Santé de l'âme et bonheur de la raison : la fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme

Autor(en): **Voelke, André-Jean**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1986)**

Heft 3

PDF erstellt am: **31.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870839

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SANTÉ DE L'ÂME ET BONHEUR DE LA RAISON

La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme

Epicure met en rapport les affections de l'âme avec un langage et des opinions qu'il qualifie de « vides », et il considère également comme vide tout discours philosophique qui ne guérit pas ces affections. En déterminant ce qu'est pour lui un discours « vide », on éclairera d'une part la nature des troubles de l'âme et l'on montrera d'autre part comment sa philosophie peut exercer une fonction thérapeutique. Finalement la mise en évidence du rôle de la raison guidée par la sagesse dans la restauration de la santé de l'âme conduira à s'interroger sur l'adéquation du modèle médical utilisé.

Le plus célèbre des écrits d'Epicure, la *Lettre à Ménécée*, s'ouvre par une exhortation à la philosophie qui est en même temps une exhortation à se préoccuper de « la santé de l'âme » *(tò katà psuchèn hugiaînon)*, c'est-à-dire, comme le texte le montre plus loin (128), de l'ataraxie. L'affirmation d'un lien étroit entre l'exercice de la philosophie et la santé de l'âme ressort avec non moins de force dans la *Sentence Vaticane* 54 (= 220 Us.):

> Il ne faut pas feindre de philosopher, mais réellement philosopher; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais d'être véritablement en bonne santé.

La tradition épicurienne prétend détenir les remèdes propres à rétablir cette santé[1]. Dans un fragment bien connu, Philodème prescrit un quadruple remède *(tetraphármakos)* qui correspond aux quatre premières *Pensées maîtresses* d'Epicure[2]. Diogène d'Oenoanda déclare que la plupart des hommes sont frappés d'une sorte de « peste » *(loimós)* et annonce, semble-t-il, qu'il va leur « présenter les remèdes du salut »[3].

Pour l'épicurisme la philosophie revêt donc une fonction thérapeutique, et cette fonction est même primordiale, car une

philosophie qui ne soigne pas les âmes est fausse, ou plus précisément « vide »:

> Il est vide, le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même en effet qu'une médecine qui ne chasse pas les maladies du corps n'est d'aucune utilité, de même aussi une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme. (221 Us.)

Cette pensée nous fournit un fil directeur. Pour saisir la nature et le mode d'action d'un discours philosophique opérant comme une thérapeutique, nous chercherons à préciser ce qu'est dans l'épicurisme un discours « vide ». Suffit-il de dire que c'est un discours « faux »? On pourrait le penser, car il arrive que *vide* et *faux* soient associés comme des synonymes[4] ou employés de telle manière que l'un paraît l'équivalent de l'autre[5]. Mais les textes épicuriens recourent beaucoup plus souvent au terme *vide (kenós)* qu'au terme *faux* pour caractériser un langage ou une opinion qui manquent le vrai[6], et il ne suffit pas de le prendre dans le sens affaibli de *vain*, *inutile*, pour en saisir la portée. En fait son emploi s'inscrit dans la perspective d'une doctrine précise, exposée dans la canonique épicurienne.

Prénotions et discours vrai

Epicure distingue dans son *Canon* trois critères de la vérité (DL 10, 31). Deux d'entre eux, la sensation et l'affection, nous mettent en rapport immédiat avec leur objet: le vrai dans le cas de la sensation, le bien ou le mal dans celui de l'affection. Toutefois pour un être doué de *lógos*, c'est-à-dire de raison et de langage, ces deux critères ne suffisent pas à fonder la connaissance et l'action.

La sensation prise en elle-même est en effet *álogos*, ce qui signifie qu'elle ne peut s'énoncer dans un jugement. Pour constituer une connaissance elle doit être interprétée, donnant ainsi lieu à une *opinion*. Mais cette interprétation peut conduire à l'erreur.

Quant aux affections, qui se ramènent au plaisir et à la douleur (DL 10, 34), elles sont l'objet de remarques similaires. Si le plaisir est le critère du bien et la douleur celui du mal, et si la nature recherche le premier et fuit le second, « lorsqu'elle juge en toute pureté et intégrité »[7], ce « jugement » est un mouvement spontané qui doit être soumis à un examen rationnel déterminant quels plaisirs doivent être effectivement recherchés et quelles douleurs évitées (*Men.* 130).

Pour que l'interprétation de la sensation et l'examen des affections conduisent à une certitude, un troisième critère doit intervenir, la *prolepse*, que l'on peut aussi appeler *anticipation* ou *prénotion* en reprenant la terminologie de Cicéron[8]. Pour comprendre la nature et la fonction de ce nouveau critère, référons-nous tout d'abord au résumé de la canonique épicurienne donné par Diogène Laërce (10, 31-34).

Ce texte déclare que « dans l'étude de la nature il suffit de progresser en se conformant aux noms des choses » (10, 31), et il ajoute un peu plus loin que « pour tout nom l'objet qui lui correspond primitivement est évident *(enargés)* » (10, 33). L'objet mentionné ici *(tò prōtōs hupotetagménon)* n'est pas la chose extérieure, mais un schéma *(túpos)* dont la pensée est immédiatement évoquée par le nom, et ce schéma est conforme à une notion préexistante, la *prolepse*: « En même temps que l'on dit homme, on pense son schéma en se conformant à la prolepse, sous la direction des sensations [...]. Nous n'aurions même pas nommé quelque chose, si nous n'avions pas connu son schéma conformément à la prolepse » *(ibid.)*. Ainsi l'usage du langage suppose deux moments distincts, mais indissolublement liés.

La prénotion est une saisie mentale *(katálēpsis)* de la chose *(ibid.)*. Cicéron identifie cette saisie à une notion naturellement implantée dans nos esprits[9]. Mais ce n'est pas une notion innée. Elle consiste en effet dans le « souvenir de ce qui nous est souvent apparu depuis l'extérieur ». Cette assimilation de la prénotion à un souvenir répété interdit d'en faire un concept abstrait. Néanmoins c'est une connaissance portant sur le général et non sur le particulier *(ibid.: katholikèn nóēsin)*, commune à tous les hommes et non à un individu seulement *(Men.* 123: *koinḗ... nóēsis)*. Elle est donc plus proche du concept que de l'image singulière.

La fonction de la prénotion peut être précisée davantage grâce à une formule de Cicéron disant qu'on ne peut sans elle « ni comprendre une chose, ni la rechercher, ni en discuter »[10]. Le deuxième verbe retiendra tout particulièrement notre attention. Selon une aporie célèbre figurant dans le *Ménon* (80e), on ne peut chercher ce dont on ne sait pas ce que c'est. Platon résout l'aporie par sa théorie de la réminiscence. Dans son exposé Diogène Laërce reprend cette aporie en disant: « Nous n'aurions pas cherché l'objet de notre recherche si nous ne l'avions pas connu tout d'abord » (10, 33), et il déclare brièvement que la connaissance préalable dont nous avons besoin pour chercher

quelque chose et la reconnaître quand nous la trouvons est la prolepse. La recherche et le jugement doivent donc se référer à la prénotion de la chose en question, comme à un critère évident et qui ne demande aucune démonstration (*Hdt.* 38). Ainsi la prénotion joue dans l'épicurisme le rôle que jouait dans le platonisme la réminiscence des idées contemplées avant notre venue dans le monde sensible[11].

