



PHARES

Vol. XVII n°. 1 Hiver 2017

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- La Faculté de philosophie de l'Université Laval
- La Chaire de recherche du Canada en *Antiquité critique et modernité émergente* (ACME)
- L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- L'Association des chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- L'Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)
- La Fondation de l'Université Laval

Revue *Phares*
Bureau 514
Pavillon Félix-Antoine-Savard
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.revuephares.com

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION ET RÉDACTION

Simon Pelletier
Daphnée Savoie

IN MEMORIAM

« François Tournier :

un hommage »

Jeffrey Elawani
Nicolas Fillion
Pier-Alexandre Tardif

ÉLABORATION DU DOSSIER

« Figures et postures critiques en Grèce antique »

Jean-Marc Narbonne
Simon Pelletier
Daphnée Savoie

COMITÉ DE RÉDACTION

Jean-Christophe Anderson
Andrée-Anne Bergeron
Kate Blais
Cassandre Bois
Mathilde Bois
François Fournier
Laurence Godin-Tremblay
Francis Lacroix
Olivier St-Pierre Provencher
Pier-Alexandre Tardif

INFOGRAPHIE ET MISE

À JOUR DU SITE WEB
Pierre Moreau

RÉVISION LINGUISTIQUE ET TYPOGRAPHIQUE

Marie Raulier
Yasmina Sévigny-Côté

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section VARIA, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

Nous vous invitons à consulter notre site Internet (www.revuephares.com), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

Table des matières

In memoriam

- 9 François Tournier : un hommage
PIER-ALEXANDRE TARDIF, JEFFREY ELAWANI ET NICOLAS FILLION

Dossier : Figures et postures critiques en Grèce antique

- 29 Préface
JEAN-MARC NARBONNE
- 35 Introduction : Considérations générales sur l'esprit critique grec
JEAN-MARC NARBONNE
- 47 L'Antiquité et l'« athéisme » du mouvement sophistique
ADRIAN MIHAI
- 71 À la découverte des sophistes antiques
LAURENCE TREMBLAY
- 97 Euripide et les femmes : Les cas paradoxaux de Médée et Phèdre
THOMAS ROUSSEL
- 121 L'apolitisme socratique comme posture critique envers la démocratie
EMILIE ANNE CHARTIER
- 143 La liberté créatrice dans la Poétique d'Aristote
JÉRÔME PEER-BRIE
- 171 Le pyrrhonisme et le phénomène
FRANCIS LACROIX
- 193 La double approche sceptique à l'égard de la divinité
MANUEL VÁSQUEZ VILLAVICENCIO
- 215 Sade et l'épicurisme
KATE BLAIS

Varia

- 245 Subjectivité, temporalité, narrativité : le rôle identitaire du récit autobiographique chez Simone de Beauvoir
CASSANDRE BOIS
- 265 L'explication scientifique revisitée à la lumière de la nanosynthèse de métaux anisotropes ?
PIER-ALEXANDRE TARDIF

In memoriam

François Tournier : un hommage¹

PIER-ALEXANDRE TARDIF, *Université Laval*, JEFFREY ELAWANI, *Université Laval*, NICOLAS FILLION, *Simon Fraser University*

Le professeur François Tournier (1949-2016) est décédé le vingt-deux octobre dernier. Son deuil a été porté par sa fille aînée et un grand ami qui en était devenu un auditeur fidèle. Tous les deux maintiennent avec nous que le bénéfice apporté par son enseignement à plusieurs cohortes d'étudiants exige de prendre les moyens de publier sa pensée riche et rigoureuse. Nous espérons que ce court hommage à sa mémoire puisse être un humble premier pas en ce sens.

François Tournier était le fils de madame Aline Martineau et de feu monsieur René Tournier, auteur de la chanson « Mon Saint-Laurent si grand si grand », interprétée par Lucille Dumont en 1957. Après une jeunesse « éclectique », il a décidé d'adopter définitivement la philosophie comme mode de vie. Il s'était trouvé, tôt, un goût pour la moto et avait embrassé la musique, à laquelle il était très sensible et dont il appréciait l'élégance mathématique. Parmi les compositeurs classiques, Bach avait le premier sa faveur. Il jouait d'ailleurs du violon et a communiqué sa passion pour cet instrument à sa fille aînée. M. Tournier a été en plus un enthousiaste de musique rock. Au milieu de la vingtaine, il s'est lié d'amitié avec Plume Latraverse. Tous les deux ont formé ensemble le groupe *La Sainte Trinité*. M. Tournier a composé l'arrangement pour la guitare des pistes *Chez Dieu*, *Conjugaison* et *Si Un Jour Je Reviens Sur Terre* de l'album *Triniterre*². Cette diversité de goûts est reflétée assez fidèlement dans la diversité d'occupations qu'il a tenues avant le professorat. Il a été restaurateur durant ses études à Montréal. Par contraste avec son humilité philosophique, il était très fier d'évoquer ses talents de cuisinier. Il a été propriétaire d'une ferme durant ses études doctorales à Trois-Rivières. Un voisin agriculteur l'avait alors initié aux tâches d'entretien d'une ferme en échange de travaux de corvée. M. Tournier a entretenu par ailleurs ce désir d'autonomie jusqu'à construire lui-même les meubles de sa

fermette de Saint-Luc-de-Vincennes au moyen de chevilles de bois. Parmi ses autres originalités, il a travaillé comme croque-mort et chauffeur de camion-remorques chez Coca-cola, dont il consommait exclusivement les boissons. Ces différents métiers ne sont pas pour étonner lorsque l'on se rappelle la figure étrangère qu'il était dans l'université et son respect pour le savoir pratique.

Préalablement à ses études en philosophie, M. Tournier a été étudiant au cours classique, au Collège Jean-de-Brébeuf de Montréal tenu par les jésuites. Il avait relevé l'importante influence de certains de ses professeurs à Jean-de-Brébeuf en disant qu'ils lui avaient donné le sens de l'*ouverture intellectuelle*. Lors de ses études auprès des jésuites, il s'est distingué parmi ses camarades : régulièrement premier de classe, le jeune François a gagné plusieurs concours de talents qui lui avaient valu de faire la manchette dans les journaux locaux. Titulaire d'un baccalauréat (1974) et d'une maîtrise en philosophie (1977) de l'Université du Québec à Montréal, M. Tournier s'est ensuite rendu à Trois-Rivières pour obtenir son doctorat (1984) sous la direction de Robert Nadeau et de Claude Savary. Entre temps, il avait fait des études aux cycles supérieurs de l'Université de Californie à Berkeley. Constant dans son humilité, il avait décidé de passer la première année à se mettre à niveau plutôt que d'assister d'emblée aux séminaires. Le choix de quitter l'UQAM et de faire son doctorat à l'Université de Trois-Rivières était motivé par une anecdote qu'il aimait raconter lors des rassemblements « populaires » dont la pause cigarette de ses cours était l'occasion. La motivation pour passer de la première institution à la seconde lui était donc venue pendant la récitation par un professeur de passages intégraux de la *Critique de la raison pure* dans l'allemand original. L'attention minutieuse de son voisin de pupitre pour retranscrire des paroles en allemand, alors qu'il avouait ne pas les comprendre, aurait justifié sa décision de partir pour une nouvelle université. Durant les quelques années où il a été particulièrement prolifique sur le plan académique, M. Tournier a eu l'occasion d'être invité à titre de conférencier dans plusieurs congrès en Europe et aux États-Unis. Il a enseigné à l'Université de Trois-Rivières ainsi qu'à l'UQAM, avant d'être engagé comme professeur adjoint à l'Université Laval en 1986, puis comme professeur titulaire en 1991. Durant ces

premières années, il a été directeur de la revue du GRIESH (le *Groupe de recherches interdisciplinaires en épistémologie des sciences humaines*) et il y a publié plusieurs textes de métaépistémologie, dont un article sur la méthodologie scientifique définie par le néo-positivisme³, un article sur le scepticisme de Hume et le statut de l'explication causale chez ce dernier⁴, ainsi qu'un article sur la falsifiabilité chez Duhem et Popper⁵. Il a été un chercheur enthousiaste et un enseignant dédié faisant preuve constante d'une intégrité exemplaire. Autant son rire truculent pouvait être communicatif, autant provoquait-il parfois l'indignation. Il n'était pas rare que Tournier déconcerte et éperonne au point de fâcher. Dans le contexte intellectuel de l'Université Laval, Tournier aimait, par exemple, rappeler que l'influence quasi-exclusive des penseurs allemands sur l'esprit français était immotivée. Il disait souvent que les Allemands, après avoir occupé les rues de Paris, occupent aujourd'hui les bibliothèques françaises. De même, il présentait le réveil kantien du sommeil dogmatique comme une marche somnambule vers un nouveau lit douillet.

M. Tournier se disait ultra-rationaliste. En blague, il aimait raconter une consultation psychologique lors de laquelle le clinicien avait provoqué son incompréhension en insistant sur l'influence des émotions que, lui, n'avait jamais eues. Il était prompt, d'ailleurs, à assimiler à une réaction émotive le recours à l'intuition en philosophie pour justifier la crédibilité d'une opinion. Le désir d'accommoder l'intuition du sens commun, comme la certitude que donne la vision de la chose elle-même⁶, lui apparaissaient également déraisonnables. Son approche philosophique était logiquement méticuleuse et profonde. Il serait opportun d'évoquer en exemple un article de jeunesse dans lequel, après une longue et fine analyse du concept d'« *explication* » de Carnap, M. Tournier montrait que celui-ci introduisait une certaine confusion lorsqu'il continuait à utiliser le terme « *explication* » aussi bien pour parler d'explications que de définitions⁷. La prise de conscience de cette confusion chez Carnap l'avait finalement mené à critiquer le raisonnement de Quine à propos de la distinction analytique-synthétique dans son célèbre article *Two Dogmas of Empiricism*. Pour M. Tournier, la faiblesse du raisonnement de Quine résidait dans la confusion du rapport d'un

terme clarifié à sa clarification avec le rapport du terme défini à sa définition : lors d'une explicitation, la signification du terme clarifié est similaire, mais distincte (non synonyme) de l'ensemble de termes visant à le clarifier, alors que dans le cas d'une définition, le terme défini et l'ensemble de termes visant à le définir sont synonymes (ils ont la même signification).

Méthode et métaépistémologie : une esquisse

Par métonymie, professeur Tournier appelait parfois simplement « logique » sa méthode. La distinction privilégiée y était celle des différents niveaux de langage : le monde dont on parle (L_0), un langage qui parle du monde (L_1), un langage qui parle de ce langage sur le monde (L_2) et un langage qui porte sur L_2 , à savoir L_3 (la métaépistémologie). Cette distinction entre langage-objet et métalangage constitue une généralisation de la distinction classique entre usage (« Paris est une ville de France ») et mention (« “Paris” est un mot de cinq lettres »). Le niveau zéro L_0 est constitué par l'ensemble des phénomènes, qu'ils soient physiques, sociaux ou psychiques. Un exemple de proposition de premier niveau (L_1) est une loi physique comme celle de Snell-Descartes, selon laquelle la réfraction d'un rayon de lumière est déterminée en fonction de l'angle d'incidence et de constantes caractérisant les milieux. Un exemple de proposition de second niveau est un théorème qui affirme que la géométrie dont se sert la loi de Snell-Descartes est cohérente. Finalement, une proposition de niveau métaépistémologique pose, par exemple, que la cohérence n'est pas une condition suffisante pour déterminer le statut épistémologique d'un ensemble d'énoncés (c'est-à-dire, en l'occurrence, s'ils constituent une théorie géométrique). À la différence des logiciens polonais ou de Hilbert, auxquels remonte le traitement formel et rigoureux de ces niveaux « métalinguistiques », M. Tournier ne se préoccupait pas spécifiquement d'élaborer un calcul ou une syntaxe débarrassée des contradictions qui minent l'expression des règles de ce calcul. Il utilisait plutôt cet outil comme pour entretenir ce que l'on pourrait appeler une forme d'hygiène philosophique, qui répondait à un désir de clarté et de cohérence du discours.

De plus, pour M. Tournier, l'usage de ces niveaux de langage était assujéti à un standard de validité plutôt qu'à un standard de vérité. Par exemple, chez Tarski, l'utilisation de différents niveaux de langage vient de pair avec une théorie (sémantique) de la vérité, qui permet d'assigner une valeur de vérité non plus seulement au langage L_1 (la science), mais également au langage portant sur la science (L_2 , l'épistémologie ou, plus précisément, les théories épistémologiques exprimables dans des langages d'ordre N). Contrairement à Tarski, M. Tournier ne cherchait pas une solution au paradoxe du menteur et n'adjoignait aucune théorie de la vérité spécifique à sa distinction entre différents niveaux de langage. La priorité accordée à la validité plutôt qu'à la vérité dans la méthode de M. Tournier repose sur une seconde distinction classique, mais tout aussi importante, à savoir celle entre forme (logique) et contenu (de signification). La forme logique correspond à la structure (l'organisation) des énoncés entre eux, tandis que le contenu de signification correspond (par exemple pour les partisans de la théorie vérificationniste de la signification) à ce qui permet d'assigner une valeur de vérité aux énoncés. Par définition, l'objet de la logique contemporaine est de caractériser le concept d'inférence valide. Le professeur Tournier prenait cette vocation à la lettre : le rôle du logicien n'est pas de déterminer la valeur de vérité (vrai ou faux) des énoncés, mais de déterminer si la forme logique des énoncés est respectée, c'est-à-dire si un ensemble d'énoncés donné constitue une inférence valide. C'est en ce sens qu'il pouvait qualifier sa méthode de « logique ».

Le souci de M. Tournier était donc appliqué à des discours situés spatio-temporellement et pas seulement à des langages artificiels, tels que la logique ou les mathématiques. Le témoignage qu'apportaient à ce souci ses critiques du classement bibliothécaire, sa volonté de doter ses étudiants d'un outil opérationnel permettant d'identifier et de classer les très nombreuses publications épistémologiques, et son travail acharné visant à scruter assidument la littérature de tel sujet, ce témoignage convainquait de l'importance méthodologique à ses yeux de lire les philosophes et les scientifiques eux-mêmes plutôt que les sources secondaires. À cet égard, on pourrait dire que sa méthode était descriptive en au moins deux sens.

Premièrement, au sens carnapien de description⁸, il parlait d'occurrences réelles, de publications historiques spatio-temporellement localisables, dont il analysait les énoncés, leurs présupposés et les règles de langage qui permettent d'en tirer logiquement des conséquences. À la manière d'un historien, M. Tournier apportait ainsi un soin méticuleux à parcourir l'ensemble des écrits pertinents à une problématique donnée. Sur la base de cette assise empirique et à l'aide des outils de la logique symbolique, il reconstituait la structure logique des raisonnements en jeu en s'assurant de leur validité logique et de la cohérence des énoncés entre eux. Cette position théorique le faisait traiter rationnellement des textes philosophiques sans introduire la raison dans le développement réel des idées. À titre d'exemple, M. Tournier avait publié une monographie sur l'empirisme dans laquelle il retraçait les arguments exemplaires qui ont contribué au développement de la philosophie empiriste, du 17^e siècle jusqu'à l'empirisme logique⁹. Il critiquait par ailleurs la thèse selon laquelle le holisme de Quine se trouverait déjà chez Duhem, une thèse qui semblait justifier l'appellation anachronique, largement utilisée dans la littérature, de la « thèse Duhem-Quine ». En faisant appel à la distinction entre niveaux de langage, M. Tournier avait montré que Duhem n'aurait pas consenti à l'hypothèse empirique quiniennne (de niveau épistémologique) selon laquelle « il est toujours possible de sauver une hypothèse isolée de la réfutation par les faits en modifiant de façon appropriée d'autres parties de la théorie dont elle est un élément constitutif¹⁰ ». Bien que ce désaccord au niveau épistémologique soit passé inaperçu dans la littérature, il découle directement des conceptions métaépistémologiques des auteurs, qui les amènent à assigner à l'épistémologie des rôles distincts. Si Quine s'inscrit dans une perspective métaépistémologique qui identifie la méthodologie et la logique, Duhem fait reposer, en dernière instance, l'épistémologie sur certaines conventions *et* sur un comportement éthique de chercheur. En ce sens, même si ce dernier concède qu'il n'est pas possible de réfuter une hypothèse par un procédé purement logique, il n'accepte pas l'hypothèse de Quine selon laquelle il est toujours possible de sauver une hypothèse de la réfutation par les

faits : en dernière instance, Duhem fait appelle à des considérations extra-logiques et soutient que le bon sens ou la sagacité du physicien lui permettront de tenir pour fausse une hypothèse¹¹.

De même, le professeur Tournier avait élaboré un appareil conceptuel métaépistémologique principalement inspiré de deux concepts : le concept de paradigme kuhnien et celui de programme de recherche, emprunté à Lakatos. Dans le cadre de cet appareil conceptuel, qu'il avait pris soin de raffiner dans une publication portant sur la métaépistémologie de Larry Laudan¹², un paradigme était défini comme un accomplissement i) qui a suscité l'admiration des pairs qui tentent de l'imiter et ii) qui débouche sur une manière exemplaire et générale de solutionner certains problèmes. Un programme de recherche est quant à lui constitué d'un noyau dur (un ensemble de suppositions que l'on évite de remettre en question) et d'une ceinture protectrice (un ensemble d'hypothèses auxiliaires modifiables qui protègent le noyau dur)¹³. M. Tournier concevait ce programme selon un modèle cybernétique : un ensemble d'énoncés organisés logiquement qui s'interdéfinissent et qui sont régis par un principe fondamental, à savoir le principe de non-contradiction. Selon cette conception, l'introduction (*input*) de nouveaux énoncés dans le système d'énoncés peut (*feedback*) tout aussi bien consolider une partie du système (en ajoutant de nouvelles connaissances), que l'amener à se modifier jusqu'à pouvoir le rendre non-viable (en présence de contradictions). Dans ces conditions, la tâche métaépistémologique première à accomplir reste très près du travail méticuleux et empirique de l'historien : faire la recension des occurrences singulières et spatio-temporellement localisables, en l'occurrence des énoncés épistémologiques, constituant l'information (*input*) à intégrer dans le modèle. L'objectif de cette tâche est de rendre clair le cadre théorico-historique qui détermine la problématique dans laquelle s'inscrit le programme de recherche. Les suppositions fondamentales (noyau dur) sont censées fournir une explication de principe à cette problématique. Au moyen de cet appareil conceptuel, M. Tournier avait reconstruit la problématique de *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap, en tentant d'identifier la contradiction vers laquelle devait mener la reprise, par Carnap, de

la solution exemplaire russellienne de l'analyse logique combinée à un point de départ phénoménologique. Au-delà des démonstrations « logiquement implacables », cette recherche, présentée dans le cadre du cours sur le Cercle de Vienne, avait marqué les étudiants lavallois par l'aspect inconnu de la philosophie qui s'y présentait : une entreprise philosophique portée par une communauté de recherche soucieuse de s'instruire des réussites scientifiques.

