1983, p. 329-352.
- FURLEY (David), *Two Studies in the Greek Atomists*, I et II, Princeton, Princeton, Princeton University Press, 1967.
- FURLEY (David), « Democritus and Epicurus on sensible qualities », *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, J. Brunschwig and M. Nussbaum ed., Cambridge ; New-York, Cambridge University Press, 1993, p. 72-94.
- GEMELLI (Benedino), « Il primo epicureismo romano », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, *Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Napoli, Gaetano Macchiaroli editore, 1983, p. 281-290.
- GIANNANTONI (Gabriele), GIGANTE (Marcello) (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993*, Elenchos 25, vol. 1, Napoli, Bibliopolis, 1996.

- GIGANDET (Alain), « Providence et cause finale : une polémique épicurienne », *L'épicurisme antique*, Th. Bénatouïl *et al. éd.*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 49-69.
- GIGANTE (Marcello) « Atakta, IV », *Cronache Ercolanesi*, 12, 1982, p. 51-65.
- GIGANTE (Marcello), « Seneca, ein Nachfolgen Philodems », *Epikureismus in der späten Republik und Kaiserzeit*, Akten der 2. Tagung der Karl-und Gertrud-Abel-Stiftung vom 30 September-3 October 1998 in Würzburg/hrsg. Von Michael Erler, in Zusammenarbeit mit Robert Bees, Stuttgart, Steiner 2000, p.32-41.
- GILL (Christopher), *Personnality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- GILL (Christopher), « Altruism or Reciprocity in Greek Philosophy ? », *Reciprocity in Ancient Greece*, Ch. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford éd., Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 303-328.
- GILL (Christopher), « Psychology », dans *The Cambridge Companion to Epicureanism*, James Warren éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 125-141.
- GIOVACCHINI (Julie), « Le refus épicurien de la définition », dans *L'Épicurisme antique*, Thomas BÉNATOUÏL *et al. éd.*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 71-90.
- GIOVACCHINI (Julie), *Épicure*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- GIOVACCHINI (Julie), *L'Empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- GLIDDEN (David), « Epicurean semantics », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*, *Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Napoli, Gaetano Macchiaroli editore, 1983, p. 185-226.
- GOEURY (Marianne), « L'absence de préconception du temps chez Épicure. Lecture de la Lettre à Hérodote, 72-73 », *Philosophie antique*, 12, 2012, p. 89-113.
- GOEURY (Marianne), « L'atomisme épicurien du temps à la lumière de la Physique d'Aristote », *Les études philosophique*, 2013 (4), p. 535-552.
- GOLDSCHMIDT (Victor), *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977.
- GONTRAN (Claude), « Épicure, de la vie bienheureuse au plaisir », *Le plaisir, Réflexions antiques, approches modernes*, L. Villard, R. Lefebvre éd., Rouen, PURH, 2006, p. 101 à 121.