Quant au *túpos*, il constitue un intermédiaire entre la prénotion et la chose. Il s'accorde avec la prénotion et présente en même temps la forme de la chose: c'est par exemple la forme *(morphḗ)* du cheval ou du bœuf. Les sens jouent un rôle déterminant dans sa constitution: il est pensé « sous la direction des sensations ». Alors que la prolepse a un certain caractère notionnel, le *túpos* paraît donc plus proche de l'image sensible. C'est par sa médiation que la notion générale est appliquée à la chose sensible. Ce schéma joue le rôle d'intermédiaire en un autre sens encore: lorsque nous parlons, c'est lui qui est immédiatement évoqué. C'est donc par sa médiation que les mots renvoient aux prénotions. A vrai dire seul l'exposé de Diogène Laërce le mentionne explicitement à côté de la prénotion, tandis que nos autres sources ne font pas nettement la distinction[12]. On en devine la raison. Faute d'une doctrine de l'abstraction instituant une différence essentielle entre le concept et l'image, le schéma et la prénotion tendent à se confondre en une représentation tenant à la fois de la notion et de l'image.

L'expérience sensible ne suffit pas à rendre compte de la constitution des prénotions, et ceci pour deux raisons. D'une part certaines prénotions reposent sur des effluves matériels trop subtils pour frapper nos sens. Telle est en particulier la prénotion des dieux. D'autre part le passage de l'image sensible à la prénotion nécessite l'intervention de diverses opérations mentales. Diogène Laërce énumère l'analogie, la ressemblance, la composition, et mentionne en outre « une certaine contribution du raisonnement *(logismós)* »[13]. Ce raisonnement s'identifie sans doute à la démarche que d'autres sources appellent *epilogismós*. Il s'agit d'une inférence distincte de la démonstration ou *apódeixis* (*Hdt.* 73) et qui peut se caractériser, semble-t-il, comme une généralisation fondée sur la comparaison des ressemblances et des différences observées dans les faits[14].

Alors que les premières opérations mentionnées par Diogène Laërce ne sont qu'un simple prolongement de la rencontre

directe avec l'objet extérieur, le raisonnement par épilogisme conduit à un niveau plus élevé, où la pensée élabore des prénotions particulièrement importantes, comme celles de la fin ou de l'utile. Les textes moraux d'Epicure mentionnent à trois reprises l'épilogisme fondant la compréhension du *télos*[15]. L'épicurien Hermarque parle de l'épilogisme de l'utile[16]. C'est sans doute aussi à cette forme de raisonnement que Cicéron fait allusion lorsqu'il expose dans le *De Finibus* (1, 31) le point de vue de certains épicuriens «subtils» qui ne se satisfont pas de «juger par la sensation ce qu'est le bien ou le mal, mais prétendent que l'on peut aussi comprendre par l'esprit et la raison *(animo etiam ac ratione)* que le plaisir doit être pour lui-même recherché et la douleur pour elle-même évitée». Cette compréhension, ajoute le texte, est «comme une notion naturelle et implantée dans nos esprits»; on reconnaît là une formule désignant la prénotion.

A vrai dire les prénotions plongent leurs racines dans l'expérience collective et chaque homme les a dans sa mémoire. Mais, lorsqu'elles se réduisent à de simples souvenirs, elles sont l'objet d'une compréhension passive et tombent fréquemment dans l'oubli. Il appartient à l'épilogisme de les élever au rang de notions rationnelles et de les préserver de l'oubli, comme le suggère un passage du traité *Sur la nature* d'Epicure associant brièvement le souvenir de la fin et l'épilogisme[17]. Philodème développe plus longuement cette conception: «Ceux qui professent notre philosophie affirment que les choses justes, bonnes et belles sont les mêmes que celles que conçoit la foule. Ils ne s'écartent de celle-ci que sur un point: c'est qu'ils ne comprennent pas ces choses d'une manière purement passive, mais par un raisonnement *(epilogistikôs)*, et ne les oublient pas sans cesse»[18]. De même, dans son exposé sur la formation du droit, Hermarque distingue le raisonnement sur l'utile, qui est l'œuvre du législateur, du souvenir non raisonné[19].

Quelle que soit la part du raisonnement dans la formation ou la compréhension des prénotions les plus élevées, celles-ci comportent un «élément intuitif»[20] qui doit sans doute remplir une fonction analogue à celle du *túpos* ou schéma sensible dans le cas des prénotions d'objets extérieurs. C'est ainsi que pour Hermarque l'utile n'est pas seulement l'objet d'un raisonnement, mais aussi d'une perception *(aísthēsis)*[21]. La présence de cet élément intuitif permet de comparer cette connaissance à une vision. La *Lettre à Ménécée* (130) parle d'une «vue»

(blépsis) des choses utiles ou nuisibles. Dans l'exposé d'Hermarque il est question d'une « contemplation » *(theōría)* de l'utile, qui devrait être « regardé » ou « vu à l'avance »[22]. C'est le caractère quasi visuel de ces prénotions qui leur confère leur évidence et leur permet de fonctionner comme critères, ainsi que l'indique bien un passage de Philodème : « Les conceptions [de la foule], conformes aux prénotions contemplées *(tàs blepoménas prolēpseis)*, nous admettons qu'elles sont justes et belles »[23].

A côté des textes qui présentent la prénotion comme l'objet d'une intuition, on peut en citer d'autres, qui l'identifient à une « projection *(epibolē)* de la pensée ». C'est ainsi que, selon une définition transmise par Clément d'Alexandrie, « la prénotion est une projection sur quelque chose d'évident, c'est-à-dire sur la notion évidente de la chose »[24]. Cette définition permet d'interpréter un autre fragment :

> Ce qui produit une jubilation insurpassable, c'est le fait d'avoir échappé à l'instant à un grand mal. Telle est la nature du bien, si l'on projette *(epibálēi)* correctement la pensée sur elle et qu'on s'y tient *(stathêi)*, sans se promener en bavardant vainement *(kenôs)* du bien. (423 Us.)

En se fondant sur la *Pensée* 37, qui institue un parallèle entre la *nature du juste* et sa prénotion, on est conduit à l'idée que la *nature du bien* est ici le contenu d'une prénotion vue sous l'aspect actif d'un mouvement de la pensée visant intuitivement une évidence[25].

Ainsi la prénotion est doublement liée à une activité de la pensée : d'une part en tant qu'elle résulte d'une inférence (épilogisme), d'autre part en tant qu'elle s'associe ou s'identifie même à une projection intuitive de la pensée.