Deuxièmement, l'approche de M. Tournier était le plus souvent descriptive puisqu'il ne proposait pas de stipulation *a priori* selon laquelle on eût pu rejeter un texte épistémologique. Au niveau épistémologique, à un niveau de langage inférieur donc, le professeur Tournier avait critiqué les stipulations qui mènent à l'exclusion des sciences sociales ou à l'exclusion d'autres disciplines, dont la métaphysique et l'histoire¹⁴. Il s'était intéressé au cas du néo-positivisme, dont l'entreprise théorique visait à expliciter de façon claire et précise le concept de « science ». Les néo-positivistes rejetaient explicitement la validité des jugements synthétiques *a priori* qui caractérisent la philosophie spéculative traditionnelle (la métaphysique). Leur philosophie scientifique était donc censée s'en démarquer en faisant uniquement usage d'énoncés analytiques *a priori* portant sur le langage et visant à définir (par convention) la signification des concepts. Or, M. Tournier faisait remarquer qu'à cette pratique définitionnelle vient subrepticement s'ajouter une pratique normative, puisque les définitions conventionnelles doivent ensuite avoir force de loi et permettent de réglementer l'usage de ces concepts. Les énoncés synthétiques *a priori* étant exclus par principe, la pratique normative doit également être formulée uniquement à l'aide d'énoncés analytiques *a priori*. La difficulté est que cette pratique normative introduit une contradiction dans le projet des néo-positivistes. Alors que leur objectif explicite est de n'utiliser que des énoncés analytiques *a priori*, leur pratique normative suppose l'existence d'au moins une proposition empirique (synthétique), à savoir que « si un discours est logiquement fondé alors il est susceptible d'être vrai et s'il ne l'est pas alors il n'est pas susceptible d'être vrai (ou faux)¹⁵ ». En effet, pour se conformer à l'usage courant du mot science, le néo-positivisme tient compte, dans sa définition

du terme « explication scientifique », de la vérité des propositions scientifiques. Par simple convention, la vérité des énoncés (et donc leur capacité à véhiculer de l'information authentique sur le monde) est considérée comme l'une des clauses de leur définition, à côté d'autres conditions purement formelles et conventionnelles ; par exemple, que la proposition expliquée (*explanandum*) dans une explication doit être une conséquence logique des propositions qui expliquent (*explanans*). Or, contrairement aux énoncés analytiques *a priori*, dont la vérité ne dépend que du langage et des règles qui le régissent, la vérité d'une proposition empirique (synthétique) est fonction de son rapport aux faits, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir être contredite ou confirmée par l'expérimentation. Or, la métaphysique est conçue comme une pseudo-science et à ce titre, elle ne peut véhiculer de l'information authentique sur le monde. Un auteur néo-positiviste ne saurait toutefois affirmer que la métaphysique est vraie ou fausse, car cette affirmation empirique (synthétique) contreviendrait à l'exigence d'analyticité de sa pratique. Comme le précisait M. Tournier :

On dira plutôt que le discours de la métaphysique est formulé comme une phrase grammaticalement mal construite dont on est incapable de saisir la signification. Le discours métaphysique n'est pas faux mais bien sans signification. Or, un discours sans signification ne peut recevoir de valeur de vérité. Avant de pouvoir déterminer la vérité ou la fausseté d'un énoncé, il faut en comprendre la signification. En faisant intervenir la question de la signification, une relation de *présupposition* est établie de façon purement *a priori* entre un discours logiquement fondé et un discours vrai. Seuls les systèmes d'énoncés logiquement bien construits peuvent recevoir une signification empirique et, en conséquence, sont susceptibles d'être vrais. [...] Sur cette base on peut affirmer que le discours métaphysique n'est pas et ne pourra jamais devenir une science empirique *actuelle* – il ne contient donc pas d'information authentique sur le monde¹⁶.

La difficulté est que l'implication selon laquelle « si un discours est logiquement fondé alors il est susceptible d'être vrai (ou faux) » véhicule en fait de l'information empirique : elle nous apprend que la

métaphysique ne peut ni être vraie, ni être fausse ; il s'agit donc d'un énoncé du type que le néo-positivisme jugeait invalide, à savoir un énoncé synthétique *a priori*. C'est donc uniquement en contrevenant à l'exigence d'analyticité que le néo-positivisme pouvait tracer une démarcation normative entre « science » et « pseudo-science » et affirmer que la métaphysique se range dans la seconde catégorie.

Du point de vue métaépistémologique, M. Tournier ne cherchait donc pas à réglementer l'usage des termes au moyen de stipulations terminologiques à partir d'une définition analytique *a priori* bien convenue et logiquement valide du terme « épistémologie ». Au contraire, il était parvenu à sa définition de l'« épistémologie » en identifiant les traits récurrents et caractéristiques de la littérature épistémologique. Le professeur Tournier confiait avoir confronté ses critères opérationnels permettant l'identification d'un texte épistémologique à plusieurs centaines d'écrits philosophiques. Il admettait cependant que sa définition n'aurait pas fait l'unanimité parmi les philosophes des sciences, ne serait-ce que dans la mesure où elle menait à proposer une conception de l'épistémologie qui entraînait en contradiction avec la façon dont certains épistémologues concevaient – à tort, selon lui – leur propre pratique. À cet égard, il est essentiel de savoir que son approche métaépistémologique se distinguait par l'attention toute particulière qu'elle accordait aux significations implicites qui se trouvent dans les textes étudiés. Il importe toutefois de préciser que ces significations n'étaient pas le résultat d'une interprétation herméneutique ou exégétique des ouvrages épistémologiques. Lorsque M. Tournier s'intéressait aux solutions proposées afin de résoudre un problème donné (et la philosophie constituait précisément à ses yeux une façon de résoudre des problèmes), il tâchait de le faire à la façon d'une reconstruction rationnelle, c'est-à-dire en reconstituant sous forme déductive (à l'aide des outils de la logique symbolique) la structure logique de l'ensemble des énoncés appartenant à une problématique donnée. Or, pour ce faire, M. Tournier tenait pour absolument indispensable la distinction entre ce qu'un auteur *dit* (ce qu'un auteur pense, ce qu'il croit) et ce qu'un auteur *fait* (sa pratique réelle, telle qu'elle se manifeste par l'ensemble de ses énoncés et des relations logiques qu'ils entretiennent

entre eux *indépendamment de la volonté de l'auteur*). Contrairement aux *intentions* d'un auteur (ses attitudes propositionnelles), qui resteront vraisemblablement à jamais insondables, la *pratique* d'un auteur (ce qu'il fait) peut faire l'objet d'une *description objective* grâce à des critères opérationnels (principalement des lois logiques, dont le principe de non-contradiction, que M. Tournier considérait comme la *conditio sine qua non* de toute entreprise rationnelle). De cette façon, il est donc possible de faire ressortir les implications logiques inhérentes à l'usage qu'un auteur fait de certains concepts afin de déterminer ce qui constitue, pour lui, l'*épistémologie*. Or, M. Tournier prenait plaisir à trouver des exemples d'épistémologues dont la conception épistémologique (ce qu'ils croyaient faire) entraînait en contradiction avec leur pratique épistémologique effective. Par exemple, M. Tournier avait notamment relevé que l'épistémologie est un champ de recherche en philosophie contemporaine qui s'intéresse à « la science ». À cet égard, il avait évoqué le cas d'Althusser, qui soutenait qu'il n'y a rien de telle que « la science » et qui insistait pour que l'on parle plutôt « des sciences » (au pluriel) ; or, lorsque dans un ouvrage unique consacré aux sciences¹⁷ il est amené à distinguer entre la science biologique et la science physique, force est de constater qu'Althusser continue à utiliser le terme « science ». Si, comme il le soutenait, il n'y avait vraiment rien de commun aux deux sciences, cela impliquerait qu'à chacune des deux occurrences le terme « science » soit employé uniquement à titre de synonyme du terme qui l'accompagne, de telle sorte que ce qu'Althusser dirait constituerait une simple trivialité : physique physique, ou biologie biologie. Clairement, son *usage* du terme « science » lors de ces occurrences *implique logiquement*, contrairement à ce qu'il *dit* par ailleurs, qu'il y a quelque chose de commun aux deux disciplines et qu'il y a une telle chose que « la science ».

Comme l'a montré M. Tournier dans sa thèse de doctorat¹⁸, l'un des avantages incontestables d'une analyse métaépistémologique est qu'elle offre un éclairage nouveau à des désaccords en apparence irrésolubles. Dans cette thèse qui porte sur la question philosophique de la détermination sociale de la science (DSS), c'est-à-dire la question de l'importance des facteurs sociaux dans la représentation du monde

par la science, M. Tournier avait précisé qu'une telle question peut se poser à au moins trois niveaux d'analyse¹⁹. Au niveau *scientifique*, le chercheur doit construire une *explication* satisfaisante du *phénomène* de la DSS grâce à une analyse historico-sociologique. Au niveau *épistémologique*, l'épistémologue doit élaborer une *explicitation* acceptable de la signification du *concept* de la DSS au moyen d'une analyse conceptuelle et déterminer si les explicitations et les explications en question sont épistémologiquement satisfaisantes et acceptables en fonction de critères épistémologiques (par exemple, des règles ou des normes concernant la validité) qu'il a choisis rationnellement. Finalement, au niveau *métaépistémologique*, les explicitations et les explications sont mises en relation avec les critères épistémologiques en question. Ces critères épistémologiques (des concepts comme la « satisfaction », la « validité » ou l'« acceptabilité ») apparaissent désormais être relatifs à des conceptions métaépistémologiques distinctes : pour une conception métaépistémologique donnée, une explicitation sera acceptable alors qu'elle ne le sera pas pour une conception différente. Autrement dit, au niveau métaépistémologique, le problème de la DSS constitue un débat qui fait intervenir des perspectives épistémologiques (des écoles de pensée) distinctes les unes des autres : « ces épistémologues ne s'opposent pas simplement sur l'« acceptabilité » des résultats de leurs recherches, mais également sur les « critères » mêmes devant servir à les évaluer²⁰ ». Considérons, par exemple, une philosophie de la science qui cherche à donner une définition de la méthodologie scientifique et qui, d'une part, la justifie à l'aide des règles du raisonnement logique classique, de l'autre, encourage certains comportements que le chercheur devrait adopter dans sa pratique. Une telle philosophie fait appel à la distinction entre une norme et un fait et doit inexorablement trouver que les entreprises socio-historiques comme celle de Kuhn confondent les statuts normatif et descriptif d'un discours. Si, au surplus, cette philosophie normative des sciences adopte un modèle de l'explication scientifique inspiré des explications causales physiques, il est fort probable qu'elle ne se satisfasse pas de la description de la détermination de la science par la société que propose une épistémologie d'allégeance historique.

De la même manière, une telle épistémologie, dont l'objectif est de proposer une représentation historique de la science, soulignerait que le concept de « science idéale », promu par une philosophie des sciences normative, n'est réalisé nulle part et que les justifications logiques décrivent des conventions opportunes sans corrélat réel. Au lieu de s'en tenir au caractère à première vue irrésoluble de tels débats, le niveau d'analyse métaépistémologique permet de considérer les différentes entreprises en philosophie des sciences comme autant de perspectives complémentaires sur un même objet d'étude. Cette façon de tourner une contradiction apparente en complémentarité était particulièrement méritoire du point de vue de M. Tournier sur l'enseignement. En effet, comme il le disait, si la complémentarité de points de vue est bonne, la simple présentation de points de vue contradictoires équivaut à de la désinformation : d'une contradiction, on tire ce que l'on veut²¹, selon le principe logique célèbre !

M. Tournier a aussi contribué directement à l'étude de la science. En philosophie de la physique, il s'est intéressé à la dispute entre Einstein et Bohr en insistant que l'objet du débat n'était ni la causalité, ni le statut ontologique des ondes-particules, mais bien plutôt les conséquences épistémologiques de la loi fondamentale de la mécanique quantique : le principe d'indétermination. Dans le cadre de ce débat, il a également été amené à s'interroger sur le rapport qu'entretiennent la logique et la physique quantique. Son questionnement concernait la crédibilité de la thèse selon laquelle le paradoxe EPR²² (formulé par Einstein, Podolsky et Rosen en 1935) avait été réfuté par les expériences d'Alain Aspect en 1980. L'expérimentation réalisée par Aspect est traditionnellement interprétée comme une démonstration logiquement valide dont la conclusion est que la mécanique quantique constitue un système complet et qu'en conséquence, et contrairement à ce que supposaient Einstein et ses collègues, il n'y a pas de variables cachées dont la mécanique quantique serait incapable de rendre compte. Du point de vue épistémologique, le problème auquel s'attardait M. Tournier était donc de déterminer si les scientifiques sont justifiés de croire qu'une expérimentation scientifique comme celle d'Alain Aspect permet de démontrer hors de tout doute qu'une expérience de

pensée (*Gedankenexperiment*) comme celle du paradoxe EPR est réfutée. En philosophie de la psychologie, M. Tournier a essayé de réhabiliter une conception scientifique de l'interprétation des rêves de Freud en opposition à l'interprétation de sa théorie par les auteurs continentaux et les philosophes analytiques de la science. Pour ce faire, M. Tournier avait procédé à une lecture critique des travaux sur l'hystérie rédigés par Freud à la suite de sa formation à La Salpêtrière (1885) avec Jean-Martin Charcot. À l'époque de Freud, la conception largement acceptée de la science impliquait que les rêves pouvaient être étudiés en tant que phénomènes, mais qu'à ce titre ils n'avaient pas de signification. En reconstituant les arguments avancés par Freud pour soutenir qu'il est possible d'expliquer scientifiquement des phénomènes sans les rapporter nécessairement au corps (la thèse de Freud étant que l'hystérie se rapporte non pas à une lésion physique et neurologiquement localisable dans le cerveau, mais bien plutôt à une lésion psychique), M. Tournier avait montré comment Freud a suggéré un nouveau concept de « science », à l'aide duquel il lui était possible d'étudier scientifiquement les rêves en tenant compte de leur signification.

Il appert que la contribution de M. Tournier se mesure aussi bien à l'aune de l'originalité et de la rigueur de son approche métaépistémologique que des résultats de ses travaux en philosophie des sciences. Cependant, à la lumière des circonstances intellectuelles présentes, sa contribution prend également toute son importance en termes d'attitude philosophique. De nos jours, une méfiance accable le témoignage des experts. Cette méfiance s'étend tout naturellement à la science et tend à miner sa crédibilité. Or, depuis la séparation académique entre la science et la philosophie, beaucoup de philosophes se sont confirmés dans l'opinion que leur savoir est un concurrent sérieux du savoir des scientifiques, se confinant également dans une ignorance totale des résultats par rapport auxquels ils définissent leur méthode. Plutôt, le devoir philosophique paraît être d'entreprendre une analyse de la crédibilité de l'opinion experte grâce à une évaluation renseignée et rationnelle des propositions de la science. Alors, et alors seulement, il sera justifié de croire à la crédibilité des résultats des recherches scientifiques. M. Tournier a

donné cette motivation à la philosophie. Le ton sérieux et la clarté irréprochable de ses écrits, de même que l'honnêteté et la charité intellectuelle dont il faisait preuve tant à l'égard des philosophes que des scientifiques auxquels il s'intéressait témoigne d'un sens du devoir intellectuel inestimable. Par le biais de son enseignement oral et écrit, il a indiqué le sens de l'entreprise intellectuelle à laquelle se sont ensuite dédiés nombre de ses étudiants. Nous lui sommes reconnaissants du cadeau d'une méthode et de l'enseignement incomparable qu'il a offert. D'autant plus que le tout était présenté sous le charme d'un humour aussi fascinant que cinglant. D'ailleurs, même si M. Tournier se plaisait souvent à questionner l'affirmation selon laquelle Hume avait éveillé Kant de son sommeil dogmatique, en faisant remarquer que cette affirmation présuppose que l'éveil de Kant ait bel et bien eut lieu, il ne fait aucun doute qu'il en avait lui-même éveillé plus d'un. Et s'il est questionnable que la conscience ait jamais pris conscience d'elle-même à travers l'histoire, pour utiliser une allusion à Hegel qui ne cessait de l'amuser, la grandeur et l'originalité philosophique de François Tournier resteront à jamais marquées dans les innombrables prises de conscience qui ont eu lieu grâce à son enseignement.

-
1. Nous tenons à remercier Alexandra Tournier pour son aide précieuse lors de la préparation du présent hommage.
 2. La Sainte Trinité, *Triniterre*, Studio Mix, Montréal, 1971.
 3. François Tournier, « Science et histoire : abus de l'intervention épistémologique » dans *Cahiers du GRIESH*, Québec, Université Laval, 1987, 33 p.
 4. François Tournier, « Le scepticisme bien tempéré de David Hume » dans *Cahiers du GRIESH*, Québec, Université Laval, 1990, 34 p.
 5. François Tournier, « Falsifiabilité et falsification, Popper et l'hypothèse de Quine » dans *Cahiers du GRIESH*, Québec, Université Laval, 1989, 31 p.
 6. Il faut bien distinguer ici deux éléments que M. Tournier rejetait aussi bien l'un que l'autre. À ses yeux, l'intuition ne devait pas être considérée comme une certitude permettant de justifier les prémisses d'un raisonnement, ni le raisonnement lui-même; elle ne devait pas non plus contraindre le philosophe à modifier la définition (ou l'ordre)

- de ses concepts uniquement pour que ceux-ci puissent s'arrimer à la signification (le plus souvent vague et ambiguë) du sens commun.
7. François Tournier, « L'explicitation d'un concept » dans *Philosophiques*, vol. 6, n° 1 (1979), p. 71. Voir note 10.
 8. Rudolf Carnap, *Introduction to semantics*, Massachusetts, Harvard University Press, 1948, p. 11.
 9. Cf. François Tournier, *Hume et la tradition empiriste : la naissance de l'épistémologie contemporaine*, Ste-Foy, Université Laval, 1988.
 10. François Tournier, « Falsifiabilité et falsification, Popper et l'hypothèse de Quine », *op. cit.*, p. 1.
 11. *Ibid.*, p. 16.
 12. Cf. François Tournier, « La métaépistémologie de Larry Laudan » dans *Cahiers du GRIESH*, Québec, Université Laval, 1991, 57 p.
 13. Notons au passage que Kuhn et Lakatos avaient suggéré ces concepts pour les appliquer à la science (L1), mais M. Tournier les utilisait comme des concepts métaépistémologiques (L3) qu'il appliquait aux discours des philosophes des sciences (L2) auxquels il s'intéressait.
 14. Cf. François Tournier, « Science et histoire : un abus de l'intervention épistémologique » dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, n° 1 (1988), 33 p.
 15. *Ibid.*, p. 95.
 16. *Idem.*
 17. Cf. Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Librairie François Maspéro, 1967.
 18. Cf. François Tournier, *Le problème de la détermination sociale de la science* (thèse), Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1983.
 19. Pour l'ensemble des considérations suivantes, *ibid.*, p. 295-296.
 20. *Ibid.*, p. 296.
 21. Il s'agit du principe d'explosion : « d'une contradiction, on peut déduire ce qu'on veut ».
 22. Essentiellement, le paradoxe EPR est une expérience de pensée visant à montrer que les idées de Niels Bohr conduisaient à admettre des signaux transmis à une vitesse plus grande que celle de la lumière, ce qui entraînait en contradiction avec la théorie de la relativité d'Einstein.

Dossier :

*Figures et postures critiques
en Grèce antique*

Préface

JEAN-MARC NARBONNE, *Professeur à l'Université Laval
et titulaire de la Chaire de Recherche du Canada en Antiquité
Critique et Modernité Émergente (ACME)*

Les textes qu'on s'apprête à lire dans ce numéro spécial consacré aux *Figures et postures critiques dans l'Antiquité grecque* ont été rédigés par des étudiants allant du niveau baccalauréat au niveau postdoctoral. Ils sont pour l'essentiel d'entre eux issus de quatre séminaires tenus dans le cadre du projet de recherche Partenariat *Raison et révélation : l'héritage critique de l'Antiquité*.

Été 2014, Percé : *Le libre exercice littéraire et artistique :
l'héritage antique grec et nous* (Jean-Marc Narbonne)

Automne 2014, Percé : *Rire, satire et comédie :
un parcours critique d'Homère à Lucien* (Jean-Marc Narbonne).

Été 2015, Québec : *Figures critiques antiques et modernes*
(Jean-Marc Narbonne et Hans-Jürgen Lüsebrink).

Été 2016, Percé : *Philosophie et démocratie :
origines grecques et relectures modernes* (Jean-Marc Narbonne).

Tous abordent des thèmes différents, mais tous partagent en même temps un point commun : ils portent témoignage de la diversité et de la profondeur des questionnements critiques qui ont été poursuivis dans la tradition philosophique grecque, plus largement encore, dans la culture hellène considérée dans son ensemble. De ces questionnements divers, des rebondissements qu'ils provoquent et des multiples commentaires et développements qu'ils suscitèrent à travers les siècles, est issue une culture elle-même d'essence critique, dont l'emprise sur le monde s'est faite de plus en plus ressentir au fil du temps. À bien des égards, la *société ouverte* d'aujourd'hui apparaît – telle est du moins l'hypothèse centrale à la base du projet de recherche *Antiquité critique et modernité émergente* – comme l'*effet lointain* de cette remise en cause initiale du *donné* dont la Grèce fut

originellement la scène. Comprendre le monde d'aujourd'hui et ses orientations maîtresses implique donc qu'on se penche à nouveau sur ce moment fondateur de notre histoire, sur ces *premières lumières* dont notre civilisation a tiré son propre *mode d'être*, son propre *pli culturel* ou son propre *tour d'esprit* – pour parler comme Diderot –, tout à la fois *critique* et *dynamique*.