- GRILLI (Alberto) « ΔΙΑΘΕΣΙΣ in Epicuro », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Napoli, Gaetano Macchiaroli editore, 19831, p. 93-109.
- GRIMAL (Pierre), « L'épicurisme romain », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 140-167.
- GUYAU (Jean-Marie), *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1886, rééd. précédée d'une étude, «Épicure, le philosophe qui vivait dans le jardin», de Gilbert Romeyer Dherbey ; préf. et trad. des notes par Jean-Baptiste Gourinat, La Versanne, Encre marine, 2002.
- HADOT (Ilsetraut), « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 347-354
- HAMMERSTAEDT (Jürgen), « Il ruolo della πρόληψις epicurea nell'interpretazione di Epicuro, *Epistula ad Herodotum 37 sg.* », *Epicureismo greco e romano*, a cura di Gabriele Giannantoni e Marcello Gigante, Napoli. Atti..., vol. 1, Bibliopolis, 1996, p. 221-238.
- HAMMERSTAEDT (Jürgen), « Atomismo e libertà nel XXV libro ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ di Epicuro », *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, p. 151-158.
- HOURCADE (Annie), « Protagoras et Démocrite : le feu divin entre mythe et raison », *Revue de philosophie ancienne*, XXVIII, n°1, 2000, p 87-113.
- HOURCADE (Annie), « Le problème de la responsabilité chez Épicure », *Studi classici e orientali*, LII, 2006, p. 107-139.
- HOURCADE (Annie) « Transformation de l'âme et moralité chez Démocrite et Épicure », *Philosophie Antique*, 7, 2007, p. 151-178.
- HOURCADE (Annie), *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine*, Cahiers de philosophie ancienne n° 21, Bruxelles, Ousia, 2009.
- HOURCADE (Annie), « L'usage du terme *sumpatheia* dans les écrits épicuriens », in J.- P. Cléro, Th. Belleguic (ed.), *Nature et destin de la notion de sympathie*, Paris, Hermann, 2014, p. 25-36.
- ISNARDI-PARENTE (Margherita), « Gli dei di Epicuro nello scolio a Kyriai doxai I », *La Parola del Passato*, 1974, p. 171-179.
- ISNARDI-PARENTE (Margherita), « Χρόνος ἐπινοούμενος e χρόνος νοούμενος in Epicuro, pap. 1413 », *La Parola del Passato*, CLXVII, 1976, p. 168-175.

- JAGU (André), « Saint Paul et le stoïcisme », *Revue des Sciences Religieuses*, 32.3, 1958, p. 225-250.
- JOYAU (Jean-Marie), *Épicure*, Paris, Alcan, 1910.
- JUFRESA (Montserrat), « il tempo e il sapiente epicureo », *Epicureismo greco e romano*, G. Giannantoni et M. Gigante éd., Elenchos 25, vol. 1, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 287-298.
- JÜRSS (Fritz), « Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse) », *Philologus*, 1977, CXXI, p. 211-225.
- KERFERD (G. B.), « Epicurus' doctrine of the soul », *Phronesis*, 16 (1971), p. 80-96. Repris et traduit en français par Benjamin Coulon, Perrine Marthelot et Bernadette Vincent : « La doctrine de l'âme chez Épicure », dans *L'Épicurisme antique*, Bénatouïl (Th.), Laurand (V.), Macé (A.) (études réunies par), Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003.
- (KOCH-)PIETTRE (Renée), « Épicure, dieu et image de dieu », *Revue de l'histoire des religions*, 216-1, 1999, p. 5-30.
- KOCH-PIETTRE (Renée), « Paul et les Épicuriens d'Athènes entre polythéismes, athéismes et monothéismes », *Diogène*, 2004. 1 (n° 205), p. 52-68.
- KOCH-PIETTRE (Renée), « Des Épicuriens entre la vie retirée et les honneurs publics », *Idia kai démosia*. Les cadres « privés » et « publics », Véronique Dasen, Marcel Piérart dir., Presses universitaires de Liège, Kernos, supplément, 2005, p. 259-272.
- KOCH-PIETTRE (Renée), *Épicure. La voix de la nature*, Paris, Éditions Entrelacs, 2017.
- KOCH-PIETTRE (Renée), « φυσιολογία. Discourir sur la nature, ou la voix des choses mêmes selon Épicure », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/3 N° 103, pages 195 à 213.
- KONSTAN (David), « Friendship from Epicurus to Philodemus », *Epicureismo greco e romano*, a cura di Gabriele Giannantoni e Marcello Gigante, Napoli. Actes du Congrès international de Naples (1993), vol. 1, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 387-396.
- KONSTAN (David), *A life worthy of the god*, Las Vegas, Zurich, Athènes, Parmenides Publishing, 2008.
- LAKS (André), « Une légèreté de Démocrite : Epicure, *Liber Incertus* 34. 30 » *Cronache ercolanesi* 11, 1981, p. 19-23.