Il est difficile d'interpréter les textes sans faire de la prénotion ou du schéma l'équivalent d'une signification[26]. Pourtant certains témoignages anciens devraient nous mettre en garde. Ils nous enseignent en effet que les épicuriens, contrairement aux stoïciens, dénient toute existence au *lektón* ou exprimable, c'est-à-dire au signifié *(sēmainómenon)*, pour ne laisser subsister que le mot ou signifiant[27]. Si l'on peut dire que la prénotion et le schéma jouent le rôle d'intermédiaires entre le mot et la chose, ce n'est donc pas à la manière du signifié des stoïciens. Ce dernier coexiste avec une modification psychique constituée par une certaine forme de « représentation » *(phantasía)*. Mais il ne s'y ramène pas ; en effet il est incorporel, alors que pour les

stoïciens l'âme et toutes ses modifications sont de nature corporelle. Quant aux épicuriens, ils n'admettent pas d'autres incorporels que le vide. Leur doctrine exclut donc l'existence d'un domaine équivalent à celui des « signifiés » au sens stoïcien du terme, et le mot ne peut dès lors renvoyer à la chose que par la médiation d'une représentation homogène à la chose, c'est-à-dire d'un intermédiaire de caractère corporel : tels sont précisément la prénotion et le schéma[28].

Ces considérations éclairent la méthode préconisée dans le préambule et la conclusion de la *Lettre à Hérodote*. Epicure recommande d'opérer des « projections » de la pensée sur les choses en partant de formules *(phōnaí)* simples et brèves (36). Le *lógos* constitué par ces formules — c'est-à-dire la *Lettre* elle-même — fournit une aide aux disciples en leur permettant de « réduire à de telles projections » l'étude détaillée de la nature entière (83). Et, s'ils ne poussent pas leurs investigations aussi loin, en partant de ce *lógos* « ils effectuent d'une manière qui se passe de mots et par la pensée le parcours des points les plus importants pour la sérénité » (83). Une fois qu'il a donné à la pensée une orientation correcte, le langage peut donc disparaître pour faire place à un parcours mental plus proche de la saisie visuelle d'une image que de la compréhension intellectuelle d'un signifié.

Discours vide et troubles de l'âme

Cette doctrine entraîne des conséquences importantes quant au statut de l'erreur et permet de comprendre pourquoi le discours faux est souvent qualifié de *vide*. Ce discours ne renvoie à aucune prénotion, et la réalité n'offre aucun élément capable de le « remplir ». Dépourvu de tout contenu, c'est un discours véritablement *vide*. Le passage d'un tel discours à un discours vrai ne consistera pas à remplacer certains signifiés par d'autres, mais à remplir par des prénotions un vide qui n'offre aucune prise à la pensée.

Le bref exposé de la canonique figurant dans la *Lettre à Hérodote* (37-38) confirme cette manière d'interpréter la conception épicurienne d'un langage vide : « Il faut tout d'abord saisir les choses placées sous les mots *(tà hupotetagména toîs phthóngois)* afin que nous puissions en nous y référant juger des objets de nos opinions, de nos recherches et de nos doutes, et que toutes nos démonstrations ne se poursuivent pas à l'infini sans

décision ou que nous n'ayons pas des mots vides *(kenoùs phthóngous)*». La phrase suivante fait clairement comprendre que la formule «ce qui est placé sous les mots» désigne les prénotions: «Il faut en effet regarder la première notion *(tò prôton ennóēma)* correspondant à chaque mot sans avoir nul besoin de démonstration, si nous devons avoir à quoi rapporter l'objet de nos recherches, de nos doutes et de nos opinions».

Selon ce texte un langage qui ne se réfère pas à des prénotions est un langage *vide*. Tel est par exemple le langage des philosophes qui ne reconnaissent pas que le bien est le plaisir: «S'ils rapportent tout à la beauté morale et nient que le plaisir lui soit inhérent, ils résonnent d'une voix vide — ce sont les propres termes d'Epicure — et ne comprennent ni ne voient quelle pensée doit être mise sous le mot de beauté morale»[29]. Dans ce texte Cicéron suit de très près Epicure. Ce n'est pas seulement la formule *vox inanis* qui traduit les propres termes du philosophe grec *(kenoùs phthóngous)*, mais aussi l'expression *sub hanc vocem[...]subicienda sententia (tà hupotetagména toîs phthóngois)*. De toute évidence la *sententia* qui devrait être comprise ou vue, c'est-à-dire perçue intuitivement, pour que les mots du philosophe ne soient pas vides, est ici la prénotion de la beauté morale *(honestum = tò kalón)*. On peut penser que Cicéron traduit de cette manière un terme tel que *ennóēma, énnoia* ou *epínoia*.

La condamnation du langage vide apparaît aussi dans un passage de Philodème attaquant les hommes politiques et les orateurs: «Comment un homme politique et un orateur entreprendraient-ils de chercher ce qui peut entraîner la persuasion en partant de ce qui est par nature utile? Ils s'appliquent en effet à des discours tels qu'en ferait un sophiste, pour qui il ne se trouve aucun objet sous-jacent qu'il comprenne; c'est pourquoi de tous les discours ceux-là sont les plus vides»[30]. Dans ce cas, l'objet sous-jacent est la prénotion de l'utile.

Le fragment 423 oppose la projection correcte de la pensée sur la nature du bien, autrement dit la prénotion du bien, et le bavardage vide dont le bien peut être l'objet. Dans le premier cas la pensée occupe un point fixe *(stathêi)*, tandis que dans le second elle «se promène» *(peripatêi)*. La «promenade», qui fait figure d'allusion polémique à l'école d'Aristote, le Péripatos, est le propre d'une pensée instable, dépourvue du critère qui lui permettrait de se fixer, c'est-à-dire de la prénotion du bien. A cette instabilité correspond un discours vide, incapable de se

donner un contenu. Une opposition similaire apparaît à la fin de la *Pensée* 37, à propos de la prénotion du juste. Epicure envisage le cas où une loi a perdu son utilité en raison de changements dans les circonstances. Cette loi cesse alors d'être juste, car le juste se définit par l'utilité. Néanmoins, ajoute-t-il, « si pendant un certain temps cela s'adaptait à la prénotion, ce n'en était pas moins juste pendant tout ce temps pour ceux qui ne se troublent pas eux-mêmes par des propos vides, mais regardent les choses ». On ne saurait montrer plus clairement qu'un langage qui ne renvoie pas à la prénotion de la chose considérée est un langage *vide*.

Le langage vide va de pair avec des opinions vides. Cette expression, qui revient souvent dans les textes épicuriens, peut être interprétée à partir de l'exposé de Diogène Laërce (10, 33): « L'opinable *(tó doxastón)* aussi dépend d'un élément antérieur évident auquel nous faisons référence pour parler ». Qu'il s'agisse de nommer une chose ou de se former une opinion à son sujet, nous devons nous référer à un élément évident, et dans le second cas cet élément doit être, comme dans le premier, la prénotion. Selon Diogène Laërce, on peut même définir la prénotion en disant qu'elle est « comme une opinion droite ». A défaut de cette référence à l'évidence de la prénotion, l'opinion est vide.