À cet égard, le premier texte offert ici à l'étude, dû à Adrian Mihai, est d'emblée éloquent, puisqu'il retrace l'effet provocateur dans l'Antiquité – une recherche qui sera poursuivie en détail par l'auteur jusqu'à l'époque Moderne, et dont quelques ébauches me furent par chance accessibles –, du fameux fragment « athée » du Sisyphé, qui dans l'audace de ses présupposés et de ses conclusions (« la religion serait une imposture »), ne le cède guère aux propos hardis de certains athéistes ou agnostiques modernes.

Dans « À la redécouverte des sophistes antiques », Laurence Godin-Tremblay retrace pour sa part le tableau de ce qu'il faut bien appeler un « nouveau paradigme de lecture » des sophistes, dégagé de l'opprobre platonicienne et qui permet enfin d'apprécier ces derniers – dont notamment Protagoras, *premier théoricien de la démocratie* – à leur juste valeur, eux qui les premiers peut-être, ont postulé que « la vérité ne descend pas du ciel et ne s'impose pas aux hommes », qu'elle « se découvre à travers l'expérience, la discussion en commun, la confrontation des opinions », selon un modèle *pragmatiste* du savoir similaire à celui que l'on observe en maints lieux aujourd'hui.

Thomas Roussel, dans « Euripide et les femmes », montre à quel point les énoncés euripidiens touchant le « statut » de la femme et son rôle dans la société grecque peuvent apparaître à certains égards *osés*. Euripide était-il véritablement à contre-courant de la misogynie grecque ambiante ? Il s'en faut grandement qu'on puisse l'affirmer, mais ce qui est sûr, comme le montre l'auteur dans son essai, c'est que nul mieux qu'Euripide n'a su *problématiser* la place des femmes dans la société antique, réinterpréter les mythes traditionnels les concernant, s'il est vrai que « sous sa plume, nous découvrons des femmes à l'intelligence subtile qui méritent notre sympathie et

qui nous apprennent sur la condition de la femme grecque et, plus encore, sur la condition humaine ».

Avec « Socrate et la démocratie », dû à Emilie Anne Chartier, c'est un nouveau chapitre de la remise en cause des données traditionnelles qui s'entame, touchant cette fois le personnage philosophique central de Socrate, dont on peut légitimement questionner le rapport à la société démocratique athénienne. L'auteure rappelle à juste titre que « la cité [d'Athènes] n'avait aucun embarras à incorporer les positions adverses au débat, à condition que celles-ci soient formulées "démocratiquement", c'est-à-dire dans le but d'améliorer le fonctionnement de la cité », plutôt qu'avec l'objectif d'en subvertir les fondements démocratiques, en prétendant, comme le fit Socrate, « être le seul citoyen athénien à entretenir le véritable art politique » (*Gorgias* 521 D). Loin d'être sans défaut, la cité athénienne n'en ressort pas moins comme l'une des plus tolérantes qui, peut-être, furent jamais dans toute l'histoire des civilisations humaines, et à coup sûr en tout cas, dans la période antique.

Aristote est une autre figure chez qui l'esprit critique affleure de multiples manières, et notamment dans la considération de la poésie et des arts qu'il a si décisivement contribué à légitimer contre Platon, ce dont Jérôme Peer-Brie témoigne dans sa belle étude consacrée à « La liberté créatrice dans la *Poétique* d'Aristote », d'où il ressort que contrairement à une lecture convenue de cette dernière – d'ailleurs davantage inspirée de sa mésinterprétation par Horace et d'autres que de l'œuvre originale elle-même –, on ne peut qu'être frappé, à l'analyse, de la « libéralité dont elle fait preuve à l'égard de la création artistique », Aristote allant jusqu'à admettre en poésie non seulement ce qui contrevient aux attentes de l'opinion, mais l'in vraisemblable, voire l'impossible lui-même. Redécouverte tardivement et non sans que s'y mêle nombre d'erreurs d'appréciations en cours de route, on ne saurait sous-estimer l'impact libérateur exceptionnel de cette œuvre – le droit, finalement, à la liberté créatrice et poétique – dans l'histoire de l'esthétique moderne et contemporaine.

Plus loin, deux autres études nous rappellent combien l'acquisition du savoir s'avère en soi difficile, un thème dont la présence est naturellement ancienne dans la pensée grecque¹,

mais qui prend avec le courant proprement sceptique une ampleur inégalée et dont les *effets critiques*, si je puis m'exprimer ainsi, sur notre *vision* du monde et notre *rapport* au monde, furent évidemment considérables. Analysant les données relatives à Pyrrhon et comparant les conclusions parfois divergentes auxquelles parvenaient récemment deux spécialistes antiques de la question (J. P. Dumont et Marcel Conche), Francis Lacroix, dans « La formation du scepticisme par Pyrrhon d'Élée et sa continuité à travers Timon de Phlionte », montre qu'« il faut voir le phénomène comme ce qui nous permet d'appréhender le monde, sans nécessairement fournir une quelconque vérité à l'égard de celui-ci ». De son côté, Manuel Vásquez Villavicencio, dans « La double approche sceptique à l'égard de la divinité », nous fait prendre conscience de la subtilité du point de vue entretenu par Sextus Empiricus sur les dieux, entre le respect encouragé pour les traditions religieuses et les mises en garde contre la *présomption* et la *précipitation* en matière de dogmes, puisqu'il convient au sceptique, rappelle l'auteur, de « freiner les ambitions démesurées des dogmatiques qui prétendent faire une utilisation philosophique d'un soi-disant accès à une réalité divine conçue comme extraphénoménique ou transcendante ». Un beau cas de *mesure* ou de *retenue dans le jugement* dont la tradition grecque, comme on le sait, nous fournit d'autres exemples à méditer.

Enfin, apprenons-nous, Sade fut un lecteur assidu ou même un disciple d'Épicure et de Lucrèce, via entre autres Montaigne et Gassendi, et par ailleurs, un fervent partisan de la souveraineté populaire. Qui donc le sait et surtout, qui donc s'en préoccupe et en parle ? L'essai de Kate Blais, « Sade et l'épicurisme », ouvre sur ce point une piste en tentant de restituer les liens, forts étroits il faut le dire, entre les réflexions d'Épicure et plusieurs des thèses maîtresses de Sade. En effet, résume-t-elle, ce dernier « défend des positions philosophiques à part entière (atomisme, matérialisme, athéisme), qui sont directement héritées de la récupération des thèses épicuriennes des siècles précédents ».

Un autre exemple, si besoin encore était, de la fécondité renouvelée des audaces spéculatives grecques à travers l'histoire, dont l'ensemble des contributions décrites fournit un suggestif aperçu.

Introduction : Considérations générales sur l'esprit critique grec

JEAN-MARC NARBONNE, *Professeur à l'Université Laval et titulaire de la Chaire de Recherche du Canada en Antiquité Critique et Modernité Émergente (ACME)*

[...] je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un « éthos ». Et par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la « période moderne » des époques « pré » ou « postmoderne », je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de « contre-modernité ».

Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*
(1984), Œuvres, II [Pléiade], p. 1387.

L'esprit critique, le fait d'user de sa raison non seulement pour questionner le monde objectif tout autour, mais pour remettre en question ce qui est légué par la tradition et la culture environnante, constitue l'un des traits les plus distinctifs de la civilisation grecque. Même un auteur aussi modéré qu'Aristote, écrivant ses *Politiques*, pouvait déclarer : « Or ce que tout le monde recherche, de manière générale, ce n'est pas ce qui est ancestral, mais ce qui est bon² ». Ce découplage opéré entre ce qui est simplement *transmis* – lequel n'est pas nécessairement digne d'être poursuivi ou ce qu'il y a de meilleur – et ce qui est en soi véritablement *bon et souhaitable* – qu'il s'agit de trouver et de justifier –, ce découplage donc, tient une

place absolument fondamentale dans la structuration de la pensée grecque, un rôle qu'on pourrait qualifier d'*architectonique*.

Questionner le reçu, voilà l'attitude critico-sceptique fondamentale dont on retrouve les paramètres initiaux chez les auteurs les plus reculés de l'histoire hellène, chez Anaximandre par exemple, lui qui prit ses distances par rapport à l'enseignement de Thalès son prédécesseur et professa non pas ce qu'on lui avait transmis, mais ce qu'il croyait légitime et qui, apparemment en toute liberté, conçut que l'homme « au commencement ressemblait à un poisson », et que « des mondes illimités naissent et se corrompent en ce dont ils sont nés³ » ; ou encore Xénophane de Colophon, qui ne craignit point non seulement de critiquer l'anthropomorphisme religieux – « Peau noire et nez camus : ainsi les Éthiopiens représentent leurs dieux, cependant que les Thraces leur donnent des yeux pers et des cheveux de feu » (fr. xvi) –, mais de prononcer surtout que l'homme ne connaît rien avec certitude, que tout finalement n'est qu'*opinion*, scellant ainsi une fois pour toutes le rapport fondamentalement *problématique* et *questionnant* – critique donc –, des Grecs au monde : « Non, jamais il n'y eut, jamais il n'y aura, un homme possédant la connaissance claire de ce qui touche aux dieux et de toutes les choses dont je parle à présent. Même si par hasard il se trouvait qu'il dît l'exacte vérité, lui-même ne saurait en prendre conscience : car tout n'est qu'*opinion* » (fr. XXXIX). Le même type d'arguments va réapparaître par exemple chez Héraclite, qui lui aussi enseigne la difficulté de la connaissance – « Les chercheurs d'or remuent beaucoup de terre, et trouvent peu » (fr. XXII) – ; lui qui aussi se méfie de la tradition passivement reçue – « Il ne faut pas se comporter comme les enfants de leurs parents, c'est-à-dire plus simplement : selon la coutume reçue » (fr. LXXIV) –, et lui encore qui se représentera à sa propre façon le monde, fait ni d'eau (Thalès) ni d'infini (Anaximandre), mais d'un « feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure » (fr. XXX) ; même type d'arguments à nouveau chez Démocrite, qui nous prévient que « nous ne saisissons pas ce qu'est ou n'est pas la réalité de chaque chose » (fr. X) ; qu'« en réalité, nous ne savons rien : car la vérité est au fonds du puits » (fr. CXVII), qui prétend comme Socrate : « je ne sais qu'une seule chose, c'est que je ne sais

rien » (fr. ccciv), et qui justement parce qu'il mesure combien le savoir est, sinon complètement impossible, du moins fort difficile, avouait qu'« il aimerait mieux trouver une seule certitude plutôt que de devenir roi des Perses » (fr. 118).

Les Grecs sont donc fondamentalement *sceptiques*, sceptiques non pas au sens moderne de celui qui doute, mais dans le sens originel du mot grec, à savoir de celui qui *met en doute*, c'est-à-dire, qui *examine, soupèse et tente de juger* de l'état des choses ou des phénomènes. En ce sens, on peut dire que toute la pensée grecque est sceptique, c'est-à-dire investigatrice : elle met à l'épreuve les sens et la raison impliqués dans les processus de connaissance. C'est pourquoi Socrate pouvait énoncer qu'une « vie sans examen ne mérite pas d'être vécue⁴ », et pourquoi également la fameuse question du *critère (kritêrion) du vrai* devait naître et enflammer tous ceux qui, dans le sillage de Platon (*Théétète* 178 b) et d'Aristote (*Mét.* 1063 a 3), disputeront de la nature du savoir à l'époque hellénistique (épicuriens, stoïciens et sceptiques).

« L'essor de la philosophie et de la science en Grèce ancienne, notait G. E. R. Lloyd, constitue un tournant qui n'a pas d'équivalent dans l'histoire de la pensée [...]. Le matériel comparatif montre que ce qui est exceptionnel, c'est d'abord et avant tout le développement d'un *scepticisme généralisé, et d'une enquête critique* portant sur des problèmes fondamentaux⁵ ».

Le constat sur ce point de Lloyd rejoint d'ailleurs celui de maints autres penseurs, dont notamment K. Popper, selon qui aussi la tradition grecque serait « l'inspiratrice majeure de la culture occidentale qui est la nôtre aujourd'hui : je pense, précisait-il, à l'idée de liberté, à la découverte de la démocratie et au tour d'*esprit critique, rationnel* qui a fini par déboucher sur les sciences modernes de la nature⁶ ».

Le regard *critico-sceptique* sur les choses, ce que j'ai proposé d'appeler ailleurs l'*éthos-rationnaliste-critique* grec⁷, vaut évidemment tout autant dans les enquêtes menées sur le monde que dans celles qui relèvent des *affaires humaines*. Lloyd avait fait observer qu'en Grèce, « l'étendue des positions antithétiques qui se sont trouvées sérieusement défendues en physique, en cosmologie, en médecine et en épistémologie, est extraordinaire⁸ ». C'est vrai. Mais il faut

ajouter qu'en morale, en esthétique, en théologie et en politique, le même phénomène s'observe, la même variabilité règne et dans certains cas, a prévalu jusqu'à la fin de l'Antiquité. L'ouverture aux autres cultures, la capacité à relativiser ses propres points de vue sur les choses, y compris eu égard aux croyances religieuses, y étaient absolument remarquables.

S'agissant notamment des dieux, Hérodote énoncera tout bonnement : « sur ce sujet, à mon avis, les hommes n'en savent pas plus les uns que les autres⁹ », et, eu égard aux coutumes, le même Hérodote observera encore : « si l'on propose à tous les hommes de choisir, entre les coutumes qui existent, celles qui sont les plus belles, chacun désignera celles de son pays – tant chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres [...]. Voilà bien la force de la coutume, et Pindare a raison, à mon avis, de la nommer dans ses vers “la reine du monde” [fr. 49]¹⁰ ». Le lien paraît évident ici avec le point de vue relativiste de Xénophane entrevu plus haut sur les dieux, estimés noirs ou blonds, selon les peuples noirs ou blonds qui leur vouent un culte. On trouve déjà quelque chose de l'œil neutre de l'ethnologue chez Hérodote, et le polythéisme antique lui-même, comme c'est connu depuis longtemps¹¹, favorisait d'emblée ce rapport pluriel et flexible aux diverses formes de cultes et aux différentes divinités. Comme le soulignait récemment encore un historien de la religion grecque, « le fait est que, dans les cultures polythéistes, les dieux d'autrui ont été perçus, non comme une menace à l'encontre de la vérité unique de son dieu spécifique, mais comme une possibilité, ou même comme une ressource¹² ». Même type d'analyses, tout récemment encore, chez T. Withmarsh, qui remarquait : « Ancient polytheism – the worship of many gods – was fundamentally different in kind from the modern monotheisms (Islam, Judaism, Christianity). There were no desire or attempt to impose theological orthodoxy¹³ ».

Cette ouverture aux spéculations libres est d'ailleurs amplement confirmée par l'histoire de la philosophie elle-même. Songeons-y un instant : de Xénophane à Héraclite, de Protagoras à Platon, à Aristote et à Zénon, d'Épicure à Plotin, *pas un seul penseur qui ait entretenu la même conception du divin*. Le dieu d'Aristote, conçu comme un Premier moteur dans sa *Métaphysique*, est une figure de la divinité

telle qu'Homère, Hésiode et Platon eux-mêmes n'en avaient même jamais eu l'idée ! On peut dire la même chose des dieux intercosmiques d'Épicure ou de l'Âme automotrice platonicienne !

On remarquera aussi, au passage, que ces spéculations purent être menées – pour l'essentiel d'entre-elles dans l'Athènes démocratique – sans que leurs auteurs en fussent aucunement inquiétés. Certes, Athènes ne fut pas parfaite et il y eut dans son histoire des cas parfois d'abus¹⁴, mais toutes nos sources confirment qu'elle fut incomparablement plus libérale que toutes les autres cités-états connues. Il conviendrait alors, me semble-t-il, d'affirmer d'Athènes ce que Churchill – dans cette phrase restée célèbre –, avait énoncé de la démocratie : « le pire des régimes politiques, sauf tous les autres ». On pourrait avancer de même : « Athènes, la plus intolérante des cités, sauf toutes les autres »¹⁵.

Le lien intime prévalant entre *attitude critique* et *régime démocratique*, la parenté intellectuelle, en d'autres termes, existant entre Thalès le philosophe et Solon le réformateur politique et instigateur de la démocratie, ont du reste été remarqués depuis longtemps. Pour résumer la chose, disons que rien ne vaut une assemblée délibérative véritable (ce que ne fut jamais l'assemblée lacédémonienne, où le droit de proposition n'existait point), où les idées se trouvent *avancées, examinées, débattues, voire rejetées et remplacées* par d'autres, pour exercer et développer cette attention critique à la teneur elle-même des arguments, à savoir cette attitude bien particulière qu'il s'agit également d'adopter dans les enquêtes de type philosophique ou scientifique. C'est en effet le même esprit, pour ainsi dire *aux aguets*, qui se trouve sollicité de part et d'autre, dans ce qu'il est convenu d'appeler une *culture de l'âgon*, c'est-à-dire une culture de la concurrence et de la rivalité des idées. Comme le fait à nouveau observer Lloyd, que je citais plus haut dans une autre étude, « ce qui caractérise la Grèce ancienne, ce ne sont pas seulement des changements intellectuels très exceptionnels : c'est aussi, à certains égards, *une situation politique exceptionnelle* ; et il semble qu'entre les deux phénomènes, il y ait une corrélation ». En effet, de cette situation politique découle, toujours selon lui, quatre éléments fondamentaux : « la possibilité d'innovations radicales ; l'accès largement ouvert au

forum du débat ; l'habitude de soumettre les choses à l'examen ; enfin le sentiment qu'il faut justifier – ou rendre compte – et la préférence donnée, ce faisant, aux méthodes rationnelles¹⁶ ».

* * *

Bon, c'est entendu dira-t-on, en Grèce antique et notamment en régime démocratique athénien, une véritable culture critique prit incontestablement naissance et même régna pendant plusieurs siècles, ce qu'on pourrait appeler un *ethos-critique*, dont les manifestations furent nombreuses et variées et dont le langage lui-même, à travers les notions d'*examen*, d'*enquête*, de *réfutation*, de *suspension* du jugement (la fameuse *epoché*), de *kriterion*, etc., nous manifeste l'ampleur incomparable. Aucune culture passée ne nous offre une telle gamme de points de vue argumentés et divergents sur les choses, ce dont nous avons tiré une bonne part de nos lumières, comme l'écrivait par exemple Cornelius De Pauw en 1788, dans ses *Recherches philosophiques sur les Grecs* : « les Grecs portèrent à un tel degré la culture des arts & des sciences, que nos regards aiment toujours à se diriger vers ce point du globe, qui fut pour nous la source de la lumière » (p. IV).

Mais s'agit-il là de l'« esprit critique », au sens où nous l'entendons depuis l'époque moderne, au sens d'un Kant proclamant : « la liberté de penser signifie aussi que la raison ne se soumette à aucune autre loi qu'à celle qu'elle se donne à elle-même ?¹⁷ ».

Premier élément de réponse : on peut évidemment faire de la prose sans s'en apercevoir, comme Molière nous l'a appris depuis longtemps, et donc adopter toutes sortes de positionnements critiques sans parler comme tel d'*esprit critique*, à la manière d'un J. G. Buhle, au XVIII^e siècle, qui dira : « Notre siècle, plus que les précédents, mérite l'éloge d'avoir étudié, élucidé et éclairé avec esprit critique ; c'est pourquoi quelques-uns l'ont à juste titre surnommé le siècle critique¹⁸ ». La *facture critique*, ou le *pli critique* de la culture grecque dans son ensemble est un phénomène civilisationnel général dont la singularité a été relevée par de nombreux historiens, philosophes et littéraires : l'existence du phénomène en tant que telle n'apparaît guère niable.

Or il semble, par surcroît, qu'on puisse retrouver dans la culture antique grecque non seulement quelque chose de la posture critique moderne, mais de manière anticipée, quelque chose de sa formulation même, l'emploi du mot « critique » pour signifier non pas simplement une pratique littéraire ou philologique de type critique, *mais une attitude fondamentale de l'esprit*, telle qu'on la trouve décrite par exemple dans l'*Encyclopédie* par de Marmontel :

Le second point de vûe de la critique [après celui touchant la critique littéraire], est de la considérer comme un examen éclairé & un jugement équitable des productions humaines. Comme l'histoire sainte est révélée, il seroit impie de la soumettre à l'examen de la raison [...]. Dans l'histoire profane, donner plus ou moins d'autorité aux faits, suivant leur degré de possibilité, de vraisemblance, de célébrité, & suivant le poids des témoignages qui les confirment : examiner le caractere & la situation des historiens ; s'ils ont été libres de dire la vérité, à portée de la connoître, en état de l'approfondir, sans intérêt de la déguiser [...]. Les mœurs, le naturel des peuples, leurs intérêts respectifs, leurs richesses & leurs forces domestiques, leurs ressources étrangères, leur éducation, leurs lois, leurs préjugés & leurs principes ; leur politique au-dedans, leur discipline au-dehors [...]¹⁹.