- LAKS (André), « Épicure et la physique aristotélicienne du continu », *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, actes du colloque organisé par le Séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, F. De Gandt, P. Souffrin éd., Paris, Vrin, 1991.
- LAURAND (Valéry), *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.
- LAURSEN (Simon), « Epicurus, *On Nature* Book XXV », *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 77-78.
- LAURSEN (Simon), « Epicurus, *On Nature* XXV (Long-Sedley 20B, C and j) », *Cronache Ercolanesi*, 18, 1988, p. 7-18.
- LEONE (Giuliana), « Questioni di terminologia filosofica : una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro », *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993*, Elenchos 25, vol. 1, Napoli, 1996, p. 239- 259.
- LÉVY (Carlos), *Les philosophies hellénisques*, Paris, Librairie Générale Française, 1997.
- LÉVY (Carlos), « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre éd., éditions rue d'Ulm, Paris, 2001, p. 61-75.
- LONG (A.A.), « Chance and natural Law in Epicureanism », *Phronesis* 22 (1977), p. 63-88.
- LONG (A.A.), SEDLEY (D.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, 1987. Trad. française de Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, *Les philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion, 2001. Nous donnons les références de l'édition française (en trois volumes).
- LUCCHETTA (G. A.), « La teoria del movimento presso gli atomisti », *Atti del convegno internazionale*, a cura di Francesco Romano, *Siculorum gymnasium*, 33, 1980, p. 293- 310.
- MACÉ (Arnaud), « La vitesse de la pensée. Sur la pensée épicurienne de la co-affection », dans *L'Épicurisme antique*, Thomas BÉNATOUÏL et al. éd., Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 119-165.
- MANSFELD (Jaap), « Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne*, XLVI, 2 (1993), p. 172- 210.
- MANUWALD (A.), *Die prolepsislehre Epikurs*, Bonn, Habelt, 1972.
- MARX (Karl), *Dissertation : Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. J. Ponnier, Bordeaux, Ducros, 1970.

- MARX (Karl), ENGELS (Friedrich), *L'idéologie allemande*, traduction française de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1968, rééd. 1971.
- MASI (Francesca), « La nozione epicurea di ἀπογεγεννημένα », *Cronache ercolanesi*, 35, 2005, p. 27-51.
- MASI (Francesca), *Epicuro e la filosofia della mente*, Akademia verlag, Sk Augustin, 2006.
- MASI (Francesca), « Libertà senza *clinamen* : il XXV Libro del Περὶ Φύσεως di Epicuro », *Cronache Ercolanesi*, 36, 2006, p. 9-46.
- MAU (Jürgen), « Épicure, *Lettre à Hérodote* § 54-62 », dans *L'Épicurisme antique*, Thomas Bénatouïl *et al.* éd., Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, p. 283-319, trad. de Ch. Bomy, B. Houlné et Joël Uetwiller. L'article est extrait des § 6 et 7 de *Zum Problem des Infinitesimalen bei den Antiken Atomisten*, Berlin, 1954.
- MERLAN (Philip), *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1960.
- MERLAN (Philip), « L'univers discontinu d'Épicure », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 258 à 263.
- MITIS (Philipp), *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca, New-York, éd. Cornell, 1988, trad. française d'Alain Gigandet, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
- MONET (Annick) « la représentation du temps chez Épicure : lectures du *PHerc.* 1413 », *Akten des 23 Internationalen Papyrologenkongresses*, Bernhard Palme éd., Vienne, 2001, p. 455-460.
- MOREAU (Joseph), « Épicure et la physique des dieux », *REA*. 70 (3-4), 1968, p. 286-294.
- MOREL (Pierre-Marie), *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000, rééd. 2013.
- MOREL (Pierre-Marie), « Épicure, l'histoire et le droit », *REA* 102, 3-4, 2000, p. 393-411.
- MOREL (Pierre-Marie), « Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 192, n°2, 2002, p. 195-211.
- MOREL (Pierre-Marie), « Corps et cosmologie dans la physique d'épicure. *Lettre à Hérodote*, § 45, *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/1 n° 37, pages 33 à 49.
- MOREL Pierre-Marie), « Épicure et la "fin de la nature" », dans *L'Épicurisme antique*, Thomas Bénatouïl *et al.* éd., Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 167-195
- MOREL (Pierre-Marie), *Épicure*, Paris, Vrin, 2009.