Au nombre des opinions vides figurent non seulement les croyances communément répandues parmi les hommes, mais aussi diverses doctrines défendues par les philosophes, et tout particulièrement leur présomption *(oíēsis)*, c'est-à-dire la haute opinion qu'ils se font d'eux-mêmes. Un bref aphorisme, dont l'attribution prête à discussion, déclare que « la présomption est une maladie sacrée »[31]. A la suite d'Usener, qui range ce texte parmi les fragments traitant du sage, j'admets qu'il vise la présomption affichée dans les écoles philosophiques. A l'appui de cette interprétation, on peut relever que Sextus Empiricus parle plus explicitement de la « présomption des dogmatiques » en la présentant aussi comme une maladie (*Hypot.* 3, 280). L'assimilation de la présomption à la « maladie sacrée » — c'est-à-dire à l'épilepsie — souligne ce qui distingue les philosophes du vulgaire, la tendance à se faire passer pour les dépositaires d'un savoir d'origine divine. En les qualifiant de malades, Epicure opère une démystification qui pourrait s'inspirer du traité hippocratique *Sur la maladie sacrée*, où l'épilepsie est dépouillée de tout caractère divin.

De ces opinions vides procèdent des désirs qualifiés eux aussi de *vides* (*Men.* 127). En reprenant la fameuse tripartition: désirs naturels et nécessaires, désirs naturels non-nécessaires, désirs non-naturels et non-nécessaires, on peut dire que tous les désirs du troisième genre naissent à la suite d'une « opinion vide »[32]. Mais c'est aussi le cas des désirs du deuxième genre lorsqu'ils revêtent une forte intensité bien que leur non-satisfaction n'entraîne aucune douleur: « ce n'est pas en raison de leur nature qu'ils ne fondent pas, mais par suite de l'opinion vide *(kenodoxía)* des hommes » (*KD* 30). Cette pensée vise certainement sans le nommer le désir amoureux[33]. D'autres textes rattachent aux opinions vides les désirs qui conduisent à faire injustement tort aux autres (422 Us.) et le désir des richesses (*KD* 15, 471 Us.). A ce dernier le *De Finibus* (1, 59) ajoute « les désirs de la gloire, de la domination et aussi des plaisirs dépravés » en les qualifiant de « démesurés et vides *(immensae et inanes)* »[34].

A cette classification des désirs correspondait peut-être une classification des diverses formes d'afflictions. L'inscription de Diogène d'Oenoanda distingue en effet des afflictions *(lúpai)* naturelles, que l'enseignement d'Epicure « réduit à fort peu de chose », et d'autres afflictions, qu'il « retranche complètement »[35]. La ligne concernant ces dernières est malheureusement mutilée. Plusieurs éditeurs l'ont restaurée en insérant la forme *kenás* (vides), mais cette lecture n'est pas reprise dans l'édition de Casanova. L'existence d'afflictions vides est toutefois garantie par un passage de la *Lettre à Ménécée* traitant de l'attente de la mort (125): « Ce dont la présence ne nous trouble pas, c'est en vain *(kenôs)* que son attente nous afflige *(lupeî)* ».

D'autres affections encore sont qualifiées de vides: la crainte des dieux[36], les soucis qui agitent le cœur[37]. De même Philodème oppose, semble-t-il, la colère naturelle à la colère vide[38]. L'énumération pourrait certainement se poursuivre, de manière à englober, selon la formule de l'épicurien Polystrate (XV, 25), « toutes les autres affections de l'âme qui naissent à la suite d'opinions vides et fausses ».

De nombreux textes assimilent ces affections à des troubles de l'âme. La *Lettre à Pythoclès* (87) déclare: « Notre vie n'a pas besoin de la déraison et de l'opinion vide, mais de se dérouler à l'abri des troubles *(athorúbōs)* ». Selon un autre texte, la souffrance véritable n'est pas celle qui résulte du manque de biens éphémères, mais « la souffrance inutile provenant des

opinions vides» (486 Us.). Une telle affection est présentée comme une maladie dans un développement riche en métaphores médicales:

> Il est rare de trouver un homme pauvre par rapport à la fin de la nature et riche par rapport aux opinions vides. Car aucun insensé ne se satisfait de ce qu'il a, mais il se tourmente plutôt pour ce qu'il n'a pas. De même donc que les gens atteints de fièvre ont toujours soif à cause du mauvais état résultant de leur maladie et désirent les choses les plus contraires, de même ceux qui ont l'âme en mauvais état sont toujours privés de tout et tombent dans toutes sortes de désirs sous l'effet de leur avidité gloutonne. (471 Us.)

Ces désirs issus d'opinions vides sont à proprement parler «illimités» (202 Us.: *aorístous*). Leur action est aussi funeste que celle de la peur: «C'est par l'effet de la peur ou du désir illimité et vide que l'on est malheureux» (485 Us.). Ils peuvent donc légitimement être assimilés à des «maladies de l'âme». Au nombre de ces maladies figurent également, selon le même texte, «les chagrins, les tourments, les tristesses, qui rongent les âmes et les accablent de soucis...», la crainte de la mort toujours menaçante, la superstition — c'est-à-dire la crainte des dieux — «qui ne laisse jamais en repos celui qui en est pénétré»[39].

Philosophia medicans

Si nous voulons, selon le précepte d'Epicure, «nous occuper de notre propre guérison» (*GV* 64), nous devons nous «débarrasser»[40] de tous les troubles qui nous affectent, ce qui équivaut à une véritable «expulsion»[41]. Les textes abondent en formules exprimant vigoureusement cette nécessité: «Arrachons tout vain désir et toute vaine espérance des choses éphémères pour devenir entièrement maîtres de nous-mêmes» (445 Us.), «Il faut renverser cette peur de l'Achéron qui trouble la vie humaine jusqu'en son fond» (Lucr. 3, 37 s.).

Cette opération est souvent caractérisée comme une dissolution par l'emploi du verbe *lúō*. A trois reprises les *Pensées maîtresses* (10, 12, 20) donnent des indications sur les moyens à mettre en œuvre pour dissoudre la peur. Un autre texte évoque le rôle de la philosophie dans la dissolution du désir: «C'est par l'amour de la véritable philosophie qu'est dissous tout désir produisant des troubles et des peines» (457 Us.). Parfois enfin Epicure envisage d'une manière générale la dissolution de toute espèce de trouble: «Nous faisons tout pour ne pas souffrir et

n'éprouver aucune crainte. Lorsqu'une fois cela nous arrive, toute la tempête de l'âme se dissipe *(lúetai)* » (*Men.* 128).