On le sait, les états psychologiques et les démarches intellectuelles caractérisant l'esprit critique sont l'analyse, le doute, l'appréciation, le discernement, l'évaluation, le jugement et la réflexion. Or ce sont précisément ces caractères assortis à l'usage critique de la raison que revendique Lucien de Samosate, au II^e siècle de notre ère, dans un texte percutant et malheureusement trop peu connu aujourd'hui : *Hermotimos et les sectes*.

Rappelons en quelques mots le contexte de l'essai. Un personnage, Hermotimos, s'astreint à une discipline de fer afin de maîtriser la philosophie et de parvenir enfin au bonheur escompté. Il se trouve que son choix s'est porté sur le stoïcisme. Lykinos (prête-nom de Lucien dans l'essai), lui fait voir qu'on ne peut choisir une philosophie avant de les maîtriser toutes, et qu'une vie humaine ne suffirait

justement pas à cette tâche. Par ailleurs, la multiplicité divergente des doctrines philosophiques empêche tout choix légitime en faveur de l'une ou de l'autre. Alors quoi, la situation se trouverait-elle sans issue ? Aucunement, et c'est à partir de là que Lucien prêtera la voix à la Raison personnifiée elle-même, qui désormais prend la parole et explique à Hermotimos ce qu'il convient de faire. Plutôt que de parcourir sans fin toutes les doctrines, argue-t-elle, la seule voie envisageable est de développer une véritable méthode de critique et d'examen des données :

LYKINOS : [La Raison] te dit qu'il ne suffit pas de tout voir et de passer par toutes les sectes pour être à même de choisir la meilleure, mais qu'il te manque encore la chose la plus importante. HERMOTIMOS : Laquelle ? LYKINOS : Une *préparation à la critique et à l'examen* (κριτικῆς τινός... καὶ ἐξεταστικῆς παρασκευῆς), mon étonnant ami, un *esprit pénétrant* (νοῦ ὀξέος), un *jugement juste et impartial* (δianoίας ἀκριβοῦς καὶ ἀδεκάστου), tel qu'il le faut pour se prononcer en des matières si importantes, autrement on aurait tout vu inutilement. Il faut donc, ajoute la Raison, consacrer aussi à l'acquisition de ces qualités un temps considérable, se mettre tout devant les yeux et ne faire son choix qu'après des délais, des lenteurs, des examens répétés (πολλάκις ἐπισκοποῦντα), sans considérer chez celui qui parle ni l'âge, ni l'extérieur, ni la renommée de sagesse, mais imiter les Aréopagites qui jugent dans la nuit et les ténèbres, afin de ne pas faire attention aux personnes qui parlent, mais à ce qu'elles disent²⁰.

La seule solution aux déboires d'Hermotimos consiste donc, non pas à acquérir *davantage de savoir*, mais à entretenir et à cultiver *un autre rapport au savoir*, fondé cette fois sur un certain usage critique de la raison. Lucien revient d'ailleurs un peu plus loin sur cette fonction centrale du *discernement*, pour éviter d'être ce « sot savant²¹ » que raillera Molière en son temps :

LYKINOS : Or *discerner* (διακρίναι) ceux qui savent et les distinguer de ceux qui ne savent pas, mais prétendent savoir, ne te semble-t-il pas une tâche très difficile ? HERMOTIMOS :

Si fait. LYKINOS : Tu devras donc, si tu veux connaître le meilleur des stoïciens, aller les trouver, sinon tous, du moins la plupart d'entre eux, les *sonder* (πειραθῆναι), prendre pour maître le meilleur, après t'être exercé au préalable à bien choisir et avoir acquis la *puissance critique de juger* (κριτικὴν τῶν τοιοῦτων δύναμιν) de telles matières, de peur de choisir par mégarde le pire. Vois aussi combien il te faut de temps pour cela. Je ne t'en ai pas parlé à dessein, craignant que tu te fâches. Cependant c'est la chose la plus importante et la plus indispensable en ces matières, qui sont obscures et sujettes au doute ; *c'est pour toi le seul espoir crédible et solide d'aller à la vérité et de la découvrir* (καὶ μόνη σοι αὕτη πιστὴ καὶ βέβαιος ἐλπὶς ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν τε καὶ εὖρεσιν αὐτῆς). Tu n'en as aucun autre que d'être à même de *juger critiqueusement et de séparer* (τὸ κρίνειν δύνασθαι καὶ χωρίζειν) la vérité du mensonge, et de distinguer, comme les essayeurs d'argent, ce qui est pur et de bon aloi de ce qui est falsifié²².

Le passage a ceci de remarquable qu'il place *un certain usage de la raison* au sommet absolu de toutes choses. Rien ne peut nous conduire à la vérité, rien ne peut nous donner confiance et espoir d'arriver à un résultat quelconque, que cette *faculté critique de jugement* : « ni l'âge, ni l'extérieur, ni la renommée de sagesse », avons-nous lu au paragraphe § 64, ne peuvent nous guider dans cette entreprise. On se trouve ici, semble-t-il, tout proche de l'esprit de Kant lui-même lorsqu'il prévenait de ne pas dénier « à la raison ce qui en fait le souverain bien sur la terre, à savoir le privilège d'être l'ultime pierre de touche de la vérité²³ ».

La *préparation critique* préconisée par Lucien recèle ceci de singulier qu'elle se dispense de tout point d'appui *extérieur à elle-même*. Aucune doctrine particulière ne trouve grâce à ses yeux, et Lucien prend le soin de préciser plus loin que l'exemple du stoïcisme est ici parfaitement contingent, que le résultat n'eût aucunement varié s'il se fut arrêté à une autre secte, celle par exemple de Platon ou d'Aristote. Aucune instance divine, il vaut la peine de le signaler, ne vient au surplus appuyer ou garantir les propos ici de la Raison, dont le schéma reste parfaitement anthropologique ou endogène. L'examen attentif auquel nous sommes conviés ne nous est pas non

plus relayé, comme cela se voyait chez Socrate, par une inspiration divine : c'est la Raison (ὁ λόγος) personnifiée seule, qui s'exprime et qui est à elle-même sa propre caution.

Bien sûr, l'espoir qu'elle suscite sera en bout de course déçu, puisque Lucien en reviendra, au terme de son essai, à sa posture sceptique maîtresse selon laquelle tous les savoirs ultimement font défaut, seul comptant la pratique concrète des vertus²⁴. Pour autant, dans l'ordre des connaissances, rien ne surpasse cette méthode critique d'examen dictée par la Raison, décidément souveraine.

Dans toute l'Antiquité, nul me semble-t-il, n'était allé aussi loin sur le chemin de ce qui deviendra l'*esprit critique moderne*.

-
1. Voir sur ces points les quelques indications données dans l'Introduction, p. 35.
 2. Aristote, *Politiques*, II, 1269 a 3-4.
 3. Cf. Anaximandre, A XI et XIV, d'après *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, 1988 [Pléiade], p. 29 et 30.
 4. *Apologie de Socrate*, 38 A
 5. G. E. R. Lloyd, *Magie, raison et expérience*, Paris, Flammarion, 1990, p. 272.
 6. K. Popper, *À la recherche d'un monde meilleur*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 [1984], p. 163.
 7. J.-M. Narbonne, *Antiquité critique et modernité. Essai sur la pensée critique en occident*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
 8. G. E. R. Lloyd, « Democracy, Philosophy, and Science in Ancient Greece » dans *Democracy. The Unfinished Journey. 508 BC to AD 1993*, éd. J. Dunn, Oxford, 1992, p. 46 (je traduis).
 9. Hérodote, *L'enquête*, II, 3 (trad. A. Barguet).
 10. *Ibid.*, III, 38.
 11. Ainsi par exemple Montesquieu, *Le temple de Gnide, Grandeur et décadence des Romains*, t. II, 1876, p. 369 : « Voilà d'où était né cet esprit de tolérance et de douceur qui régnait dans le monde païen : on n'avait garde de se persécuter et de se déchirer les uns les autres ; toutes les religions, toutes les théologies, y étaient également bonnes : les hérésies, les guerres et les disputes de religion y étaient inconnues ; pourvu qu'on allât adorer au temple, chaque citoyen était grand pontife dans sa famille ».

12. Cf. M. Bettini, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 100.
13. T. Withmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, Knopf, 2015, p. 20.
14. Je ne puis m'étendre ici sur l'histoire très particulière – en vérité unique – du procès de Socrate dont on s'est si souvent servi pour accabler la démocratie athénienne, oubliant le fait que l'exception n'est pas la règle et que c'est bien d'Athènes et d'aucune autre cité antique – surtout pas de Sparte que Platon prisait tant et où Socrate n'aurait sans doute pas survécu une semaine – que jaillirent les plus grandes œuvres artistiques, scientifiques, philosophiques et poétiques. Sur le cas Socrate, voir la salutaire réévaluation proposée il y a peu par Paulin Isnard, *L'Événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013.
15. Cette formulation, pour ainsi dire « churchillienne », de la situation athénienne me vient de George Grote qui, dans son incomparable *Plato and the Other Companions of Sokrates* [1865 ; 2nd éd. par Murray, 1888], vol. III, écrivait : « That the Athenians were intolerant, is not to be denied : but they were less intolerant than any of their contemporaries. Nowhere else except in Athens could Sokrates have gone on until seventy years of age talking freely in the market-place against the received political and religious orthodoxy. There were more free speech (*parrhèsia*) at Athens than in any part of the contemporary world » (p. 277).
16. G. E. R Lloyd, *Magie, raison et expérience. Origines et développement de la science grecque*, op. cit., p. 265.
17. *Que signifie s'orienter dans la pensée*, VIII, 145.
18. *Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften*, Lengo, 1790, cité d'après R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, 1979, p. 164.
19. *L'Encyclopédie*, art. critique, vol. IV, p. 490-491.
20. *Hermotimos ou les sectes*, § 64, dans *Lucien de Samosate, Œuvres complètes*, traduction É. Chambry, révisée et annotée par A. Billault et É. Marquis, Paris, Robert Laffont, 2015 (traduction légèrement modifiée).
21. « Un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant. » *Les Femmes savantes*, IV, 2 (v. 1295).
22. *Hermotimos*, § 68.
23. *Que signifie s'orienter dans la pensée*, VIII, 146.
24. « la vertu consiste dans l'action, je veux dire dans la pratique de la justice, de la sagesse, du courage » (*Hermotimos*, § 79).

L'Antiquité et l'« athéisme » du mouvement sophistique

ADRIAN MIHAI, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Après une mise au point sur la question de l'athéisme dans une religion polythéiste telle que celle de la Grèce ancienne, et sur le rapport du mouvement sophistique à la religion, nous analyserons le fragment soi-disant « athée » du *Sisyphé*, pièce satyrique composée vraisemblablement par le sophiste et homme politique Critias. Ensuite, nous aborderons la réception et les implications non seulement philosophiques, mais surtout politiques, de ce fragment dans la pensée antique, de Platon à Sénèque.

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas, atque letus omnes et
inexorabile fatum subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.*

Virgile, *Géorgiques* II 490-493

Le V^e siècle marque une étape nouvelle dans la méditation pour une définition de la divinité (θεῖος – *theiôs*) et de dieu (θεός – *thêôs*), et il ne faudra ni surestimer ni sous-estimer l'apport des sophistes dans cette réflexion. Ne pas le surestimer, car les sophistes reprennent pour l'essentiel des positions issues des penseurs présocratiques, tels Héraclite, Parménide et Anaxagore. Mais cette appropriation est assez polyvalente et hétérogène, et pour cette raison on ne peut pas sous-estimer leur apport. À partir d'un relativisme culturel et, principalement, d'une philosophie du langage, les sophistes proposent une critique logico-linguistique des énoncés philosophiques et religieux. Sans entrer dans les menus détails, on pourrait même dire que, pour les sophistes comme pour les néopositivistes modernes, la philosophie est une « critique du langage », c'est-à-dire que le discours métaphysique est constitué de mots qui ne sont que des

analogies linguistiques ; des fictions qui devront pour cette raison-là être démasquées.

Cette innovation sophistique ne prend tout son relief et sa signification qu'après avoir étudié le fragment « athée » du *Sisyphé*. Peu nombreuses sont les études qui lui sont consacrées, et peu de spécialistes soupçonnent le rôle de notre fragment dans la constitution de la modernité en général, et des Lumières tout particulièrement¹.

Comme on le verra tout au long de cette étude, les penseurs antiques, avec au premier chef Polybe et le consul Scaevola, loin de fuir le concret, ont utilisé la théorie exprimée dans le fragment du *Sisyphé* pour proposer des réformes et des changements socio-politiques. Et ceci, en accord avec les intentions mêmes de Critias, qui présente plutôt une genèse de la croyance en Dieu (surtout les causes psychologiques et politiques), qu'une théorie sur l'existence de Dieu.

Il est bien évidemment difficile de cerner avec précision la signification du concept d'« athéisme ». En effet, la notion change en fonction de l'époque historique qui l'applique et l'utilise, et elle doit être située dans le contexte économique, social, politique, psychologique et religieux de l'époque en question. En outre, le mot connaît une telle popularité que le concept a perdu beaucoup de sa rigueur. Ces remarques ont pour nous leur intérêt particulier en ceci qu'en distinguant entre irréligion, incroyance et athéisme, on se met à l'abri d'une généralisation trop hâtive en ce qui concerne le polythéisme antique et ses divers discours sur les dieux. Dire, comme on le fait si souvent, que l'« athéisme » a la même signification dans un cadre polythéiste que monothéiste, fait déjà sentir que le problème est mal posé.

Et pour cause : comme l'a si bien remarqué William K. C. Guthrie dans l'un de ses ouvrages sur les philosophes Grecs, « là où le Chrétien dit "Dieu est amour", le Grec dit "l'Amour est *theos*", ou "un dieu"² ». Tout ceci pour dire que, pour un Grec de la période classique, et même pour Platon et Aristote, les mots employés pour dire *dieu* ou le *divin*, ὁ θεός (*ho theos*) et τὸ θεῖον (*to theion*), ont une valeur prédicative³. Qui plus est, ces mots sont voisins d'autres mots de la même classe, comme θεοί (*theoi*), ἀθάνατοι (*athanatoi*)

et δαίμων (*daimon*). Il n'est peut-être pas superflu de rappeler ici l'explication de George M. A. Grube⁴ :

Where the Christian says that God is love or that God is good he is first asserting, or taking for granted, the existence of a mysterious being, God, and making a qualitative judgment about him. He is telling us something about God. With the Greek the order was frequently reversed. He would say Love is god or Beauty is god; he is not assuming the existence of any mysterious divinity but telling us something about love and beauty, the reality of which no one could deny. The subject of his judgment, the thing of which he speaks, is in the world we know, and in that world pagan thought was focused in classical times. By saying the love, or victory, is god, or, to be more accurate, a god, was meant first and foremost that it is more than human, not subject to death, everlasting. It is not for nothing that the Greeks ordinarily referred to their gods as οἱ ἄθᾶντοι, the deathless ones. Any power, any force we see at work in the world, which is not born with us and will continue after we are gone could thus be called a god, and most of them were.

Le mot français (ou anglais) Dieu (ou God) et le mot grec θεός (*theos*) ne sont pas équivalents, leurs associations étant très différentes. Ainsi, les mots *theos* et *theion* ont un sens plus large dans la pensée païenne que dans celle monothéiste. En outre, les êtres divins sont en nombre illimité : des fantômes, qui sont identifiés aux âmes des morts ; des génies ayant une fonction momentanée, tel le génie *Chasse-mouches* (*Apomuios*), qui, comme son nom l'indique, chassait les mouches durant les sacrifices offerts à Athéna dans la ville d'Alifeira en Arcadie ; des génies avec une désignation adjectivale, tels la *Victoire* (*Nike*), la *Colère* (*Nemesis*) ou la *Renommée* (*Feme*) ; un nombre de génies, bons ou mauvais, comme les divinités de la végétation et de la fécondité (tel *Hyacinthe*), les « esprits » de vengeance (les *Erinyes*) ou les démons protecteurs ; enfin, on rencontre les héros, les demi-dieux et les Olympiens⁵. Tous ces êtres sont désignés par le même mot,

theos, sans distinction aucune, au moins jusqu'à l'époque de Platon et de ses disciples (surtout Xénocrate et Héraclide du Pont).

Le problème du polythéisme se pose d'emblée. N'en retenons pour le moment que quelques aspects. D'un côté, celui-ci peut se diviser en trois types⁶ : (i) un *polythéisme absolu*, qui pose l'existence de plusieurs dieux immortels, égaux, et indépendants l'un de l'autre ; (ii) un *polythéisme relatif*, qui pose l'existence d'un dieu qui domine sur tous les autres dieux ; et, enfin, (iii) un *polythéisme immanent*, qui pose l'existence de plusieurs dieux mortels et immanents au monde⁷.

Mentionnons en outre les deux caractéristiques fondamentales de la religion antique : (i) un *polythéisme ritualiste* (le seul « article de foi » de l'homme antique étant l'obligation rituelle, intrinsèquement civique, car elle assure la prospérité de la cité)⁸ ; et (ii) l'*inexistence de dogmes religieux*. Le monde antique d'avant le christianisme ne connaît pas d'Église en tant qu'institution : de là la liberté de pensée des philosophes.

1. Le fragment du Sisyphé

Je commencerai par l'analyse d'un texte fondamental et assez singulier dans la pensée occidentale. Dans un fragment du *Sisyphé*, attribué tantôt à Euripide⁹, tantôt au sophiste et poète Critias (c. 460-403)¹⁰, on trouve des idées « athées » exprimées ouvertement. En se basant sur les citations transmises par pseudo-Plutarque et Sextus Empiricus, les philologues se sont trouvés dans l'embarras pour identifier l'auteur de ces opinions, car et Euripide et Critias ont composé un drame du même titre. Le *Sisyphé* de Critias semble être le quatrième drame satyrique d'une tétralogie : *Tannés*, *Rhadamanthe*, *Pirithoüs*, *Sisyphé*. Le *Sisyphé* d'Euripide fut composé en 415 en même temps qu'une trilogie dans laquelle on trouvait *Alexandre*, *Palamède* et *Les femmes troyennes*. Sextus Empiricus, qui en cite 42 vers, attribue le passage à Critias, tandis que pseudo-Plutarque, qui n'en cite que quatre vers, soutient qu'il appartient à Euripide. Malheureusement, on ne peut rien dire de plus précis¹¹.

Pseudo-Plutarque¹², dans ses *Opinions des philosophes* (*De placitis philosophorum*), recueil doxographique comprenant 133

questions de physique et de médecine, nous transmet le passage suivant concernant le *Sisyphé*¹³ :

De même le poète tragique Euripide, bien qu'il ne voulût pas se déclarer ouvertement [*scil.* sur l'inexistence des dieux] par crainte de l'Aréopage, laissa ainsi entrevoir son opinion. Sisyphé qu'il met en scène se fait l'avocat de cette opinion en exprimant cette pensée que le poète approuvait :

« Il y eut un temps », dit-il en effet, « où la vie des hommes était déréglée, bestiale et soumise à la force ».

Ensuite, dit-il, l'introduction des lois fit disparaître l'illégalité ; mais, comme la loi ne pouvait empêcher les crimes commis au grand jour et que beaucoup commettaient des crimes en secret, un homme plein de sagesse établit qu'il fallait occulter la vérité par un discours et persuader les hommes

« qu'il existe une divinité dont la vie florissante ne connaît pas la mort, capable de voir, d'entendre tout cela et douée d'une grande intelligence ».

Bien sûr, il conviendrait de contextualiser ce passage en tenant compte autant de sa place dans la totalité du recueil dans lequel il se trouve, soit dans la rubrique concernant la nature de dieu (« Τίς ὁ θεός » – *Tis ho theos*), que dans celle de la tradition doxographique considérée en elle-même. Mais ce n'est pas ici le lieu d'aborder ces questions, d'autant qu'existe une abondante littérature sur le sujet. L'important, du point de vue de notre enquête, est moins la transmission des *Placita* du pseudo-Plutarque (laquelle ne peut dépasser le seuil des conjectures), que le fait que notre fragment ait été considéré comme un manifeste athée.