- MORESCHINI (Claudio), « Due fonte sulla teologia epicurea », *La Parola del Passato*, LXXX, 1961, p. 342-372.
- MOURELATOS (Alexander P. D.), « Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism », *Parmenides, Venerable and Awesome*, Nestor-Luis Cordero éd., Las Vegas, Zürich, Athènes, Parmenides Publishing, 2011, p. 167- 189.
- MOUTSOPOULOS (E.), « Le *clinamen*, source d'erreur ? », *Actes du VIIIème congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres 1969, p. 175-182.
- MÜLLER (Reimar), « Naturphilosophie und Ethik im antiken Atomismus », *Philologus*, 124 (1), 1980, paru également sous le titre « Le rapport entre la philosophie de la nature et la morale chez Démocrite et Épicure », *Democrito e l'atomismo antico*. Atti del convegno internazionale di Catania, 1979, Siculorum Gymnasium, n. s. 33, 1, 1980, p. 325-351.
- NÉMETH (Attila), *Epicurus on the Self*, London and New-York, Routledge, 2017.
- OBINK (Dirk), « Le livre I de *De natura deorum* de Cicéron et le *De pietate* de Philodème », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Textes édités par Clara Auvray Assayas et Daniel Delattre, Paris, éditions rue d'Ulm, 2001, p. 203-225.
- OBER (Josiah), *The Rise and Fall of Classical Greece*, Princeton University Press, 2015, trad. française par Philippe Pignarre, *L'énigme grecque. Histoire d'un miracle économique et démocratique (VI^e-III^e siècle avant J.-C.)*, Paris, La Découverte, 2017.
- O'BRIEN (Denis), « Parménide », *Lire les présocratiques*, L. Brisson, A. Macé et A.-L. Therme éd., Paris, PUF, 2012, p. 129-148.
- O'KEEFE (Tim), « Does Epicurus need the Swerve as an *archê* of collision », *Phronesis*, 41, 1996, p. 305-317.
- O'KEEFE (Tim), « The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus' *On Nature* Book 25 », *Phronesis*, 47, 2002, p. 153-186.
- O'KEEFE (Tim), « Action and Responsibility », dans *The Cambridge Companion to Epicureanism*, James Warren éd., Cambridge, Cambridge University press, 2009, p. 142-157.
- PÉRILLIÉ (Jean-Luc), « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », *Les études philosophiques*, 2, 2005, p. 229-259).
- PRÉAUX (Claire), *Le monde hellénistique*, Paris, PUF, 1978.
- PURINTON (Jeffrey S.), « Epicurus on the Degrees of Responsibility of "Things Begotten" For Their Actions : a new reading of *On Nature* XXV », *Epicureismo greco e romano*, a