Lúō et son dérivé *lúsis* peuvent s'employer dans un sens médical pour désigner la rémission de la fièvre ou la fin d'une maladie[42]. Il est possible que l'application de ce vocabulaire à la suppression des affections de l'âme prolonge la métaphore qui les assimile à des maladies. Mais l'emploi de ces termes pour désigner *l'action de mettre fin* est tellement courant qu'il y aurait quelque exagération à porter unilatéralement l'accent sur cet aspect.

Le recours au vocabulaire médical est plus fortement marqué dans les textes qui présentent l'expulsion des affections comme une purgation ou une amputation. Dans une étude très riche[43] M. Gigante relève que la thérapeutique pratiquée par l'épicurien Philodème est double, médicale et chirurgicale, conformément à un schéma attesté chez plusieurs auteurs, et en particulier chez Platon : « Nous disons qu'Esculape [...] a chassé les maladies par des remèdes et par des résections *(pharmákois te kaì tomaîs)* »[44]. Selon le traité *Sur le franc-parler*, le médecin qui administre une purge *(kénōma)* en se fondant sur certains symptômes plausibles[45] devient le « modèle du sage éducateur »[46] qui exerce son franc-parler pour obtenir la purification des jeunes gens confiés à ses soins[47]. Dans un autre passage du même ouvrage, c'est l'intervention du chirurgien pratiquant une résection *(diaíresis)* à l'aide d'un scalpel qui tient lieu de modèle pour l'action de l'éducateur[48].

Si Philodème illustre particulièrement bien ces deux métaphores, il est loin d'être le seul à y recourir. En ce qui concerne la purgation, on peut citer un personnage de Plutarque qui, dans un développement où il distingue à la manière d'Epicure trois sortes de désirs, se présente comme « débarrassé et purifié *(kekatharménos)* des opinions vaines »[49]. Mais il faut surtout relever l'importance de cette métaphore chez Lucrèce, en particulier dans l'éloge d'Epicure ouvrant le livre VI : le poète fait gloire à son maître d'avoir compris que le cœur humain est comparable à un vase qui souille de sa saveur fétide tout ce qu'il reçoit. « Par ses paroles véridiques », le philosophe « purgea donc les cœurs »[50]. D'un autre côté c'est à une intervention chirurgicale que fait penser l'emploi du verbe *peritémnō* (tailler autour, inciser) dans une réponse d'Epicure à la question « Comment s'enrichir ? » : « Non en ajoutant à ce que l'on a, mais en retranchant la plus grande partie des besoins »[51]. De même

Diogène d'Oenoanda évoque la suppression des afflictions en recourant à un verbe *(ekkóptō)* qui signifie dans la langue chirurgicale « amputer »[52]. Ailleurs il compare les maux qui nous frappent à des excroissances dont les racines — peur des dieux, de la mort, de la douleur, désirs transgressant les limites naturelles — doivent être coupées[53]. Mais alors il parle peut-être en cultivateur plus qu'en médecin.

Guérir par la raison:
vers une transformation du modèle médical.

Platon, dans le *Sophiste* (230c), préconise une forme d'éducation consistant à réfuter *(elénchein)* les opinions fausses qui font obstacle aux sciences, et il compare cette méthode à une purgation médicale aboutissant à l'expulsion des obstacles internes qui empêchent le corps de tirer profit de la nourriture.

Les expressions médicales figurant dans les textes épicuriens désignent elles aussi, d'une manière métaphorique, une opération de caractère gnoséologique, la réfutation des opinions fausses et vides donnant naissance aux affections nocives. C'est cette opération que préconise en termes elliptiques la *Sentence Vaticane* 21 : « Nous persuaderons [...] les désirs nuisibles en les réfutant *(elénchontes)* durement ».

Cette réfutation suppose une connaissance de la vérité. Comme le dit Philodème, ce qui est opérant pour « purifier les désirs », c'est « la considération *(eglogismós)* du tout en partant de l'évidence première »[54]. Par cette formule Philodème invite à prendre en compte les principes fondamentaux et l'ordonnance générale de la nature, qu'il s'agisse de la nature du monde, de celle des dieux ou de celle de l'âme, en les rattachant aux critères évidents posés par la canonique.

Dans l'opération cognitive présidant à la purification de l'âme, la critique du faux implique donc la recherche et la perception du vrai. Ces deux opérations conjointes sont l'œuvre du *logismós*, que la *Lettre à Ménécée* (132) oppose aux jouissances vulgaires et qualifie de « sobre » *(nḗphōn)*, tout en affirmant paradoxalement qu'il « engendre la vie de plaisir ». Bien que la lettre recommande plus haut le « calcul comparé des avantages et des inconvénients » (130), *logismós* est ici la *raison*, plutôt que le raisonnement ou le calcul[55]. Le terme apparaît plusieurs fois chez Epicure pour désigner le pouvoir le plus élevé de l'âme, celui qui préside à l'orientation correcte de la vie:

> Pour le sage l'intrusion de la fortune est brève; mais les choses les plus grandes et importantes, c'est le *logismós* qui les a administrées et, durant le cours continu de sa vie, les administre et les administrera. (*KD* 16)

La *Lettre à Ménécée* (132) assigne à la raison la double tâche d'« examiner les causes de tout choix et de toute aversion » — examen qui doit être fondé sur une connaissance correcte de la nature — et de « chasser les opinions d'où provient un très grand trouble qui saisit les âmes ».

Il est significatif que la référence à la connaissance vraie précède la mention de la critique du faux. Si la fausseté des opinions génératrices de troubles consiste dans une absence de contenu assimilable à un vide, seule l'explication vraie de la nature fondée sur l'évidence des critères — en particulier des prénotions — fournira un contenu susceptible de « remplir » ce vide. Recourant à une métaphore bien connue, Lucrèce compare cet effet de l'explication vraie à l'action d'une lumière qui se répand dans l'esprit dont elle dissipe les ténèbres (1, 143 ss., etc.).

La lettre poursuit en déclarant:

> Le principe de toutes ces choses est la sagesse *(phrónēsis)*. C'est pourquoi la sagesse l'emporte en dignité même sur la philosophie, car c'est d'elle que naissent toutes les autres vertus: elle nous enseigne qu'il n'est pas possible de vivre dans le plaisir sans vivre selon la sagesse, le bien et la justice, ni de vivre selon la sagesse, le bien et la justice sans vivre dans le plaisir.

La *phrónēsis* jouit donc d'une double supériorité sur les autres vertus: non seulement elle leur donne naissance, mais elle connaît leurs pouvoirs et les siens propres. En elle l'activité pratique accède donc à la conscience d'elle-même. D'autre part la *phrónēsis* revêt aussi une fonction théorique, puisqu'elle préside à un examen des causes de l'action et à la critique des opinions. Si l'on admet que dans ce passage la philosophie est prise au sens étroit d'activité théorétique, on comprend que l'exercice conjoint d'une activité pratique et d'une activité théorétique assure à la *phrónēsis* la prééminence sur la philosophie[56].