Comme on peut le constater, pseudo-Plutarque accuse Euripide non seulement d'en être l'auteur, mais d'y avoir masqué ses propres sentiments en les mettant dans la bouche de Sisyphé. Le personnage mis en scène par le dramaturge, quel qu'il soit, soutient que la religion aurait été inventée par les antiques législateurs afin d'instaurer dans la cité, par la crainte des dieux, un système juste de récompenses et de châtiments.

Pour prouver l'origine euripidienne du fragment du *Sisyphé*, et s'accorder ainsi au témoignage du pseudo-Plutarque, certains historiens comparent ce texte surtout au plus fameux et plus discuté passage allégué pour prouver le soi-disant « athéisme » d'Euripide, provenant d'un discours tenu par Bellérophon, dans la tragédie homonyme, maintenant perdue, et jouée vraisemblablement vers 430-425¹⁴ :

Dit-on qu'il y a des dieux au ciel? Non, non, il n'y en a pas, pour peu qu'on ne consente pas sottement à prendre en compte les antiques racontars humains. Examinez cela par vous-mêmes, sans fonder votre avis sur mes paroles. J'affirme pour ma part que la tyrannie tue des masses de gens et confisque leurs biens, qu'en trahissant leurs serments les tyrans saccagent les cités. Puis, avec une telle conduite, ils sont plus heureux que ceux qui, jour après jour, cultivent en paix la piété. Je connais de petites cités honorant les dieux, qui sont sujettes à d'autres, plus puissantes et dépourvues, elles, de piété, car elles sont subjuguées par le nombre des lances¹⁵. Je pense que vous-mêmes¹⁶, si un oisif priaît les dieux sans gagner sa vie par le travail de ses mains †...†¹⁷ fortifient la cause des dieux, de même que les malheurs.

Sans nous attarder sur une analyse exhaustive de ce passage, nous ferons remarquer que pour montrer qu'il n'y a pas de dieux dans le ciel, Bellérophon utilise une argumentation assez connue et qui va comme suit : si les dieux sont justes, alors il est raisonnable de penser que les bons et les sages méritent une vie bonne et prospère, et que les méchants et les impies méritent d'être punis pour leurs crimes. Mais, dans la vie réelle, c'est le contraire qui arrive : les bons souffrent et les méchants prospèrent. Il s'ensuit donc que les dieux ne sont pas justes. Nous rencontrons ici le dilemme du juste malheureux et du méchant prospère. En outre, ceux qui concluent qu'Euripide, par l'entremise de Bellérophon, fait part de son athéisme, oublient aussi que dans sa jeunesse, Bellérophon « étai[t] plein de ferveur envers les dieux¹⁸ », car il voulait pénétrer tous les mystères du ciel. À travers cet acte d'ὕβρις (*hubris*) – orgueil, insolence, démesure –

Bellérophon a oublié les limites de sa mortalité en cherchant à acquérir les attributs de la divinité¹⁹, Zeus le punit à errer sur la terre, meurtri et boiteux. Même si on prend au sérieux les mots de Bellérophon (qui, ne l'oublions pas, selon la fable était un impie), ce contre quoi Euripide s'insurge ce n'est pas la religion, mais une certaine représentation anthropomorphique des dieux.

Venons-en maintenant au passage du *Sisyphé* conservé cette fois par Sextus Empiricus :

ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρετής,
ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
κάπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦι
<ὁμῶς ἀπάντων> τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχη
ἐζημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι.
ἔπειτ' ἐπειδὴ τάμφανῇ μὲν οἱ νόμοι
ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίαι,
λάθραι δ' ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ
<πρώτον> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ [γινῶναι]
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθραι
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>.
ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
ὥς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ,
νόμῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τ' ἄγαν
προσέχων τε ταῦτα, καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν,
ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,
<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.
ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆις κακόν>,
τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ φρονοῦ
<ἄγαν> ἔνεστι. τοῦσδε τοὺς λόγους λέγων
διδασκάλων ἡδιστον εἰσηγήσατο
ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ
ναίειν δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ', ἵνα
μάλιστ' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους λέγων,
ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς.
καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ,

ἐκ τῆς ὑπερθε περιφορᾶς, ἴν' ἀστραπάς
κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα
βροντῆς, τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας,
Χρόνου καλὸν ποικίλμα τέκτονος σοφοῦ,
ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος
ὃ θ' ὕγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται.
τοίους δὲ περιέστησεν ἀνθρώποις φόβους,
δι' οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ κατώικισεν
τὸν δαίμον(α) οὗ<τος> κὰν πρέποντι χωρίῳ,
τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν.>
[...]

<οὕτω δὲ πρῶτον οἶμαι πεῖσαι τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος>.

Il fut un temps où la vie humaine était sans ordre,
à la façon des bêtes et soumise à la force brute, quand il n'y avait
point de récompense pour les vertueux,
point de punition pour les méchants.
C'est ensuite, me semble-t-il, que les hommes ont institué des lois
pour punir <les méchants>, afin que règne la justice
<pareillement pour tous> et que la démesure [ὑβρις] soit tenue
en esclavage,
et que soit châtié celui qui commet une faute.
Puisque les lois empêchaient les hommes
de commettre au grand jour leurs forfaits,
mais qu'ils les commettaient en secrets, alors, me semble-t-il,
<pour la première fois>, un homme à la pensée avisée et habile
inventa [ἐξευρεῖν – *exeurein*] pour les mortels la crainte
<des dieux>, pour que
la peur s'emparât des méchants, même si
ils font, parlent ou pensent en secret <quelque chose de mal>.
C'est donc ainsi que la divinité fut introduite,
comme dieu [δαίμων – *daimôn*] qui jouit d'une vie impérissable,
qui entend et qui voit par l'esprit,
qui est attentif à tout, qui a une nature divine ;
à qui rien n'échappe de ce que disent les mortels,
et a le pouvoir de voir tout ce qu'ils font.
Quand bien même tu méditerais en silence quelque forfait,
cela n'échappera pas aux dieux ; car ils sont
<très> perspicaces. C'est en tenant de tels propos

que cet homme proposa l'un des enseignements les plus agréables,
en dissimulant la vérité sous un faux langage.

Il dit que les dieux habitent là où

ils auront effrayé le plus les humains,

parce qu'il savait que c'est de là que proviennent aux mortels

les craintes,

et aussi les soulagements pour leur misérable existence,

de la voûte d'en haut, d'où ils voyaient des éclairs

se former et les fracas terribles des tonnerres

et le brillant ciel remplis d'étoiles,

– belle œuvre du Temps, sage architecte [τέκτονος σοφοῦ –

téktonos sophou] –,

d'où tombe la masse incandescente des étoiles filantes,

et d'où descend sur la terre l'abondance des pluies.

Telles étaient les terreurs qu'il dressa autour des humains

et à travers lesquelles il établit grâce à un beau récit

la divinité [τὸν δαίμονα – *ton daimona*], et la situa dans son

lieu propre,

et avec les lois il mit fin à l'injustice.

[...]

C'est ainsi, il me semble, qu'un homme a le premier

persuadé les mortels à croire qu'il y avait une race des dieux

[δαίμόνων – *daimonôn*]²⁰.

Nous nous attacherons plus particulièrement ici à fournir une description succincte de ces vers et, afin de faciliter la lecture, nous suivrons la *communis opinio* pour attribuer ce fragment à Critias²¹. N'oublions pas non plus que de toute la pièce, il ne nous reste que les témoignages transmis par pseudo-Plutarque et Sextus Empiricus, ce qui rend l'interprétation malaisée. Il serait donc injuste et vain de vouloir rétablir une sorte de logique rigoureuse entre les idées exprimées dans ces vers. Néanmoins, tentons autant que cela nous est possible une interprétation d'ensemble du fragment.

Puisque ces quarante-deux vers en trimètre iambique constituent un « plaidoyer » en faveur de l'athéisme, les historiens se sont demandé d'abord si ces idées représentent bien les opinions personnelles de Critias. Pour éviter l'accusation d'impiété, Critias aurait choisi de les exprimer par le drame satyrique.

Nous supposons donc que l'essentiel de la réflexion de Critias porte sur l'origine de la religion et de la civilisation, dans la tradition de la *Kulturentstehungslehre* (théorie sur l'origine de la culture). Dès lors, ce fragment est fondamental pour l'histoire des idées. La thèse du *Sisyphé* n'est pas plus irrecevable qu'une autre, au contraire : en décrivant l'évolution de la civilisation, Critias pense que dans une première phase primitive, les humains vécurent comme des bêtes, sans faire de distinction entre le bien et le mal, et que dans une deuxième phase de leur évolution, des lois furent promulguées pour « faire que règne la justice pareillement pour tous et que la démesure soit tenue en esclavage » (l. 7). Mais puisque ces lois étaient des productions humaines et n'avaient pas d'autorité éternelle, beaucoup commettaient des crimes en secret. Alors, un homme ayant le don de la *gnomê*, c'est-à-dire de l'intellect-volonté ou de la pensée avisée²², inventa les dieux.

C'est donc ainsi que la divinité fut introduite,
comme dieu [δαίμων – *daimôn*] qui jouit d'une vie impérissable,
qui entend et qui voit par l'esprit,
qui est attentif à tout, qui a une nature divine ;
à qui rien n'échappe de ce que disent les mortels,
et a le pouvoir de voir tout ce qu'ils font.

En bref, on peut discerner deux traits principaux au sein de la pensée critienne qui vont faire carrière à travers l'histoire de la philosophie matérialiste. Premièrement, Critias ne fait qu'appliquer l'antithèse sophiste *nomoi-phusei* à l'origine de la civilisation²³. De la sorte, on trouve posée une dichotomie chronologique entre la *nature* (φύσις – *phusis*) et la *loi* (νόμος – *nomos*), la *nature* et la *culture*, la *force* et le *droit*, la *féroce* (la bestialité) et l'*humanité*. Dès lors, le *nomos* et les dieux existent par convention et non par nature. Ils sont donc des inventions humaines²⁴. Soit dit en passant, on retrouve aussi cette évolution historique dans les comédies les *Agrioi* (*Les Sauvages*) de Phérécrate (*floruit* 440) et les *Aiges* (*Les Chèvres*) d'Eupolis (c. 446-411).

Deuxièmement, cette mise en place de lois et d'institutions politiques par des sages avisés a lieu dans un passé immémorial,

presque anhistorique. De plus, même si Critias ne croit pas en Dieu comme être transcendant, il continue à utiliser les rituels et les pratiques religieuses déjà établis, sans lesquels la société plongerait dans la confusion et le chaos.

En effet, les conséquences doctrinales et politiques du déni des dieux sont lourdes. Selon Critias, le meilleur régime politique érigerait alors la terreur en méthode de gouvernement²⁵.

En ce qui concerne le développement ultérieur de cette théorie, une distinction doit être établie entre l'idée selon laquelle la religion provient de la peur des phénomènes naturels, l'idée selon laquelle la tromperie politique, via la fraude religieuse, est licite, et l'approche qui tient pour essentiel le rôle des législateurs et des magistrats politiques dans l'établissement de la religion civique. La première fut représentée surtout par des penseurs de tendance stoïcienne, la seconde et la troisième (qui vont ensemble) principalement par des penseurs qui avaient en vue des réformes sociales.

Pour éviter tout anachronisme, il convient de voir en Critias non pas un athéiste pur et dur, mais bien un athéiste « faible », la religion n'étant selon lui qu'une convention sociale. Ici, Critias serait d'accord avec Plutarque, qui disait qu'on bâtirait plutôt des villes dans les airs, plutôt que de constituer des États sans la croyance en l'existence des dieux (*Contre Colotes* 269). On doit aussi préciser que l'hypothèse de Critias, œuvre de pionnier à plusieurs égards, demeure minoritaire au V^e siècle avant notre ère. Autant le dire tout de suite, cette hypothèse sur l'origine de la religion, si on fait exception des déclarations des sophistes, par exemple d'un Protagoras ou d'un Prodicos, ne sera suivie massivement, mis à part l'historien Polybe, que par des auteurs modernes, tels Machiavel, Hobbes et Spinoza.

2. Platon et son traité contre l'athéisme (Lois X)

Dans le dixième livre des *Lois*, qui est l'un des premiers traités contre l'athéisme²⁶, Platon nous transmet une critique des théories matérialistes et mécanicistes :

Tout d'abord mon bienheureux ami, ils prétendent que les dieux n'existent point par nature, mais par art et en vertu de

certaines lois, et que ces dieux diffèrent suivant que chaque peuple s'est entendu avec lui-même pour les imposer dans sa législation ; que la morale aussi est autre suivant la nature, et autre suivant la loi ; que la justice non plus n'existe pas du tout par nature, mais que les hommes sont toujours en contestation à son sujet et y font des changements continuels, et que les dispositions nouvelles qu'il ont adoptées s'imposent aussitôt avec l'autorité qu'elles tiennent de l'art et des lois, et non de la nature²⁷.

Dans ces lignes, on peut reconnaître les théories exprimées dans notre fragment du *Sisyphé*. Qui plus est, dans ce dixième livre, Platon distingue trois formes d'athéisme (888c). (i) L'« athéisme » *per se* : ne pas croire en l'existence des dieux (ici, Platon s'insurge contre toute conception mécaniciste et irrationnelle du monde, qui soutient que tout est causé par la τύχη, le *hasard*) ; (ii) le « déisme »²⁸ : douter que les dieux s'occupent des affaires humaines ; enfin et surtout, (iii) le « théisme traditionnel »²⁹ : soutenir que les dieux peuvent être fléchis par des sacrifices et des prières

En analysant ce passage du livre X des *Lois* et d'autres passages connexes, David Sedley a émis l'hypothèse qu'un vrai mouvement athée avec une théorie particulière basée sur une physique et une anthropologie rationnelles n'apparut en Grèce, surtout à Athènes, qu'à la fin du V^e ou au début du IV^e siècle³⁰. Cette hypothèse aborde l'athéisme seulement d'un point de vue platonicien, c'est-à-dire, en suivant la critique de Platon dans ses *Lois*, qui, rappelons-nous, ne mentionne pas de nom. Aussi, on peut se poser la question de savoir si Platon décrit dans sa critique un état de fait, ou s'il synthétise, pour mieux les réfuter, des opinions éparses et sans aucun dénominateur commun.

Par ailleurs, Marek Winiarczyk, dans un article savant sur l'athéisme ancien, a constitué une liste des athées présumés empruntée aux sources anciennes, pour la plupart chrétiennes. Pour la période classique, on y trouve approximativement vingt-cinq noms de politiciens, de sophistes et de philosophes. Nous y renvoyons le lecteur³¹.

Est-ce que toutes ces personnes étaient vraiment athées ou impies ? Il est plus raisonnable de penser que ces hommes et femmes ne niaient pas absolument l'existence des dieux. Mais certains de leurs contemporains le crurent ou voulurent le croire.

Notons ainsi que jusqu'à la période platonicienne, au IV^e siècle, le mot *atheos* signifiait la plupart du temps « impie », à savoir une personne qui ne suit pas les cultes de la cité. Selon les conceptions traditionnelles, la piété (εὐσέβεια – *eusébeia*), comme l'explique Jean Rudhardt, concerne

les comportements des hommes à l'égard des ιερά [*hiera* – c'est-à-dire, les objets sacrés], à l'égard des dieux et des morts, à l'égard de la famille et de la cité, ou les comportements des hommes entre eux dans la mesure où ces comportements sont inspirés par le sentiment de respect, de soumission et de confiance³².

3. Polybe et la δεισιδαιμονία

La même opinion que dans le *Sisyphé* se retrouve chez l'historien romain Polybe (c. 208-126), qui explique la supériorité des Romains sur les autres nations par la peur des dieux et la croyance dans la vie d'outre-tombe :

Et je pense que Rome doit sa cohésion à cela même que l'on blâme chez les autres peuples, je veux dire la superstition [δεισιδαιμονίαν – *deisidaimonian*] ; cet ordre de questions est si dramatisé chez elle et y joue un tel rôle, dans la vie privée comme dans les affaires publiques, que rien ne saurait être plus fort. Beaucoup s'étonneront sans doute de cette constatation. Mais à mon avis, les Romains ont pensé à la masse du peuple en faisant cela. Il est vrai que, si l'on pouvait former une cité de sages, une telle solution ne s'imposerait sans doute en rien ; mais puisque la masse est toujours instable, pleine de désirs coupables, d'impulsions irrationnelles, de passions violentes, le seul moyen de contenir les masses réside dans la peur du mystère et dans cette sorte de recours au drame. Je crois donc qu'en introduisant dans le peuple les notions sur les dieux et les idées sur l'au-delà, les Anciens n'ont pas agi à la légère et

au hasard : la légèreté et l'absurdité sont bien plutôt le fait des Modernes qui rejettent tout cela³³.

Disons tout de suite que c'est surtout à travers la présentation polybienne que les idées de Critias furent transmises au monde romain et à l'humanisme de la première période. Ce n'est qu'à partir du milieu du XVI^e siècle qu'on reconnaîtra en Critias l'auteur de ces idées, grâce surtout à la traduction latine de l'*Adversus dogmaticos* de Sextus Empiricus.

4. Cicéron

Cicéron, dans son *De natura deorum*, paraphrase en quelques lignes l'essentiel de l'hypothèse de Critias³⁴ :

Les thèses soutenues par ces philosophes ne suppriment pas seulement la superstition dont l'élément essentiel est une vaine crainte des dieux, elles détruisent la religion et conséquemment le culte pieux qui leur est rendu. Voyons ! quand on dit que toutes les croyances relatives aux dieux immortels ont pour origine des fictions imaginées par d'habiles gens dans l'intérêt public, la crainte des dieux devant amener les hommes sur qui la raison n'a point d'empire à remplir leurs tâches convenablement, ne ruine-t-on pas la religion ? Je te le demande, qu'en subsiste-t-il pour Prodicos de Céos, qui a soutenu qu'il fallait mettre les dieux au nombre des objets utiles à la vie humaine ? Et les auteurs qui enseignent que l'on a divinisé après leur mort les hommes d'un grand courage, illustres ou puissants et que c'est là l'origine des êtres auxquels s'adresse notre culte, que nous invoquons et vénérons, ne sont-ils pas dépourvus de toute religion !

De cet extrait, où s'accumulent plusieurs hypothèses prises à diverses sources, ce qui nous intéresse surtout c'est le passage qui se rapproche le plus de celui du *Sisyphe*, et qu'on a souligné ci-dessus. En ce qui concerne la *Quellenforschung*, Cicéron utilise vraisemblablement un ou plusieurs exposés doxographiques ou polémiques sur les opinions de certains sophistes, et ne semble pas avoir eu sous les yeux le texte du *Sisyphe*.

5. Le consul Scaevola et le Sisyphe mis en pratique

Cicéron et saint Augustin nous ont laissé quelques témoignages, assez épars, sur la conception de la religion chez l'un des jurisconsultes romains les plus éloquents et les plus doctes, Quintus Mucius Scaevola, qui fut consul en 95 avant J.-C.³⁵. Selon les mots d'Augustin³⁶,

divers auteurs rapportent que le très savant pontife Scaevola soutenait qu'il fallait distinguer trois sortes de dieux [*tria genera tradita deorum*] : l'une introduite par les poètes ; la seconde, par les philosophes ; la troisième, par les hommes d'État. La première n'est que pur badinage et comporte quantité de fictions indignes des dieux. La seconde ne convient pas aux États, parce qu'elle renferme beaucoup de choses superflues, quelques-unes même dont la connaissance peut être nuisible aux peuples... Or quels sont ces secrets dont la connaissance répandue dans la multitude pourrait être funeste ? C'est, explique Scaevola, qu'*Hercule, Esculape, Castor, Pollux ne sont pas des dieux. Les savants nous apprennent qu'ils furent des hommes et que, selon la condition humaine, la mort les a atteints*. Et quoi d'autre encore [*Quid aliud*] ?³⁷ *Quant à ceux qui sont réellement des dieux, les cités n'en auraient aucune image véritable, car le vrai Dieu n'a ni sexe, ni âge, ni forme physique définie*. Voilà ce que le pontife ne veut pas que sache le peuple, car il tient cette conclusion pour exacte. Il estime donc qu'il est avantageux que les cités soient trompées en matière de religion.

Même si Scaevola n'insiste pas trop sur le troisième genre de théologie promulgué par les chefs d'État, il est évident que c'est à celle-ci qu'il adhère. Le grand pontife romain trouva que si la religion populaire n'était qu'un tissu de superstitions ignorantes dont la populace est si souvent victime, elle était toutefois utile dans un intérêt de gouvernement. Scaevola ne fait ici que suivre Varron, qui affirmait que l'État est plus ancien que les dieux de l'État, de même que le peintre précède son tableau et l'architecte son édifice³⁸.