- cura di Gabriele Giannantoni e Marcello Gigante. Atti..., vol. 1, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 155-168.
- PURINTON (Jeffrey S.), «Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve», *Phronesis*, 44, 1999, p.253-299.
- RIST (J.M.), *Epicurus, an Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- ROBIN (Léon), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La renaissance du livre, 1923.
- RODIS-LEWIS (Geneviève), *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1976.
- SALEM (Jean), *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989.
- SALEM (Jean), *Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote*, Cahiers de philosophie ancienne, 9, Bruxelles, Ousia, 1993.
- SALEM (Jean), *Lucrece et l'éthique. La mort n'est rien pour nous*, Paris, Vrin, 1997.
- SAUNDERS (T.J.), «Free Will and the Atomic Swerve in Lucretius », *Symbolae Osloenses*, 59, 1984, p. 37-59.
- SEDLEY (David), « The Structure of Epicurus' *On Nature* », *Cronache Ercolanesi*, 4, 1974, p. 89-92.
- SEDLEY (David), « Epicurus and his professional rivals », *Cahiers de philologie. 1 Études sur l'épicurisme antique*, Lille, 1976.
- SEDLEY (David), « Epicurus' refutation of determinism », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti na Marcello Gigante*, Napoli, Gaetano Macchiaroli editore, 1983.
- SEDLEY (David), « Epicurean Anti-Reductionism », dans *Matter and Metaphysics*, J. Barnes et M. Mignucci éd. Naples, 1988, repris et traduit en français par Anne Dao et Cédric Morant dans *L'Épicurisme antique*, BÉNATOUÏL (Th.), LAURAND (V.), MACÉ (A.) éd., Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, 2003, p. 321-359.
- SEDLEY (David), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, rééd. 2004.
- SEDLEY (David), « Epicureanism in the Roman Republic », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, James Warren ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 29-45.
- SERRES (Michel), *La naissance de la physique dans le texte de Lucrece. Fleuves et turbulences*. Paris, éditions de Minuit, 1977.

- SOLOVINE (Maurice), *Epicure, doctrine et maximes*, suivies de « notes sur le *clinamen* », Paris, 1925, rééd. Hermann, 1965.
- SPINELLI (Emidio), « Senza teodicea : critiche epicuree e argomentazioni pirroniane », *Questioni epicuree*, De Sanctis (Dino), Spinelli (Emidio), Tulli (Mauro), Verde (Francesco) (a cura de), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, p. 213-234.
- TSOUNA (Voula), « Cicéron et Philodème : quelques considérations sur l'éthique », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Textes édités par Clara Auvray Assayas et Daniel Delattre, Paris, éditions rue d'Ulm, 2001, p. 159-172.
- TSOUNA (Voula), « Epicurean therapeutic strategies », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, J. Warren ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 249- 263.
- TSOUNA (Voula), « Epicurean Preconceptions », *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, LXI n° 2, 2016, p. 160-221.
- TUILIER (André), « La notion de $\phi\lambda\lambda\acute{\iota}\alpha$ dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme », *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 318-329.
- TULLI (Mauro), « L'építome di Epicuro e la trasmissione del sapere nel medioplatonismo », *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Akten der 2. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 30 September-3 October 1998 in Würzburg/hrsg. Von Michael Erler, in Zusammenarbeit mit Robert Bees, Stuttgart, Steiner 2000, p. 109-121.
- VERDE (Francesco), Elachista. *La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013.
- VERDE (Francesco), *Epicuro*, Rome, Carocci ed. 2013.
- VERDE (Francesco), « Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro », *Questioni epicuree*, De Sanctis (Dino), Spinelli (Emidio), Tulli (Mauro), Verde (Francesco) (a cura de), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, p. 179-195.
- VERNANT (Jean-Pierre), *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, Paris, Maspéro, 1971.
- VESPERINI (Pierre), *La philosophie antique. Essai d'histoire*, Paris, Fayard, 2019.
- WARREN (James), « Epicurean Immortality », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18, 2000, p. 231-261.

- WARREN (James), éd., *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- WARREN (James), « Removing fear », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, J. Warren ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 234-248.
- WENDLANDT (L.), BALTZLY (D.), «Knowing Freedom : Epicurean Philosophy Beyond Atomism and the Swerve », *Phronesis*, 49, 2004, p. 40-71.
- WIFSTRAND SCHIEBE (M.), « Sind die Epikureischen Götter 'Thought-Constructs'? », *Mnemosyne*, Vol. LVI fasc. 6, 2003, p. 703-719.
- WISMANN (Heinz), « Réalité et matière dans l'atomisme démocritéen », *Siculorum Gymnasium*, XXXIII, 1980, p. 61-74.
- WOOLF (Raphael), « Pleasure and Desire », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, J. Warren éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 158-178.