Plusieurs éléments de la doctrine exposée dans la *Lettre à Ménécée* se retrouvent dans le traité de l'épicurien Polystrate *Sur le mépris irrationnel des opinions populaires*. Dans une

exhortation à se soucier de la santé de l'âme, il lie la dissolution des passions opérées par la *phrónēsis* à la critique des opinions fausses et vides. Bien que le texte soit mutilé et ne puisse être entièrement reconstitué, il vaut la peine de le citer[57]:

> [...] Qu'il faut se préoccuper de la *phrónēsis* [...] dissoudre la peur et l'appréhension de l'âme, considérant que c'est la tâche de la *phrónēsis* de supprimer le trouble vain causé par les songes, les signes[58] et en général toutes les autres choses qui nous troublent vainement *(kenôs)*: cela ne peut se produire sans que l'on sache par un examen que les causes des troubles sont fausses [...] mais avoir seulement souci de sa santé: en effet si l'on est en bonne santé, on ne sera troublé pas même par une seule des choses qui maintenant nous troublent [...].

Plus loin Polystrate met fort clairement en rapport la connaissance de la nature, la suppression des affections et la réalisation du *télos*:

> Il n'est possible qu'à ceux qui ont étudié comme il faut la science de la nature d'avoir une vue globale sur la vérité de tous ces sujets. Car ce n'est que de cette manière que l'on est capable de saisir les choses qui sont possibles ou impossibles [...] et de comprendre les erreurs de ce que nous transmettent les mythes, les opinions des poètes ou quelque autre vaine tradition [...]. Cela supprime toute crainte ou toute vaine appréhension, de même que toutes les autres affections de l'âme qui surgissent par l'effet d'opinions vides ou fausses; et cela seul procure la vie de liberté, une fois que l'esprit a pris confiance et s'est libéré de toutes les causes qui provoquent un vain trouble, de toute ignorance, tromperie et fausse opinion; ce qui est précisément la fin de la vie la meilleure.[59]

Dans ce texte nous découvrons que la liberté épicurienne ne consiste pas seulement en une pure spontanéité dont le principe serait la déclinaison des atomes, mais qu'elle est en outre l'aboutissement d'un processus de libération fondé sur la connaissance.

Le rapport entre la connaissance et cet aboutissement — identifié au *télos* — présente un caractère propre qui le distingue d'un simple rapport instrumental entre un moyen et une fin. Dans ce cas privilégié la réalisation de la fin est en effet immanente à la mise en œuvre du moyen:

> Dans les autres occupations, le fruit survient avec peine, une fois l'action accomplie. Mais dans le cas de la philosophie le plaisir va de pair avec la connaissance; car la jouissance ne

> succède pas à l'apprentissage, mais jouissance et apprentissage sont simultanés. (*GV* 27)

La *Lettre à Hérodote* (78-79) fait écho à cette sentence en affirmant que celui qui connaît la cause et la nature des phénomènes célestes — en se bornant toutefois aux plus importants et sans entrer dans les détails — goûte à « la félicité *(tò makárion)* dans la connaissance » de ces phénomènes.

Un autre texte, cité par Porphyre, déclare:

> C'est par l'effet de la crainte ou du désir illimité et vide que l'on est malheureux. Si l'on y met un frein on peut se procurer la raison bienheureuse *(tòn makárion logismón)*. (485 Us.)

Ce fragment doit s'interpréter à la lumière de la *Lettre à Ménécée*, qui fait de la suppression des affections l'œuvre du *logismós* guidé par la sagesse. Affirmer que cette suppression produit le « *logismós* bienheureux », c'est inscrire le bonheur dans l'activité même de la raison qui tend à le procurer. Dans un texte dont la formulation est visiblement calquée sur le modèle épicurien, Eusèbe de Césarée associe « l'ataraxie de l'âme » à la « sérénité » et au « bon équilibre » du *logismós*[60]. Ce passage confirme notre interprétation en suggérant l'immanence de la sérénité à la raison elle-même.

Ainsi, lorsque la raison élabore et met en œuvre les notions vraies qui libéreront l'âme des opinions génératrices de troubles, sa fonction n'est pas purement instrumentale. C'est son propre bonheur qu'elle réalise en opérant la guérison de l'âme, et c'est son intérêt même qui est en jeu dans cette activité de caractère thérapeutique.

Mais le modèle médical que suggèrent plusieurs des textes mentionnés précédemment est-il encore adéquat? Ne doit-il pas subir des modifications fondamentales afin de s'appliquer à une activité où celui qui soigne coïncide avec celui qui est soigné et s'incorpore les remèdes constituant sa pharmacie[61], de manière à les porter en lui une fois guéri? Y a-t-il encore place dans cette pharmacie pour des remèdes qui s'éliminent une fois l'effet obtenu, comme les purgatifs?

Sextus Empiricus compare les formules *(phōnaí)* exprimant le scepticisme à des purgatifs: le sceptique énonce ces formules sans soutenir leur vérité et il admet qu'elles peuvent non seulement réfuter les arguments des dogmatiques, mais aussi exercer leur réfutation sur elles-mêmes, « comme les remèdes

purgatifs n'éliminent pas seulement les humeurs du corps mais s'éliminent eux-mêmes avec ces humeurs»[62]. A l'inverse un personnage de Plutarque évoque un *lógos* qui ne doit pas être expulsé avec la maladie, comme l'ellébore, mais «demeurer dans l'âme pour maintenir et conserver ses jugements»[63].

Tout en reprenant la métaphore condamnée dans ce passage de Plutarque, Epicure ne lui donne pas le prolongement, conforme à l'expérience médicale, qu'elle reçoit dans le scepticisme. Les paroles du maître qui «purgent les cœurs» sont des «paroles véridiques» qu'il faut garder en soi pour les méditer jour et nuit. Loin de produire dans les cœurs un vide où elles s'engloutiraient elles-mêmes, elles s'y fixent et mettent fin à l'écoulement qui les empêchait de jamais «se remplir» des biens qu'ils recevaient[64].

Instruite par un discours qui la conduit en particulier à appréhender intuitivement les prénotions fondamentales, la pensée comprend que le bien et le mal «sont enfermés» dans les limites que leur assigne la nature[65]. Elle en conclut que «la limite des biens est aisée à remplir *(eusumplḗrōton)* et à atteindre, tandis que celle des maux comporte ou des durées ou des douleurs réduites» (*Men.* 133). Ce discours impose donc au désir et à la crainte des bornes qui les empêchent d'aller à l'infini et procure à l'âme une ataraxie qui ne doit pas se définir négativement comme un état de privation ou de vacuité. C'est l'absence d'opinions ou d'affections frappées d'inanité, autrement dit un état positif indissolublement lié à la plénitude de la vie «parfaitement accomplie» (*pantelḗs, KD* 20 et 21) dans ses limites, à la présence d'un bien que rien ne saurait augmenter: «Comment en effet s'accroîtra ce qui est plein?»[66]

En s'appropriant des modèles médicaux traditionnels pour caractériser la fonction thérapeutique qu'il assigne à la philosophie, l'épicurisme opère donc une inversion paradoxale: dissolution, purgation, amputation désignent métaphoriquement le passage du vide à la plénitude, du manque à la possession achevée. Le principe de cette distorsion réside, me semble-t-il, dans un transfert au langage de l'opposition physique entre le plein et le vide[67].