6. Un témoignage de Stace

Dans sa *Thébaïde*, Stace affirme aussi que « les dieux sont à plaindre s'ils se soucient des pieuses formules et des prières des hommes ! C'est la peur qui, la première, a créé des dieux dans le monde »³⁹. Stace réaffirme un *topos* qu'on retrouve déjà chez Démocrite, selon lequel « lorsque les Anciens virent les événements dont le ciel est le théâtre, comme le tonnerre, les éclairs, la foudre, les conjonctions d'astres ou les éclipses de Soleil et de Lune, leur terreur leur fit penser que des dieux en étaient les auteurs⁴⁰ ». Toutefois, Stace ne parle pas du rôle politique et judiciaire de cette théorie.

Remarquons aussi que la *Thébaïde* fut l'une des lectures favorites des modernes, et surtout de Thomas Hobbes, qui fut, sur ce thème, la source des écrits libertins des XVII^e et XVIII^e siècles⁴¹.

7. Strabon

Dans son ouvrage sur la *Géographie*, publié en 7 avant J.-C., avec une édition finale qui vit le jour en 23 après J.-C., Strabon fournit une liste de législateurs fameux qui dirent à leurs concitoyens qu'ils reçurent leurs lois directement des dieux. Il finit cette liste par ces mots :

Quoi qu'on puisse penser de la réalité historique de ces faits, toujours est-il que les hommes anciennement les admettaient tous, qu'ils y croyaient, et que, par suite de cette croyance, ils honoraient les devins [μάντεις – *manteis*] d'une façon toute particulière, jusqu'à revêtir parfois de la dignité royale ces messagers inspirés qui nous apportent les avertissements et les ordres de la divinité, non seulement pendant leur vie, mais même après leur mort⁴².

8. Sur un passage de Sénèque

Nous trouvons la même pensée dans un passage des *Questions naturelles* de Sénèque le Jeune⁴³ :

Car quoi de plus absurde que de se figurer Jupiter, du sein des nuages, foudroyant des colonnes, des arbres, ses propres statues quelquefois ; laissant les sacrilèges impunis, pour

frapper des moutons, incendier des autels, tuer des troupeaux inoffensifs, et enfin consultant les autres dieux, comme incapable de prendre conseil de lui-même? [...] Hommes pleins de sagesse, ils ont jugé indispensable d'employer la crainte pour réprimer les emportements des ignorants. Ils ont voulu que nous eussions à redouter quelque chose au-dessus de nous. Comme le crime ne recule devant rien, il était utile d'affirmer l'existence d'un être auquel personne ne pouvait se croire capable de tenir tête. Pour épouvanter ceux qui ne consentent que par peur à être innocents, ils ont mis au-dessus de leur tête un vengeur, un vengeur armé.

Se faisant l'écho des passages de Critias et de Polybe, Sénèque pense que la crainte des dieux est utile contre le crime et au maintien d'une société basée sur la justice.

9. Conclusion

Pour prévenir toute équivoque, on doit d'abord situer la doctrine qui ressort du fragment du *Sisyphé* par rapport à la tradition sophistique des Lumières grecques. Protagoras, par exemple, dans son traité sur les dieux, avait affirmé qu'« au sujet des dieux, je ne puis savoir ni s'ils existent ni s'ils n'existent pas, ni quelle forme (ἰδέαν – *idéan*) ils ont. Beaucoup de choses empêchent de le savoir, surtout l'obscurité [du discours sur les dieux], et la brièveté de la vie humaine⁴⁴ ».

Notons que Protagoras ne pose pas la question, en termes kantien, sur les conditions de possibilité de l'apparaître des dieux. Le sophiste s'intéresse surtout aux limites de notre entendement. Dès l'*incipit* de son traité il expose les obstacles empiriques qui nous empêchent d'avoir une connaissance certaine des dieux. D'un côté se trouve l'obscurité du discours sur les dieux, non seulement à cause de la pluralité des doctrines sur les dieux, mais aussi à cause de la diversité des dieux (n'oublions pas qu'on se trouve dans un contexte polythéiste); de l'autre, s'impose la brièveté de la vie humaine, qui s'oppose avec l'éternité des dieux, laquelle sous-entend une connaissance infinie que l'homme ne pourra jamais atteindre.

Considérons ainsi Euripide, qui se questionnait dans sa pièce perdue *Mélanippe philosophe* sur la vraie nature des dieux⁴⁵ :

Zeus ? Qui est-ce que Zeus ? Car je ne le connais que par ouï-dire (Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεὺς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ – *Zeus hostis ho Zeus, ou gar oida plèn logō*).

Durant l'Antiquité, la dichotomie entre, d'une part, l'incroyance, et de l'autre, la croyance aux dieux ne se posait même pas. Et pour cause : la piété, l'hypocrisie et l'incrédulité ne sont point rigoureusement inséparables et donc trois mentalités cohabitent dans la même personne en tout temps : une pensée mythologique, une pensée rationnelle incrédule et une religiosité civique. J'en veux pour preuve le fait que l'« athéisme » n'a pas la même signification dans une religion polythéiste que dans celle monothéiste.

L'« athéisme », ou mieux l'« agnosticisme », antique présuppose l'existence des dieux. Même chez Critias, nous l'avons vu, les dieux font partie de la fable fondatrice de la cité, du temps immémorial, le temps fabuleux ou légendaire des commencements. Chez les épicuriens, les dieux existent bel et bien, mais n'ont cure de nos affaires.

On peut enfin résumer comme suit les résultats de notre enquête : en suivant la théorie exprimée dans le fragment du *Sisyphé* cité surtout par Sextus Empiricus, mais transmis aussi par Platon et Polybe, on peut affirmer que selon ses adhérents, la religion ou, pour être plus précis, la croyance aux dieux, émerge typiquement au croisement de l'ignorance et de la dynamique des passions, la crainte ne représentant que l'une de ces passions⁴⁶. Le rôle de la croyance en l'existence des dieux serait donc d'assujettir les foules pour mieux les contrôler. La religion serait une imposture, une sorte d'« opium du peuple » (*das Opium des Volks*), formule célèbre forgée bien plus tard et dans un autre contexte par Karl Marx⁴⁷.

1. Ce travail sera poursuivi dans un autre article. Sur l'apport des lumières grecques à l'avènement de la modernité en général, voir J.-M. Narbonne, *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Belles Lettres, 2016.

2. William K.C. Guthrie, *The Greek Philosophers, from Thales to Aristotle*, London, Routledge, 1997 (1950), p. 10 et *Id.*, *A History of Greek Philosophy II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 257.
3. Voir surtout Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon I*, Berlin, Weidmann, 1920² (1919), p. 348 (« *Denn Gott selbst ist ja zuerst ein Prädikatsbegriff* ») et *Id.*, *Der Glaube der Hellenen I*, Berlin, Weidmann, 1931, p. 17-21.
4. George M.A. Grube, *Plato's Thought*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1980 (1935), p. 150.
5. Lire Francis M. Cornford, *Greek Religious Thought, from Homer to the Age of Alexander*, London, J.M. Dent & Sons, 1923, p. xii.
6. Voir Jan Assmann, « Magic and Theology in Ancient Egypt », dans P. Schäfer et H.G. Kippenberg (éds.), *Envisioning Magic*, Leiden, Brill, 1997, p. 1, n. 1. Assmann emprunte ici la typologie de Ralph Cudworth, élaborée dans son traité *The True Intellectual System of the Universe* (Cambridge, 1678).
7. Selon Erik Hornung (*Die Eine und die Vielen – altägyptische Götterwelt*, Darmstadt, 2005), celle-ci est bien la description de la religion égyptienne.
8. Voir John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Collin, 2010 et *Id.*, *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985.
9. Albrecht Dihle, « Das Satyrspiel 'Sisyphos' », *Hermes* CV (1977), p. 28-42. Charles H. Kahn, « Greek Religion and Philosophy in the *Sisyphus* Fragment », *Phronesis*, vol. 42 (1997), p. 247-262.
10. Marek Winiarczyk, « Nochmals das Satyrspiel 'Sisyphos' », *Wiener Studien*, vol. 100 (1987), p. 35-45. Dana Sutton, « Critias and Atheism », *The Classical Quarterly*, vol. XXXI (1981), p. 33-38. Pieter W. Van der Horst, « The First Atheist », dans *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 242-249. Ce Critias semble être le même que celui qui figura au nombre des Trente Tyrans, qui gouvernèrent la cité d'Athènes durant l'année 404 av. J.-C. Sur Critias, voir la thèse d'Emmanuèle Caire, *Critias d'Athènes, sophiste et tyran*, thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université d'Aix-en-Provence, 1998.
11. Le savant et théologien anglais William Warburton (1698-1779) avait proposé jadis l'hypothèse selon laquelle Euripide, conformément aux habitudes du genre satirique, cite des vers de Critias afin de les critiquer. Ainsi, la pièce est bien d'Euripide (selon pseudo-Plutarque), mais les vers sont de Critias (selon Sextus Empiricus).

12. Sur pseudo-Plutarque, voir surtout Andrei V. Lebedev (qui attribue le traité à Plutarque), « Did the Doxographer Aetius Ever Exist? », dans V. Cauchy (éd.), *Philosophie et culture, actes du XVII^e Congrès mondial de philosophie*, vol. 3 Montréal, Éditions Montmorency, 1988, p. 813-817. Lire aussi Jaap Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, I-III, Leiden, Brill, 1997-2009.
13. Ps.-Plutarque, *Placita* I 7, 880e4-f6 (éd. Lachenaud) = Aétius, *Placita* I 7.2 (éd. Diels) = Critias, fr. 88B25 (éds. Diels-Kranz), trad. par. G. Lachenaud.
14. Euripide, *Bellérophon*, fr. 10 (éds. Jouan-Van Looy) = fr. 286 (éd. Kannicht), trad. par F. Jouan.
15. Selon Roger Goossens (*Euripide et Athènes*, Bruxelles, Palais des Académies, 1962, p. 176-177), ces remarques sur la tyrannie se réfèrent à la prise et la destruction de Platées par les Lacédémoniens en 427 av. J.-C.
16. Selon Christoph Riedweg, « The “Atheistic” Fragment from Euripides’ “Bellerophon” (286 N²) », *Illinois Classical Studies*, vol. 15 (1990), p. 43, Bellérophon s’adresse au chœur composé de modestes paysans Lyciens.
17. Lacune de longueur indéterminée après le vers 14 dans le seul texte qui nous a transmis ce passage, le *De monarchia* du pseudo-Justin. Cette lacune n’est pas identifiée dans le texte du manuscrit, mais elle a été déterminée par des raisons syntaxiques depuis Hugo Grotius en 1626.
18. Euripide, *Bellérophon*, fr. 28 (éds. Jouan-Van Looy) = fr. 311 (éd. Kannicht).
19. Pour la définition d’*hubris*, voir surtout Nicolas R.E. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips, 1992, p. 2-3.
20. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX 54 = Critias, 88B25 (éds. Diels-Kranz) = fr. 25 (éds. Untersteiner-Battegazzore), notre traduction.
21. Consulter surtout les arguments de Malcolm Davies, « Sisyphus and the Invention of Religion », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 36 (1989), p. 16-32 et Emmanuèle Caire, « L’homme qui inventa la divinité. Le *Sisyphe* de Critias (fr. D.K. 88B25) », dans G. Dorival et D. Pralon (éds.), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, 2002, p. 37-49.
22. Sur la notion de γνῶμη (*gnome*) chez Critias, voir M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano, Mondadori, 2008 (1949), p. 505-506.

23. Sur cette antithèse, voir surtout Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, Friedrich Reinhardt AG., 1965 (1945).
24. Renvoyons sur ce point au commentaire d'Antonio Battezzato dans *Sofisti. Testimonianze e frammenti IV. Antifonte, Crizia*, Florence, La Nuova Italia, 1962, p. 309-315.
25. Lire E. Caire, *Critias d'Athènes, sophiste et tyran*, *op. cit.*
26. Lire surtout Wauthier De Mahieu, « La doctrine des athées au X^e livre des *Lois* de Platon », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 41 (1963), p. 5-24 et « La doctrine des athées au livre des *Lois* de Platon. Étude des sources », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 42 (1964), p. 16-47.
27. Platon, *Lois* X 889e3-5, trad. par É. Chambry.
28. Cette terminologie n'est pas celle de Platon. Nous l'avons empruntée à R. Mayhew, *Plato, Laws 10*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 76-192.
29. Nous employons par commodité cette expression de « *théisme traditionnel* », qui n'appartient pas au vocabulaire de Platon.
30. Lire David Sedley, « The Atheist Underground », dans Verity Harte et Melissa Lane (éds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 329-348. Voir aussi Tim Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, Alfred A. Knopf, 2015, qui assimile, la plupart du temps, « incroyance » à « athéisme ».
31. Voir Marek Winiarczyk, « Wer galt im Altertum als Atheist? », *Philologus*, vol. 128 (1984), p. 157-183 et « Wer galt im Altertum als Atheist? II », *Philologus*, vol. 136 (1992), p. 306-310.
32. Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992, p. 17.
33. Polybe, *Histoires* VI 56.6-12 (éd. Weil), trad. par R. Weil et C. Nicolet.
34. Cicéron, *De la nature des dieux* I 42, § 118 (éd. Pease), trad. de Ch. Appuhn.
35. Sur Quintus Mucius Scaevola, voir Friedrich Münzer, « Mucius », *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 31, n°2, Stuttgart, J.B. Metzler, 1933, col. 425-428 et 437-446.
36. Augustin, *Cité de Dieu* IV 27 (éds. Dombart-Kalb), trad. de P. de Labriolle. On trouve en italique les phrases appartenant à l'écrit de Scaevola.
37. Nous suivons ici la traduction de Jean Pépin (p. 270), qui propose « Et quoi d'autre encore?... » pour « *Quid aliud* », au lieu de « Qu'est-ce

à dire ? – Sinon que... ». Voir J. Pépin, « La 'théologie tripartite' de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », *Revue des études augustiniennes*, vol. 2 (1956), p. 256-294, qui insiste sur le fait que dans ce passage, Scaevola distingue les héros d'une part (qui auraient été des hommes divinisés après leur mort), des dieux de l'autre (qui seraient sans figure).

38. Augustin, *Cité de Dieu* VI 4 (éd. Dombart-Kalb).
39. Stace, *Thébaïde* III 657-661 (éd. Lesueur), trad. de R. Lesueur.
40. Sextus Empiricus, *Adv math.* IX 24 = 68A75 (éd. Diels-Kranz), trad. par Jean Salem (dans *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de Soleil*, Paris, Vrin, 2002 [1996], p. 297).
41. Lire Pierre-François Moreau, « La crainte a engendré les dieux », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, IV. « Gassendi et les gassendistes » et « Les Passions libertines », Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 147-153.
42. Strabon, *Géographie* XVI 39 (éd. Radt), trad. de A. Tardieu.
43. Sénèque, *Questions naturelles* II 42.3 (éd. Oltramare), trad. de P. Oltramare.
44. Protagoras, *Vors.* 80B4 = Diog. Laert. *Vitae* IX 51 (éd. Dorandi), notre traduction.
45. Euripide, *Mélanippe philosophe*, fr. 0 (éd. Jouan-Van Looy) = fr. 480 (éd. Nauck²), trad. par H. van Looy.
46. Remarquons que pour les épicuriens, comme nous le transmet Lucrèce, ce sont les dieux qui engendrent la crainte, et non pas le contraire, comme l'affirme Critias.
47. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), édition bilingue et trad. franç. par M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 53.

À la découverte des sophistes antiques

LAURENCE TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Personne, dans l'histoire de la philosophie, n'a plus mauvaise presse que les sophistes antiques. Platon les dépeint comme des êtres fourbes, avares, ambitieux, producteurs de raisonnements fallacieux... Et, le plus souvent, on cautionne cette vision sans broncher. Cet article vise toutefois à remettre en doute cette description des sophistes antiques, en tentant de tracer un juste portrait de ce groupe d'intellectuels. Loin d'être un fléau pour la vie culturelle, la sophistique ancienne a largement contribué à l'épanouissement de l'Occident, de par son affinité avec la démocratie, l'agnosticisme et le relativisme. Paradoxalement, bien que Platon soit davantage lu et commenté aujourd'hui, la pensée des sophistes s'harmonise davantage avec les valeurs et les idéaux de notre époque. Il importe donc de leur redonner la place qu'il leur est due dans l'histoire de la Grèce ancienne et même, plus largement, dans celle de l'Occident.

Mis à part un certain nombre de fragments, peu de choses demeure de l'imposante masse des écrits des sophistes des V^e et IV^e siècles avant notre ère. En outre, notre connaissance de Protagoras, de Gorgias, de Prodicos, de Hippias, d'Antiphon, de Thrasymaque et d'autres dépend en majeure partie de ce que Platon rapporte. Or, sous la plume du philosophe, l'impartialité ne règne pas. Il a déclaré la guerre aux sophistes : les mots « πολέμου καὶ μάχης », ne l'oublions pas, figurent en tête du *Gorgias*.

Par ses dialogues, Platon, d'une certaine manière, a remporté la bataille. Dans toute l'histoire de la philosophie, c'est sa vision de la sophistique qui s'est imposée et qui s'impose encore. De l'avis de plusieurs, l'opposition entre les sophistes et les philosophes demeure sans équivoque : Protagoras, Gorgias et les autres représentent le mal, Socrate, le bien. Dans son grand ouvrage *Histoire de la Grèce*,

George Grote, auteur du XIX^e siècle, résumait ainsi cette vision grossière, propre à beaucoup de ses contemporains :

On représente [les sophistes] comme des imposteurs pleins de faste, qui flattaient et dupaient les riches jeunes gens pour leur profit personnel, minaient la moralité publique et privée d'Athènes, et encourageaient leurs élèves à poursuivre sans scrupule l'ambition et la cupidité. [...] Sokratès, au contraire, est représenté habituellement comme un saint homme qui combat et démasque ces faux prophètes, – et qui se pose comme le champion de la moralité contre leurs insidieux artifices¹.

Grote se voulait plus nuancé et initia un mouvement interprétatif plus favorable à la sophistique. Celle-ci, loin de se réduire à une simple escroquerie, contribua en réalité largement à l'épanouissement de la Grèce ancienne. De plus, l'héritage des sophistes a nourri l'Occident jusqu'au siècle présent. Dans son intéressant ouvrage *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Funck-Brentano, auteur français du XIX^e siècle, s'extasiait devant la fécondité de la sophistique ancienne :

De toutes les études philosophiques, la plus intéressante et la plus dramatique, à cause des passions qu'elle soulève, est certainement celle des sophistes. Mieux que l'histoire des grandes doctrines, elle nous apprend à connaître les ressorts secrets de notre pensée, et mieux que toutes les règles du monde, elle nous révèle la mesure de nos forces et la profondeur de nos égarements².

Fort de l'intérêt certain de la sophistique grecque, le présent essai vise à en tracer un « juste » portrait général. Mais, avant d'entreprendre cela, il importe de déconstruire les préjugés, d'examiner l'histoire du mot « σοφιστής » et de décrire le contexte politique et éducatif dans lequel naquit cette nouvelle discipline.

1. Les préjugés

1.1 Le sophiste : un chasseur de jeunes gens riches, en quête d'un salaire

Dans le *Sophiste*, l'Étranger définit en premier lieu le sophiste comme un « chasseur de jeunes gens riches, en quête d'un salaire³ ». Contrairement au philosophe, celui-ci désirerait *plus que tout* s'enrichir, et ce même au détriment de la moralité et de la vérité.

Dans son excellent article « La sophistique : une manière de vivre⁴ », Michel Narcy notait qu'Aristote, dans la *Métaphysique*, semblait partager cette vision de la sophistique. L'historien de la philosophie met en doute cependant cette séparation traditionnelle. Est-elle fondée ? Non, assure-t-il, et ce principalement pour deux raisons.

En premier lieu, si le sophiste demande bel et bien une rémunération pour ses leçons, il ne l'impose toutefois pas sournoisement ou malhonnêtement. Protagoras, par exemple, laissait ses disciples fixer eux-mêmes la valeur de son enseignement. Platon lui fait dire dans le dialogue éponyme : « [L]orsque quelqu'un a été mon disciple, il me donne s'il le veut l'argent que je demande ; si en revanche il ne le veut pas, il se rend dans un temple, prête serment, et il y dépose la somme à laquelle il estime mon enseignement⁵ ».