Table des matières

| | |
|---|------------|
| INTRODUCTION..... | 2 |
| I. LA THÉORIE D'ÉPICURE : UNE SCIENCE OU UNE PENSÉE DE LA PRATIQUE ? .. | 7 |
| 1.1. – L'impasse des théories du <i>clinamen</i>..... | 8 |
| Où faut-il trouver trace de la déclinaison dans l'œuvre d'Épicure ? | 11 |
| Quelle forme et quel rôle exact faut-il attribuer à la déclinaison | 15 |
| Vers une mise à distance de la problématique de la déclinaison ?..... | 23 |
| 1.2. - Le mouvement des atomes et le temps dans la <i>Lettre à Hérodote</i>..... | 36 |
| Le mouvement selon l' <i>aiôn</i> | 38 |
| Le mouvement selon le temps : les simulacres | 48 |
| Le mouvement selon le temps : les perceptions sensibles | 54 |
| 1.3. - La prolepse : un fondement empirique, spéculatif ou pratique ?..... | 64 |
| Parménide et Épicure : vérité de l'être et fausseté des opinions, ou certitude de l'être et vérité des sensations ? | 83 |
| Démocrite et Épicure : le matérialisme, choix intellectuel ou nécessité pratique ? | 103 |
| - plénitude de l'être démocritéen ou densité du besoin épicurien de « ce qui est rassemblé » ? .. | 103 |
| - La langue : fondement naturel ou convention ? | 108 |
| La prolepse en action | 118 |
| 1.4 La dimension pratique de la prolepse. | 125 |
| La question du temps et le passage au mode étiologique | 125 |
| De l'indestructibilité et de la félicité à l'amitié..... | 146 |
| De l'amitié au plaisir..... | 176 |
| II. LE LIVRE XXV DU TRAITÉ <i>DE LA NATURE</i> | 188 |
| 2.1- l'état de la question sur le Livre XXV | 189 |
| Les analyses du Livre XXV | 189 |
| l'assemblage des fragments | 221 |
| 2.2. – La théorie de l'âme | 228 |
| Extraits 1 à 30 | 229 |
| Interprétation..... | 238 |
| - L'unité de l'âme et du reste du corps | 240 |
| - Les accidents | 247 |
| - La perception temporelle de la succession des accidents | 251 |
| 2.3. Les <i>apogegennèmena</i> et les problèmes épistémologiques soulevés | 255 |
| 2.3.1. Les <i>apogegennèmena</i> | 255 |

| | |
|--|------------|
| Extraits 31 à 41 | 255 |
| Interprétation..... | 260 |
| 2.3.2. Les problèmes épistémologiques soulevés | 270 |
| Extraits 42 à 64 | 270 |
| Interprétation..... | 279 |
| 2.4. Le caractère commun de la <i>dianoia</i> et de la mémoire | 297 |
| Extraits 65 à 83 | 297 |
| Interprétation..... | 307 |
| 2.5. Fin de la <i>periodeia</i> : l'âme selon le mode étiologique, la responsabilité | 347 |
| Extraits 84 à 100 | 347 |
| Interprétation..... | 362 |
| | |
| III. D'ÉPICURE AUX ÉPICURIENS..... | 418 |
| | |
| 3.1. Bilan | 419 |
| | |
| 3.2. Conditions et formes de l'essor du mouvement | 439 |
| | |
| 3.3. Les attaques contre la doctrine et leurs effets sur l'évolution de l'épicurisme..... | 462 |
| | |
| 3.4. Le cas de Lucrèce. | 491 |
| | |
| 3.5. Le dévoiement vers la religiosité, de l'épicurisme aux <i>Épîtres</i> de saint Paul..... | 517 |
| | |
| CONCLUSION..... | 549 |
| | |
| TABLEAU DE CONCORDANCE DES FRAGMENTS..... | 557 |
| | |
| INDEX DES NOTIONS..... | 559 |