André-Jean VOELKE.

NOTES

Sigles et abréviations. – A) Textes d'Epicure: *GV* = *Gnomologium Vaticanum (Sentences vaticanes), Hdt.* = *Lettre à Hérodote, KD* = *Kúriai dóxai (Pensées maîtresses), Men.* = *Lettre à Ménécée, Pyth.* = *Lettre à Pythoclès.* – B) Autres auteurs: DL = Diogène Laërce, DO = Diogène d'Oenoanda, *GE* = Hermann Usener, *Glossarium Epicureum*, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1977.

[1] Cic. *Fin.* 2, 22: *medicamenta.* Chez Epicure, φάρμακον ne se rencontre que dans un fragment mentionnant « un remède par lequel, relativement aux discussions de beaucoup dans l'étude de la nature, ils seront débarrassés (ἀπαλλαγήσονται) de la frayeur qui leur est liée » (fr. 29, 3 Arrigh.). Cf. aussi *GV* 30 (= Metrod. fr. 53 Körte), où ce terme signifie *poison.*

[2] La formule de Philodème figure dans un traité dirigé contre les stoïciens ou contre des épicuriens dissidents, *Pap. Herc.* 1005, col. IV, 10-14. Cf. Francesco Sbordone, « Il quadrifarmaco epicureo », *Cronache Ercolanesi* 13, 1983, pp. 117-119.

[3] DO fr. 3 VI, 1 Casan.: προὐε[ῖναι φάρ]μ[α]κα. Cf. aussi la comparaison de Lucrèce entre la doctrine épicurienne et l'absinthe destinée à soigner un enfant (1, 936 ss.).

[4] Polystr. XV, 25 Indelli.

[5] Comparer *GV* 59: δόξα ψευδὴς ὑπὲρ τοῦ... ἀορίστου πληρώματος, avec *KD* 15: ὁ δὲ τῶν κενῶν δόξων (*sc.* πλοῦτος) εἰς ἄπειρον ἐκίπτει (cf. aussi 202 Us.). Κενοδοξία (*KD* 30; Philod. *Rhet.* I, p. 332, 14 Sudh.) est un synonyme de ψευδοδοξία (180 Arrigh.; Polystr. XVI, 6; DO fr. 3 IV, 7).

[6] Cf. aussi l'emploi de μάταιος et de ses dérivés dans *KD* 24; *Pyth.* 97 et 113; *Hdt.* 67; *Men.* 125; Diogenian. *ap.* Eus., *Praep. Ev.* VI, 8, p. 264a.

[7] Cic. *Fin.* 1, 30 (397 Us.).

[8] Cic. *Nat. Deor.* 1, 44 (255 Us.).

[9] Cic. *Fin.* 1, 31: *quasi naturalem atque insitam* (= ἐναποκειμένην, DL 10, 33) *in animis nostris inesse notionem.*

[10] Cic. *Nat. Deor.* 1, 43 (255 Us.). Cf. *Hdt.* 37.

[11] Cf. Plut. *ap.* Olympiod. *In Phaedon.* p. 125, 7 Finckh (en partie 255 Us.).

[12] Τύπος figure aussi dans *Hdt.* pour désigner soit le résumé schématique d'une théorie philosophique (35, 36, 45, 68), soit les simulacres (εἴδωλα) des objets sensibles (46, 49).

[13] DL 10, 32. Il est question dans ce texte de la formation de l'ἐπίνοια, qui est elle-même présentée dans le fr. 255 Us. comme l'objet de la πρόληψις.

[14] Cf. Phillip De Lacy, « Epicurean ἐπιλογισμός », *Amer. Journ. Philol.* 79, 1958, pp. 179-183. On peut se référer à Philod. *Sign.* VIII, 35; XIII, 32; XVII, 33 De Lacy.

[15] *Men.* 133, *KD* 20 et 22. Cf. aussi 68 Us. Selon le Περὶ φύσεως 34, 32, 1-10 Arrigh., les mots employés pour désigner les pensées, les notions, les images, les troubles ou le bonheur de l'âme sont à l'origine d'un épilogisme conduisant au critère. On trouve également dans ce traité l'expression [τὸ τοῦ τέλους] αὐτοῦ ἐπιλόγισ[μα (34, 31, 9 Arrigh.).

[16] Hermarch. *ap.* Porph. *Abst.* 1, 8, 2; 1, 10, 4.

[17] Epic. *Nat.* 34, 17, 7 ss. Arrigh.

[18] Philod. *Rhet.* I, p. 254, 25-36.

[19] Hermarch. *ibid.* 1, 10, 4.

[20] Victor Goldschmidt, «Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion» in *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, pp. 155-169 (164).

[21] Hermarch. *ibid.* 1, 7, 3; 1, 11, 1.

[22] Hermarch. *ibid.* 1, 8, 4 s.

[23] Philod. *Rhet.* I, p. 255, 11-16. La formule τὰς βλεπομένας... προλήψεις se trouve aussi dans *Hdt.* 72.

[24] 255 Us.: ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν.

[25] Cf. Goldschmidt, *art. cit.* n. 20, p. 164. Cette interprétation s'éloigne de celle de Cyril Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 259 ss. Celui-ci soutient en effet que chez Epicure πρόληψις n'a pas le sens actif, sauf dans le fr. 255 Us. (cf. p. 262). Mais je souscris pour l'essentiel à la démonstration de Bailey, tendant à prouver que l'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας est d'une part l'appréhension immédiate par un acte d'attention mentale des images de certaines réalités non sensibles comme les dieux, et d'autre part l'appréhension intuitive d'un concept (je dirais plutôt «notion») évident.

[26] Cf. Goldschmidt, *art. cit.* n. 20, p. 163 s. et Anthony A. Long, «Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus», *Bulletin Inst. Class. Studies Univ. London* 18, 1971, pp. 114-133 (p. 120 s.).

[27] Sext. Emp., *Math.* 8, 13 et 258; Plut. *Adv. Col.* 22, 1119f (= 259 Us.).

[28] Cf. le commentaire d'André Laks à propos de DL 10, 33 («Edition [...] de la Vie d'Epicure [...]» in *Etudes sur l'Epicurisme antique. Cahiers de philologie* (Univ. de Lille) 1, 1976, p. 113): «La prolepse ne peut être simplement assimilée à la signification des mots. La représentation diffère du sens qui s'y rattache».