Théoriquement, les auditeurs de Protagoras pouvaient ne rien déboursier s'ils jugeaient les enseignements reçus insatisfaisants ou inutiles. Évathle, par exemple, ne payera que s'il gagne sa première cause en justice. Or, par de pareilles propositions, Protagoras assure l'équité du marché.

En deuxième lieu, les sophistes ne se distinguent pas des autres par le fait d'empocher un salaire, car les philosophes aussi, comme Socrate, recevait de l'argent ou des cadeaux tout au moins de la part de leurs disciples.

Encouragé par les propos de Xénophon et de Platon, l'imaginaire populaire se représente Socrate très pauvre, vivant uniquement de philosophie et d'eau fraîche. Pourtant, le philosophe détenait certainement une petite fortune. Comme le rappelle Narcy dans son article, Socrate prit trois fois l'habit d'hoplite au cours d'opérations militaires. Or les hoplites s'habillaient à leurs frais et les armures étaient dispendieuses.

D'où provenait l'argent de Socrate ? En partie, souligne Narcy, de ses disciples. Si Socrate n'exigeait pas formellement une rétribution de leur part, il ne refusait toutefois pas leurs cadeaux. Or, aux dires de Sénèque, la plupart de ses disciples lui en offraient justement.

Comme on offrait beaucoup de choses à Socrate, chacun à la mesure de ses moyens, Eschine, un de ses auditeurs pauvres, dit : « Je ne trouve rien que je puisse te donner qui soit digne de toi, et c'est par là seulement que je me sens pauvre. C'est pourquoi je te donne la seule chose que je possède, moi-même. Ce présent, tout quelconque qu'il est, je te prie de l'agréer, et de réfléchir que les autres, s'ils t'ont donné beaucoup, ont conservé davantage pour eux-mêmes »⁶.

Puis, alors même que Socrate n'aurait rien reçu de ses disciples, pourquoi se scandaliser du salaire des sophistes ? Les professeurs de musique, de gymnastique et de poésie de l'époque n'enseignaient pas non plus gratuitement. Les accusait-on d'avarice ? Non : chacun doit gagner son pain pour vivre. Pourquoi alors dénigrer injustement les sophistes ? D'où vient cette différence de traitement qu'on leur réservait à Athènes ? D'après Guthrie, ce double standard tenait à l'objet de l'enseignement des sophistes :

We are accustomed to thinking of teaching as a perfectly respectable way of earning a livelihood, and there was no prejudice in Greece against earning a living as such. [...] Poets had been paid for their work, artists and doctors were expected to charge fees both for the practice of their art and for teaching it to others. The trouble seems to have lain first of all in the kind of subjects the Sophists professed to teach, especially *areté*⁷.

Comme je l'indiquerai plus loin, la prétention à enseigner la vertu bouleversait les traditions. Cette situation explique sans doute en partie les vives réactions face aux sophistes. Quoi qu'il en soit, on ne peut que s'étonner de l'indignation des commentateurs modernes, souvent eux-mêmes professeurs salariés, vis-à-vis de leurs prédécesseurs. Grote rapporte :

Suivant Cicéron, le sophiste est un homme qui poursuit la philosophie en vue de l'ostentation ou du gain, définition qui, si on doit la prendre pour un reproche, portera fortement sur le grand corps des maîtres modernes, qui sont déterminés à embrasser leur profession, par la perspective soit d'en tirer un revenu, soit d'y faire figure, soit par les deux motifs, – qu'ils aient ou non un goût particulier pour cette occupation⁸.

Quelle différence tracer alors entre philosophes et sophistes ? Moins qu'une question d'argent, Narcy croit qu'il s'agissait d'une question d'attachement. Par le fait même de leur contrat commun, le sophiste et son auditeur établissaient entre eux une relation saine et « professionnelle ». Leur entente ne comportait aucun attachement excessif. En revanche, le disciple de Socrate devait s'investir entièrement : biens, corps et âme. Et Socrate comptait sur le fait que son élève – ou son amant devrait-on dire – allait demeurer longtemps auprès lui.

Plusieurs déjà, méconnaissant mon assistance et s'attribuant à eux-mêmes leurs progrès sans tenir aucun compte de moi, m'ont, soit d'eux-mêmes, soit à l'instigation d'autrui, quitté plus tôt qu'il ne fallait. [...] Quand ils reviennent et me prient avec des instances extraordinaires de les recevoir en ma compagnie, le génie divin qui me parle m'interdit de renouer commerce avec certains d'entre eux⁹.

De l'avis de Narcy, c'est ce rapport intime qui distingue véritablement le philosophe du sophiste. Alors que l'auditeur de Protagoras conserve sa liberté de pensée, celui de Socrate doit faire allégeance à une « secte » et à une certaine « doctrine ».

1.2 Une apparence de savoir

Aristote ne définit pas essentiellement le sophiste autrement que Platon : « le sophiste est un homme qui gagne de l'argent¹⁰ ». Il ajoute simplement un élément : le sophiste tire son revenu « de ce qui est en apparence un savoir (ἀπὸ φαινομένης σοφίας), mais qui n'en est pas un¹¹ ». Mais le sophiste ne possède-t-il vraiment qu'un

« savoir apparent » ? Protagoras n'enseignerait-il que des chimères ? Comment expliquer alors l'absence de révolte chez ses disciples ? Comment rendre compte de sa bonne réputation ? Ici, étrangement, l'argument en faveur du sophiste se trouve chez Platon, dans le *Ménon* :

Socrate. – Tandis que ceux dont le travail est de remettre en état vieilles chaussures et vieux vêtements, ne pourraient pas, s'ils rendaient vêtements et chaussures en plus mauvais état qu'ils ne les ont reçus, agir ainsi, à l'insu de tous, pendant plus de trente jours – au contraire, s'ils agissaient ainsi, ils seraient vite réduits à la famine –, Protagoras, lui, à l'insu de la Grèce entière, aurait donc corrompu ceux qui le fréquentaient, les rendant pires qu'il les avait pris, pendant près de quarante ans ! Car il est mort, je crois, alors qu'il avait presque soixante-dix ans, ayant passé quarante ans à exercer son art. De plus, durant tout ce temps-là jusqu'au jour d'aujourd'hui, il n'a cessé d'être bien considéré¹².

Pourquoi qualifier l'enseignement sophistique de « sagesse apparente » ? Pour sûr, les sophistes ne possédaient pas le savoir indubitable et immuable si cher à Platon, mais pour la bonne raison qu'ils ne prétendaient justement pas à ce savoir. Comme je l'expliquerai plus loin, ces érudits cherchaient plutôt un savoir conjectural, vraisemblable, se transformant et évoluant sans cesse selon les exigences du monde réel.

1.3 Faire triompher l'argument injuste

C'est également à tort qu'on accuse les sophistes d'immoralisme. Par leur talent oratoire, ces intellectuels, argue-t-on, feraient triompher l'argument injuste. Ce préjugé remonte sans doute, au moins en partie, aux *Nuées* d'Aristophane. Dans cette pièce, Strepsiade, accablé par de lourdes dettes, cherche à convaincre son fils d'apprendre auprès de Socrate (présenté dans la pièce comme un sophiste) l'argument injuste, capable d'assurer à tous coups la victoire dans les tribunaux¹³.

Platon aussi, évidemment, prête aux sophistes des intentions immorales. Dans le *Gorgias*, il y dépeint un homme absolument injuste, nommé Calliclès, prétendu disciple de Gorgias.

Que penser des accusations de Platon et d'Aristophane ? Le cas de Calliclès se résout des plus facilement. Selon plusieurs commentateurs, ce personnage de Platon ne correspond à personne dans la réalité : il est pure invention. Or, de l'avis de Jacqueline de Romilly, le recours factice à ce personnage innocent plutôt qu'il n'incrimine le mouvement sophistique : « si les sophistes avaient été eux-mêmes des immoralistes, Platon n'aurait pas eu besoin d'aller chercher Calliclès¹⁴ ».

Gorgias ne prétend pas enseigner la vertu, mais seulement l'art oratoire. Il n'encourage pas l'injustice pour autant ! Comme on peut se servir justement ou injustement des arts martiaux, on peut se servir justement ou injustement de l'art rhétorique. Il ne faut pas blâmer le maître si certains disciples usent mal de leur art. Platon met dans la bouche de Gorgias cette affirmation : « on doit user de la rhétorique avec justice, comme de toutes les armes¹⁵ ». Comment, dès lors, le taxer d'immoralisme sans faire preuve d'une certaine malhonnêteté intellectuelle ?

Le sophiste, en réalité, n'est pas là pour enseigner pas l'argument injuste, mais initie plutôt à un certain art logique, art dont certaines personnes abusent *parfois*. Mais l'exception ne fait pas la règle : l'art sophistique, loin d'encourager le vice, contribue le plus souvent au civisme et au bon fonctionnement de la démocratie, comme je le ferai voir plus loin.

Trois préjugés ont donc été écartés jusqu'ici des sophistes : l'avarice, la sagesse apparente et l'immoralisme. Il importe maintenant d'examiner le terme même de « σοφιστής ».

2. « Σοφιστής »

Le terme « sophiste » est aujourd'hui mal connoté. Il n'a pourtant pas toujours eu mauvaise presse. Le terme « σοφιστής » est rattaché au départ à « σοφός », qui désignait d'abord les spécialistes en tout genre : poètes, musiciens, cavaliers, marins et artisans. « Σοφός » qualifiait aussi les personnes instruites et intelligentes¹⁶. De

« σοφός » dérive le verbe « σοφίζομαι », qui signifiait le fait d'agir ou de parler habilement. « Σοφίζομαι » inclut en outre l'idée de tromperie¹⁷. De ce verbe provient le nom « σόφισμα », qui est une « manifestation de σοφία, une combinaison ingénieuse, une ruse, un artifice, un sophisme¹⁸ ». Enfin, de « σόφισμα » est formé le nom « σοφιστής », qui désignait d'abord tout homme excellent dans un art : devin, chanteur, poète, orateur et sage¹⁹.

C'est seulement à partir du milieu du V^e siècle que « σοφιστής » se mit à renvoyer au professeur d'éloquence, et ce probablement sous l'instigation de Protagoras, comme paraît le suggérer Platon : « Tu vas partout à visage découvert proclamant ton savoir dans toute la Grèce, arborant le nom de (σοφιστήν), te donnant pour maître en éducation et en vertu, et osant le premier réclamer un salaire en échange de tes leçons²⁰ ». Or, c'est chez Platon et Aristote que le terme prend sa tournure péjorative, y devenant synonyme de « charlatan²¹ ». Malheureusement, c'est ce dernier sens qui prédominera dans l'histoire et beaucoup d'auteurs oublieront sa provenance.

Du point de vue terminologique encore, il importe aussi de considérer deux expressions courantes chez les commentateurs récents de la sophistique : celle de « mouvement sophistique » et de « révolution sophistique ». Pourquoi parler de celles-ci ? Parce que les sophistes ne forment pas un groupe fixe ou une école à proprement parler, même s'ils possèdent plusieurs points communs, comme d'être les instigateurs de certains changements dans l'éducation en Grèce, particulièrement à Athènes, d'où l'idée de « révolution » qui leur est associée. Cette idée de révolution est importante. Ainsi, comprendre les sophistes antiques commande de les replacer dans leur contexte historique. Ne pas considérer l'époque dans laquelle ils évoluaient causerait de nombreuses lacunes d'interprétation.

3. Bref contexte politique et éducatif

La sophistique du V^e siècle n'est pas une création *ex nihilo*. En comprendre les objectifs et les traits spécifiques nécessite de la replacer au moins sommairement dans son contexte politique et éducatif. Certains auteurs, on l'a évoqué, parlent de la sophistique comme d'une « révolution ». Pourquoi ? « Révolution », en effet,

suppose transformation, bouleversement. Quelle tradition les sophistes du V^e et du IV^e siècle bousculèrent-ils en Grèce, et plus particulièrement à Athènes? Quel paradigme éducatif ébranlèrent-ils? Quelle nouveauté proposèrent-ils? Tentons d'y voir un peu plus clair en commençant par la question de l'éducation, traditionnelle d'abord, sophistique ensuite.

3.1 L'éducation traditionnelle athénienne

Toute éducation sous-tend une conception de l'excellence, de ce qu'est l'homme à son meilleur. Au temps d'Homère, l'excellence (ἀρετή) en Grèce correspondait à « un mélange de fierté, de moralité courtoise et de valeur guerrière²² ». Conséquence normale : les guerres faisaient rage et l'aristocratie d'alors encourageait la magnanimité, le courage et la noblesse. L'excellence, à cette époque, était l'apanage d'une élite. C'est pourquoi la magnanimité prenait tant d'importance, cette qualité par nature propre aux meilleurs. À cette excellence s'adjoignait la recherche d'honneurs. Or personne n'attirait à cette époque davantage les louanges qu'un guerrier magnanime et courtois. Là se trouve la *καλοκαγαθία*.

C'est à Athènes, toutefois, quelque part au VI^e avant notre ère, que la vie culturelle se détache pour la première fois des occupations militaires. « Au témoignage de Thucydide, les Athéniens furent les premiers à abandonner l'usage ancien de circuler en armes et, ayant quitté l'armure de fer, à adopter une vie moins farouche et plus civilisée²³ ». L'éducation athénienne évolue : on ne forme plus en premier lieu des militaires, mais des citoyens.

En outre, le passage de l'aristocratie à la démocratie change le visage de l'excellence recherchée. *L'aretè* ne qualifie plus seulement les hommes de bonne famille; elle rejoint désormais le peuple. Le sport, les combats en armes, la gymnastique et surtout l'athlétisme encouragent cette démocratisation de l'excellence. L'athlétisme, en effet, se veut accessible à beaucoup d'hommes tout en reprenant, en un sens, l'idéal guerrier²⁴.

Cette démocratisation de l'éducation entraîne l'instauration des premières écoles²⁵. On y enseigne principalement la gymnastique, la musique et les lettres. Le pédotribe forme le corps : l'idéal

physique demeurait. Le cithariste, quant à lui, enseignait la musique et la danse. Et la compétence transmise ne se réduisait pas à un apprentissage technique : on attendait aussi de l'étude musicale « le sens de la discipline et celui de l'harmonie, avec tous les prolongements moraux que l'un et l'autre peuvent avoir²⁶ ». Quant au grammairien, il enseignait la maîtrise de la langue par l'étude des grands poètes. Cette lecture permettait en outre la transmission des valeurs morales. En effet, les poèmes offraient au regard des héros à imiter et encourageaient par ces modèles l'émulation des jeunes²⁷.

L'éducation traditionnelle athénienne ne comprenait pas de cours d'éthique ou de « sciences humaines », comme on pourrait l'entendre aujourd'hui. Les jeunes quittent l'école vers 14 ans, âge où s'achève le processus éducatif. L'éducation de cette époque se veut « plus artistique que littéraire, plus sportive qu'intellectuelle²⁸ ».

3.2 La sophistique comme « nouveauté »

Dans l'aristocratie, l'excellence allait de pair avec la noblesse et l'hérédité. Dans la démocratie, l'*aretè* se voudrait plus équitable. Tous les citoyens participent à la vie politique ; ils sont égaux devant la loi (ἰσονομία) et dans les assemblées (ἰσηγορία). Aucune discrimination entre les citoyens ne prévaut : « s'il s'agit [...] des intérêts généraux de la cité, on voit se lever indifféremment pour prendre la parole, architectes, forgerons, corroyeurs, négociants et marins, riches et pauvres, nobles et gens du commun²⁹ ». En outre, l'instauration du *misthos* par Périclès, vers le milieu du V^e siècle, favorise la participation de tous à la vie politique. Le *misthos*, en effet, se veut une rétribution monétaire – d'un à trois oboles, dépendamment de l'époque – accordée aux citoyens exerçant une charge publique³⁰. Il permet aux plus pauvres de participer au pouvoir politique.

Malgré cette égalité, la démocratie athénienne ne réduit pas à néant toutes les distinctions entre les citoyens. Certaines fonctions politiques, telles que les postes de stratège, ne s'obtiennent que par la démonstration d'une certaine excellence. Or, comme ces postes confèrent le droit de conseiller le peuple et d'agir pour lui, seuls les citoyens qui y accèdent briguent avec vraisemblance le titre de « politicien professionnel³¹ ». Et comment prétendre à ces hautes

charges ? Comment se distinguer en démocratie ? Par le maniement de la parole. Le politicien professionnel doit s'exprimer avec éloquence, que ce soit en assemblée ou devant les tribunaux. Même sans titre de stratège, quiconque prend la parole en assemblée doit le faire avec aisance et autorité. « Théoriquement [...], tout Athénien avait le droit de prendre la parole devant le démos. Pratiquement, seuls devaient le faire ceux qui étaient capables de s'imposer face à ce qui ressemblait davantage à une foule rassemblée dans un meeting qu'à une assemblée parlementaire³² ».

Comment apprendre l'art de la parole ? Comment, plus généralement, devenir citoyen d'une démocratie ? Rien dans l'éducation athénienne traditionnelle n'assurait la capacité de persuader et de bien parler : ni la gymnastique, ni la musique, ni la poésie. Voilà justement le besoin que les sophistes se proposent de satisfaire. Ils introduisirent une éducation, une παιδεία, davantage « intellectuelle ». L'adolescent, après l'étude des disciplines traditionnelles, se voit dorénavant offrir l'art rhétorique synonyme, en fait, d'art politique. Le véritable politicien, en effet, c'est celui qui peut « persuader par le discours (τοῖς λόγοις) les juges au tribunal, les sénateurs au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans tout autre réunion qui soit une réunion de citoyens³³ ». En démocratie, le discours (λόγος) est maître.

Sur quel sujet le sophiste rend-il précisément habile à parler ? Socrate pose la question à Gorgias, mais aussi à Hippocrate au début du *Protagoras*. Ce dernier l'ignore : « Par Zeus, je ne sais pas quoi te répondre³⁴ ». C'est que le sophiste ne se reconnaît point de limites. Euthydème et Dionysodore savent tout, jusqu'au nombre de dents que possèdent leurs interlocuteurs. Gorgias peut répondre à n'importe quelle question. Hippias fabrique tout lui-même : il cisèle l'anneau qu'il porte au doigt, grave son cachet, fabrique sa trousse de massage, tisse son manteau et sa tunique, brode sa riche ceinture à la mode perse, etc.³⁵ Les sophistes étendaient leurs recherches à de nombreux domaines ; leurs réflexions prennent une teinte d'humanisme et d'universalisme, annonçant, avant la lettre, les recherches des encyclopédistes du XVIII^e siècle. Leur enseignement

touchait toutes les sphères de la culture : langage, philosophie de la nature, politique, poésie, musique, etc.

Certains sophistes, évidemment, privilégiaient une discipline ou l'autre. Protagoras, ainsi, se distingue d'Hippias :

Hippocrate n'aura pas à redouter dans ma compagnie l'inconvénient qu'il aurait trouvé auprès d'un autre sophiste. Les autres, en effet, assomment les jeunes gens. Alors que ceux-ci cherchent à fuir les sciences trop techniques, les sophistes les y ramènent de force, en leur enseignant le calcul, l'astronomie, la géométrie, la musique – et en disant ces mots il lançait un coup d'œil vers Hippias – tandis qu'auprès de moi sa seule étude portera sur ce qu'il vient chercher³⁶.

Ce texte laisse supposer l'existence d'une certaine compétition entre les sophistes. De fait, comme je l'ai mentionné plus tôt, bien qu'il soit commode de traiter des sophistes comme d'un groupe, il ne faut pas perdre de vue que l'unité des sophistes n'est pas essentielle, comme peut l'être un genre logique.

Ces remarques contextuelles étant faites, il importe maintenant de se pencher sur la sophistique elle-même.

4. La sophistique

Mieux cerner la figure du sophiste implique d'abord de mettre en lumière sa spécificité, et donc de le distinguer du physiologue, du poète, du rhéteur. Ensuite, il importe d'analyser sommairement quelques thèses maîtresses du mouvement sophistique : relativisme, agnosticisme et valeurs démocratiques.

4.1 La sophistique et les autres disciplines

4.1.1 Le sophiste et le physiologue

En général, on oppose les sophistes et les philosophes présocratiques, souvent qualifiés de philosophes de la nature (ou physiologues). Le sophiste se préoccuperait uniquement de politique et donc de connaissances pratiques et le physiologue, lui, aurait pour seul objet d'étude la nature, et ce de manière totalement théorique et désintéressée.