[29] Cic. *Fin.* 2, 48 (*ad* 69 Us.): *Si ad honestatem enim omnia referantur* [...] *ait eos uoce inani sonare* [...] *neque intellegere nec uidere, sub hanc uocem honestatis quae sit subicienda sententia.* Cf. aussi *Tusc.* 3, 42 (69 Us.): *sapientes* [...] *nisi si uellent uoces inanes fundere* [...]. Le passage vise les déclarations des stoïciens exaltant des vertus qu'ils gonflent comme des bulles *(ebullire)*.

[30] Philod. *Rhet.* II, p. 23, 4-24, 15: οὐὐὲν ὑπ[όκ]ει[ται π]ρά[γμα.

[31] *Flor. Monac.* 195 (224 Us.). Sur cet aphorisme, attribué à Héraclite par DL 9, 7 (22 B 46 DK), cf. le commentaire de Jean Bollack, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 165 s. Selon Usener le terme οἴησις ne paraît pas être d'Epicure (*GE s.v.*). Il se rencontre pourtant plusieurs fois chez Philodème, dans le sens de «présomption» (*De Vitiis* 24, 9; 29, 30, etc. Jensen). Contrairement à Arrighetti et Bailey, qui ne gardent pas ce fragment, j'incline à défendre son authenticité.

[32] *KD* 29: παρὰ κενὴν δόξαν.

[33] Selon Philodème, la κενοδοξία conduit à des «désirs mauvais» (*Rhet.* I, p. 332, 14).

[34] Cf. 485 Us.: δι' ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν; Lucr. 3, 998: *imperium, quod inanest.*

[35] DO fr. 3 VI, 7-12. L'édition d'Angelo Casanova (Firenze, Università, 1985) tient compte des recherches de M.F. Smith, qui a procédé à un nouvel examen de l'inscription. Le terme κενός remonte à Heberdey et Kalinka. Il figure en dernier lieu dans l'édition de Cecil W. Chilton (Leipzig, Teubner, 1967).

[36] Lucr. 3, 982: *divum metus inanis.*

[37] *Id.* 3, 116: *curas cordis inanis.* Cf. aussi 5, 1431.

[38] Philod. *De Ira* XXXVIII, 1 Wilke (texte restitué par Gomperz).

[39] Cic. *Fin.* 1, 59 s.; cf. Lucr. 3, 459 ss.

[40] Cf. l'emploi du verbe ἀπαλλάττεσθαι « se débarrasser de » chez Epicure (29, 3, 7 Arrigh.: de la frayeur); chez Philodème (*Lib. dic.* 69, 6 Oliv.: de la maladie).

[41] On notera l'emploi de verbes signifiant expulser, chasser: ἐξελαύνω (*Men.* 132), ἐκβάλλω (221 Us.), *expellere* (Lucr. 5, 50).

[42] Galen. t. XI, p. 28 Kühn; IX, p. 732. Diocles fr. 35 Well.

[43] Marcello Gigante, « *Philosophia medicans* in Filodemo », *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 53-61.

[44] Plat. *Resp.* 407d. Cf. aussi *Pol.* 298c, *Gorg.* 522a.

[45] Philod. *Lib. dic.* fr. 63, 5 ss.

[46] Gigante, *art. cit.* n. 43, p. 58.

[47] Philod. *Lib. dic.* fr. 16, 3; 44, 6; 46, 4. Cf. aussi *Rhet.* I, p. 218, 3.

[48] *Id. Lib. dic.* col. XVIIa, 5-7.

[49] Plut. *Brut. rat. uti* 989e.

[50] Lucr. 6, 24: *ueridicis igitur purgauit pectora dictis.* Cf. 5, 43: *at nisi purgatumst pectus...*

[51] Stob. t. III, 17, 36 Hense (*ad* 135 Us.).

[52] DO 3 VI, 9.

[53] DO 34 VII, 10.

[54] Philod. *Rhet.* II, p. 34, 7-11.

[55] Carlo Diano, *Epicuri Ethica*, Firenze, Sansoni, 1946, p. 112, adopte le sens de « computatio » (calcul). Mais son commentaire de *KD* 18 (*ibid.* p. 121) donne l'équivalent « ratio ». Cf. Cic. *Tusc.* 3, 33 (444 Us.): *parere enim censet* (scil. *Epic.*) *animum rationi posse et quo illa ducat sequi.*

[56] Dans son commentaire de *Men.* 132 (*op. cit.* n. 55, p. 113), Diano déclare fort justement que le λογισμός revêt chez Epicure à la fois un aspect pratique et un aspect théorique. Il cite d'autre part une définition de Xénocrate disant que « la φρόνησις est double: d'une part pratique, de l'autre théorique » (*ap.* Clem. Alex. *Strom.* 2, 5, 24). A mon avis la conception épicurienne de la φρόνησις se rapproche de celle-là plus que de celle d'Aristote, également alléguée par Diano.

[57] Polystr. VIII, 26 – X, 27. Cf. Robert Philippson, « Polystratos' Schrift... » in *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Olms, 1983, pp. 4-26 (p. 8 s.).

[58] Ces signes sont sans doute des signes divinatoires. Le passage peut être éclairé par Lucrèce (1, 102 ss.), qui met en garde Memmius contre les « récits effrayants » et les « songes » des devins.

[59] Polystr. XIV, 23 – XVI, 9. Sur ce texte cf. Phillip De Lacy, « Limit and Variation in the Epicurean Philosophy », *Phoenix* 23, 1969, pp. 104-113 (p. 105).

[60] Eus. *Theoph.* fr. 10 Cress. (cité dans *GE*, p. 152): τήν τε τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν καὶ λογισμοῦ τὸ γαληνὸν καὶ εὐσταθές. Cf. l'emploi de γαληνισμός dans *Hdt.* 83 et de εὐσταθές dans le fr. 68 Us. Les adverbes correspondant à ces deux termes figurent déjà dans la définition démocritéenne de l'εὐθυμία (*ap.* DL 9, 45). D'un texte à l'autre le sujet de l'εὐστάθεια varie: le λογισμός (Eusèbe), la chair (fr. 68), l'âme (Démocrite).

[61] Cic. *Fin.* 2, 22 évoque plaisamment la boîte à médicaments *(narthecium)* épicurienne.

[62] Sext. Emp. *Hypot.* 1, 206. Cf. aussi 2, 188 et DL 9,76.

[63] Plut. *De cohib. ira* 453e (cité par Gigante, *art. cit.* n. 43, p. 59 n. 121).

[64] Cf. Lucr. 6, 14-25. La méditation continuelle de la doctrine est recommandée en particulier dans *Men.* 135.

[65] Script. Epic. incertus in *Vol. Herc.*[2], X 75, c. VIII (*ad* 434 Us.). Attribué à Métrodore par A. Körte, *Jahrb. class. Philol., Suppl.* 17, 1890, p. 583.

[66] Sen. *Ep.* 66, 45 (434 Us.).

[67] Cf. le commentaire de Jean Bollack sur l'opposition entre les désirs naturels et les désirs vides, dans *La pensée du plaisir*, Paris, Minuit, 1975, p. 113.

A.-J. V.