Pourtant, la distinction entre les sophistes et les philosophes présocratiques n'apparaît pas si clairement. Plusieurs sophistes, de fait, ont fréquenté des physiologues. Ainsi, rapporte-t-on, Protagoras aurait été le disciple de Démocrite, et Gorgias, celui d'Empédocle³⁷.

Surtout, les sophistes ne réduisent pas leurs recherches aux affaires humaines. Les sophistes, comme je l'ai suggéré, prétendent aussi à la culture, au savoir universel. Or, l'étude de la nature fait partie de cette culture générale et a donc suscité l'intérêt de plusieurs sophistes, notamment d'Hippias.

Il n'y a donc pas rupture complète entre les philosophes présocratiques et les sophistes, mais plutôt continuité. Les disciplines de cette époque, de fait, ne se distinguaient pas toujours clairement. Il en allait de même de la poésie et de la sophistique, comme nous le verrons à l'instant.

4.1.2 Le sophiste et le poète

Comme je l'ai mentionné plus haut, dans l'Athènes ancienne, les valeurs morales se transmettaient essentiellement par la lecture des poètes. Or les sophistes s'ancrent d'une certaine manière dans la tradition poétique. Protagoras, dans le dialogue éponyme, n'hésite pas à faire de la poésie l'une des parties principales de l'éducation. Cependant, les sophistes dépassaient la poésie, en ce sens qu'ils se permettaient de la critiquer. C'est ainsi que pour Protagoras, le principal de l'étude littéraire consistait à discerner si l'auteur avait bien parlé ou non³⁸. Le sophiste ne se contentait pas de réciter les poèmes de Simonide : il les décortiquait, cherchait les contradictions possibles, distinguait le sens des mots, etc³⁹.

Les sophistes, en qualité d'éducateurs, prennent d'une certaine manière la place des poètes. Certains orateurs s'habillent même d'une robe mauve pour réciter en public leurs discours, ce qui était d'abord le propre des poètes. Pour Guthrie, cette pratique soulignait le lien étroit entre la tradition poétique et sophistique⁴⁰.

De plus, Gorgias identifie son talent oratoire à celui des poètes. Lui-même n'utilise jamais le mot « ῥητορικὴ » dans son Éloge d'Hélène. Au moment de parler du pouvoir du λόγος, il use plutôt du terme « ποίησιν », qu'on traduit par « poésie ». En outre, ses figures

de style s'apparentent à des tournures poétiques. Son éloquence se démarquait à un point tel que les Grecs créèrent le terme « γοργιάζειν » (gorgianiser), qui signifiait « parler comme Gorgias » ou même simplement « bien parler ».

Sans doute entre la rhétorique et la poétique se trouvaient-ils en continuité. Mais les sophistes pratiquaient-ils *tous* la rhétorique ? Rhéteurs et sophistes se différenciaient-ils comme le croit Platon ?

4.1.3 Le sophiste et le rhéteur

Certains commentateurs modernes séparent les rhéteurs des sophistes : Gorgias et Protagoras ne pratiqueraient pas la même profession. Cette impression est le fait de l'influence platonicienne. En effet, Socrate distingue, dans le *Gorgias*, rhétorique et sophistique. Il s'agirait de deux contrefaçons possibles de la politique. La rhétorique serait ainsi au judiciaire ce que la cosmétique serait à la gymnastique, et la sophistique, au législatif, ce que la cuisine serait à la médecine⁴¹. La comparaison avec le corps souligne, d'après plusieurs commentateurs, le fait que la sophistique prétendrait être « préventive », comme la gymnastique, alors que la rhétorique se voudrait « curative », à l'instar de la médecine.

Qu'en est-il au juste ? Le sophiste éduquerait, alors que le rhéteur non. Protagoras prétendrait enseigner la vertu, mais pas Gorgias. Or éduquer, c'est prévenir. Par opposition, les rhéteurs useraient de leur art essentiellement devant les tribunaux, endroits où l'on cherche à punir et donc, d'une certaine manière, à guérir (au moins de l'avis de Platon) un mal de l'âme. Pour appuyer leur thèse, les partisans de cette distinction soulignent l'absence de Gorgias à la réunion des sophistes chez Callias, dans le *Protagoras*.

Kerferd s'oppose cependant avec raison à cette distinction⁴². Platon, en réalité, différencie de manière arbitraire la sophistique et la rhétorique. Car les sophistes, comme Protagoras, paraissent enseigner eux aussi l'art de bien parler, et donc l'art de gagner devant les tribunaux.

En réalité, ce qu'il importe de comprendre, c'est que l'enseignement de la vertu et celui de la rhétorique se confondent dans l'Athènes du V^e et du IV^e. Car la vertu politique, en démocratie, correspond

essentiellement à l'art de bien parler et d'argumenter. La rhétorique ne se réduit pas à un moyen pour arriver à vaincre frauduleusement au tribunal. Au contraire, elle se présente d'abord comme le meilleur des outils pour réfléchir en collectivité. « [La rhétorique] devient la clef de cet art de bien décider, que les Athéniens d'alors appelaient l'*euboulia*, et auquel les sophistes étaient si attachés⁴³ ». Devant les tribunaux, rien ne profite plus que d'entendre deux partis présenter le pour et le contre avec éloquence. « C'est ainsi que, si deux avocats adverses plaident, avec un égal talent, pour deux clients en conflit entre eux, nous ne pensons pas, encore aujourd'hui, que la clairvoyance d'un juge ou d'un jury puisse en souffrir, tout au contraire⁴⁴ ».

Toutefois, comment la rhétorique peut-elle servir l'*euboulia*? D'après plusieurs, le rhéteur ment, fraude, use d'artifices et suscite perfidement les émotions de ses auditeurs. Thrasymaque, par exemple, détaillerait dans son manuel de rhétorique différentes techniques pour susciter la pitié : parler de son grand âge, de la maladie, du sort de ses enfants, etc.

En outre, on reproche aussi à la rhétorique de ne s'appuyer que sur des opinions, au lieu d'user de connaissances scientifiques et certaines. En commentant l'Éloge d'Hélène, Romilly associe le pouvoir de la rhétorique à une certaine conception de la connaissance.

La connaissance en général est peu sûre et comporte des éléments subjectifs ; de même la mémoire est limitée ; force est donc de se rabattre sur de simples opinions, toujours fragiles et changeantes. Or c'est là ce qui explique le rôle de la parole, capable d'agir sur ces opinions, de les modifier, de les entraîner – comme en font foi tous les débats où l'on voit s'opposer les savants, les orateurs, les philosophes. L'action de la rhétorique est donc justifiée par l'incertitude de la connaissance ; et son efficacité est fonction de notre condition en ce domaine⁴⁵.

Platon voit dans la rhétorique une flatterie, entre autres parce qu'il méprise l'opinion. Mais les souhaits de Platon dans le domaine politique sont excessifs, puisqu'on ne peut exiger la même précision

en tout : l'éthique n'est pas la mathématique. Les sophistes, en ne prétendant qu'à l'opinion, s'enracinent davantage dans la réalité que Platon. Romilly résume bien ce point : « Certes, il ne s'agit jamais que d'une vérité relative, approchée, liée au "paraître" et aux "discours". Quand on déclare que la vérité des sophistes n'est que dans les mots, c'est surtout cela que l'on veut dire. Mais pour l'homme engagé dans le réel et tendant à mieux juger, rien ne peut mener plus loin⁴⁶ ».

En somme, sophistique et rhétorique ne se distinguent pas, et la rhétorique paraît associée de près à l'art politique.

Pour mieux tenter de comprendre le mouvement sophistique, il importe maintenant de se pencher sur quelques-unes de ses thèses principales.

4.2 Quelques thèses sophistiques

Qu'est-ce qui unit les sophistes ? Qu'est-ce qui globalement les caractérise ? D'après Grote, les sophistes se réduisent à des professeurs faisant écho à leur temps. Aucune doctrine, aucune thèse ni aucune méthode n'unirait selon lui les sophistes⁴⁷. Certes, dans beaucoup de domaines, les sophistes ne s'accordaient pas. Par exemple, dans le débat opposant la justice selon nature et celle selon la loi, les sophistes prennent des positions diverses. Certains prennent le parti de la loi, d'autres celui de la nature. Toutefois, les sophistes ont au moins en commun la problématique, le fait de mettre en opposition la nature (*φύσις*) et la loi ou convention (*νόμος*).

Kerferd, contrairement à Grote, voit une unité plus grande au sein de la sophistique. Les sophistes possèdent une visée commune : user de leur sens critique et comprendre tout ce qui les entoure.

Si nous nous demandons quel est, entre tous, le trait qui caractérise le mieux le mouvement sophistique comme tel, nous pouvons répondre qu'il s'agit de cet effort constant pour s'attacher à la raison jusqu'à atteindre à la compréhension de tous les cheminements de la pensée, qu'ils soient d'ordre rationnel ou irrationnel⁴⁸.

Cet effort rationnel des sophistes porte principalement sur trois thèmes interreliés : relativisme, agnosticisme et valeurs démocratiques.

C'est du reste le rapport entre ces thèmes qui manifeste au mieux, selon moi, l'unité sous-jacente du mouvement sophistique.

4.2.1 Relativisme

On attribue généralement au mouvement sophistique une part de relativisme. Ce constat s'appuie surtout sur un fragment qui proviendrait du traité *Sur la Vérité* de Protagoras. Le sophiste y affirmerait : « L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas⁴⁹ ». Ce fragment, maintes fois discuté, constitue pour Kerferd la clé du mouvement sophistique : « Il ne serait pas excessif de dire que la compréhension correcte de sa signification nous conduira directement au cœur même du mouvement sophistique du cinquième siècle⁵⁰ ».

Ce morceau de Protagoras peut s'interpréter de diverses manières. On peut, en effet, prendre le terme « homme » au sens de l'individu ou au sens de l'espèce. Les deux interprétations peuvent se justifier.

En prenant « homme » au sens individuel, Platon interprète le fragment ainsi : « Telle une chose m'apparaît, telle elle est pour moi, telle une chose t'apparaît, telle elle est pour toi⁵¹ ». Si en goûtant du miel, il t'apparaît doux, alors il est doux pour toi. Si en goûtant le même miel, il m'apparaît amer, alors il est amer pour moi. De même, si le vent t'apparaît chaud, il est chaud pour toi. S'il m'apparaît froid, il est froid pour moi. Aucune impression n'est plus vraie qu'une autre.

Comme le soulignent Aristote et Platon, mais aussi Romilly et Kerferd tout récemment encore, cette thèse suppose que toutes les opinions sont vraies. De fait, cette affirmation s'accorderait avec une autre thèse célèbre de Protagoras, à savoir qu'il est impossible de se contredire.

Que signifie cette doctrine de Protagoras ? Les objections fusent. D'abord, comment Protagoras peut-il prétendre enseigner, et donc se dire plus sage que les autres, si toutes les opinions sont vraies ? Ensuite, si toutes les opinions sont vraies, alors l'opinion « toutes les opinions ne sont pas vraies » est vraie. Mais elle contredit justement l'opinion que « toutes les opinions sont vraies ».

Dans le *Théétète*, Platon place dans la bouche de Protagoras une réponse à la première objection : « Quant à la sagesse et à l'homme sage, je suis bien loin d'en nier l'existence ; mais par homme sage j'entends précisément celui qui changeant la face des objets, les fait apparaître et être bons à celui à qui ils apparaissaient et étaient mauvais⁵² ».

De même que le médecin, en modifiant l'état du malade à l'aide de remèdes, n'engendre pas en lui des opinions plus vraies, mais seulement des opinions meilleures, de même le sophiste, en modifiant l'état de son auditeur par des discours, ne lui prodigue pas des opinions plus vraies, mais des opinions meilleures. Mais que veut dire ici « meilleur » ? D'après Jacqueline de Romilly, Protagoras entend par « meilleur » ce qui est plus avantageux. Une meilleure opinion engendre plus de bienfaits, pour l'individu ou pour la cité. Ainsi le relativisme de Protagoras n'est pas absolu. Il y a des opinions *vraiment* plus avantageuses que d'autres. C'est pourquoi « son rejet de la vérité laisse place à des vérités, ou à quelque chose qui y ressemble⁵³ ».

Protagoras connaissait, semble-t-il, la deuxième objection. Il ne paraît pas y accorder tellement d'importance. « Protagoras dit qu'à propos de toute chose il est possible de soutenir des positions contraires avec autant de pertinence, à commencer par la question même qui est en cause, c'est-à-dire celle de savoir s'il est possible de soutenir des positions contraires à n'importe quel propos⁵⁴ ».

Que penser de cette réponse ? Il faut comprendre que la thèse relativiste de Protagoras a pour visée la réflexion et l'action. Or le relativisme, même s'il n'est pas nécessairement vrai, est plus avantageux que son contraire, le dogmatisme. Le relativisme garde la recherche ouverte et permet plus de tolérance, attitude prisee en démocratie notamment. De fait, ce dernier aspect de la thèse relativiste se trouve davantage mis en lumière lorsqu'on interprète le terme « homme » du fragment dans le sens de « genre humain ». Comme l'individu doit juger des opinions selon leur utilité, la cité aussi doit considérer les opinions selon leurs avantages.

Pour chaque cité, le beau et le laid, le juste et l'injuste, le pieu et l'impie ne sont que ce que la cité juge tel ; en ce domaine, aucune n'est plus autorisée qu'une autre ; mais, « sur l'effet

utile et nuisible qu’auront, pour elle-même, ses décrets », il y a une différence et possibilité d’erreur. Il s’agit de la cité, du groupe, de ce que l’on juge « en commun » : en ce domaine, l’utilité a un sens, le plaidoyer un rôle à jouer, le conseil est opportun et l’expérience politique efficace⁵⁵.

Aucune vérité transcendante ne s’impose ici. Pour Protagoras, les citoyens délibèrent ensemble sur ce qu’il faut faire et l’expérience, comme Platon le fait dire à Polos, se trouve à l’origine de toute connaissance⁵⁶.

La thèse du relativisme s’accorde par ailleurs avec un certain agnosticisme : les hommes délibérant dorénavant à partir de leur expérience, et non à partir de mythes ou de croyances religieuses.

4.2.2 Agnosticisme

On admet généralement que Xénophane de Colophon, philosophe présocratique, était agnostique. Il en va de même pour plusieurs sophistes, dont Protagoras. Dans son traité *Sur les Dieux*, le sophiste aurait écrit : « Des dieux, je ne sais pas ni s’ils sont ni quelle est leur forme. Trop de choses m’empêchent en effet de connaître chacun d’eux⁵⁷ ». Prodicos de Céos, de son côté, proposait une explication sociologique des croyances religieuses.

Prodicos de Céos affirme que les Anciens ont reconnu comme dieux, en raison de l’utilité qui en découle, la lune, les fleuves, les sources et tout ce qui est utile à notre façon de vivre, comme le Nil pour les Égyptiens. Et c’est pour cette raison que le pain a été tenu pour Déméter, le vin pour Dyonsos, l’eau pour Poséidon, le feu pour Héphestos et de même pour chacune des choses dont l’usage nous est profitable⁵⁸.

La croyance religieuse, d’après Prodicos, résulte des besoins très concrets des hommes. Voilà un bel exemple de la force critique des sophistes. Ces derniers, comme je l’ai souligné, cherchent à tout expliquer par la raison, même ce que les hommes considèrent relever du domaine de la religion. En parlant de la sophistique ancienne, Jacqueline de Romilly écrivait : « Aucune transcendance, aucun

absolu, ne résiste aux coups de boutoir d'une raison désormais sûre d'elle et prête à tout critiquer⁵⁹ ».

Pourquoi accorder tant d'importance à l'agnosticisme (ou à l'athéisme) des sophistes ? Parce que cet agnosticisme laissa place à une première forme d'humanisme. Les dieux n'étaient plus la mesure de toutes choses ; les hommes prenaient désormais la place qui leur revenait. Or, de tout cela découlent philosophiquement plusieurs conséquences, et c'est sans doute pourquoi Platon a voulu répondre à Protagoras dans *Les Lois* en écrivant : « Pour nous, c'est dieu qui doit être la mesure de toutes choses, et cela au plus haut point et beaucoup plus, je suppose, que ne peut l'être l'homme, comme le disent certains⁶⁰ ».

Pour les sophistes, la vérité ne descend pas du ciel et ne s'impose pas aux hommes. La vérité se découvre plutôt à travers l'expérience, la discussion en commun, la confrontation des opinions, etc. On serait tenté d'ajouter que la vérité jaillit de l'exercice démocratique lui-même.

4.2.3 La démocratie

La sophistique se développa de pair avec la démocratie, comme il a été observé plus haut. Elle enseignait aux hommes l'art le plus indispensable à ce système politique : la rhétorique. Les sophistes, de ce point de vue, se présentaient comme « des professeurs de démocratie » : ils formaient à la citoyenneté. Certes, comme Protagoras l'aura souligné dans le dialogue éponyme, tous, dans une démocratie, enseignent d'une certaine manière la vertu politique, comme tous enseignent d'une certaine manière la langue grecque. Cependant, le sophiste est à l'art politique ce que le grammairien est à la langue : il en est l'expert⁶¹.

Protagoras, parmi les sophistes, se voit clairement comme un défenseur de la démocratie. On l'aperçoit grâce au mythe qu'il raconte dans le dialogue de Platon portant son nom. Ce mythe raconte, en effet, que tous les hommes peuvent participer au pouvoir politique, car Zeus a réparti chez tous la justice (δικη) et la retenue (αἰδώς).

On sait, en outre, que Protagoras fréquentait Périclès. D'après plusieurs sources, Périclès aurait confié au sophiste la rédaction de

la constitution de la colonne panhellénique de Thourioi en Grande Grèce. De plus, Protagoras et Périclès auraient, rapporte-t-on, passé une journée complète à discuter ensemble au sujet d'un accident durant un concours de pentathlon⁶².

Est-ce à dire que tous les sophistes défendaient le régime démocratie? Rien n'est moins sûr. Ainsi, Antiphon de Rhamnonte faisait partie des oligarques. Il aurait même initié le coup d'État à l'issue duquel les Quatre-Cents prirent le pouvoir⁶³. De plus, dans le *Gorgias*, Platon dépeint Calliclès, au statut « sophistique » douteux, on s'en rappelle, comme un ennemi juré de la démocratie. Ce disciple de Gorgias, en effet, s'opposait violemment à l'égalité⁶⁴.

Par-delà ces différences individuelles : il n'en demeure pas moins que leur art oratoire permit et favorisa l'essor de la démocratie. Certains soutiennent cependant que cet art oratoire a engendré, au contraire, la corruption de la démocratie athénienne, puisqu'il permettait la démagogie, et donc une forme de manipulation. Cependant, comme le remarque avec justesse Claude Mossé, des procédures existaient justement à Athènes pour empêcher cet abus de la parole.

Le *nomos eisangeltikos* prévoyait en effet parmi les cas où pouvait être mise en place la procédure d'*eisangelie*, de dénonciation pour atteinte à la sécurité de la cité, celui d'un orateur ayant fait une proposition contraire aux intérêts de la cité, même si cette proposition avait été adoptée par l'Assemblée. De même aussi, la *graphè para nomôn* et la *graphè nomon mē épitedeion theinai*, « action en illégalité » et « action pour avoir proposé une loi inopportune » pouvaient également entraîner pour l'orateur à l'origine du décret ou de la loi incriminée de graves conséquences. Ainsi, l'accusation portée par les adversaires de la démocratie sur l'irresponsabilité des orateurs est-elle toute relative⁶⁵.

Certes, la démocratie atteint rarement la perfection. La rhétorique se trouve parfois détournée vers des fins injustes et les citoyens ne participent pas toujours à la vie politique autant qu'ils le devraient. Toutefois, les idées et les pratiques mises en avant par les sophistes

stimulèrent et favorisèrent incontestablement la démocratie. C'est, du moins, la thèse de plusieurs commentateurs, dont Alonso Tordesillas.

Par leur réflexion sur l'articulation entre langage et cité, les sophistes peuvent être considérés comme les théoriciens de la démocratie. Dès lors, il ne faut pas s'étonner que leur préférence aille à ce régime, qui se trouve être en parfait accord avec leur sens aigu de la relativité des valeurs. Ce relativisme n'est ni un nihilisme ni un scepticisme ; il exprime plutôt l'idée qu'il n'est pas plus possible d'adhérer à la vérité absolue. L'ancienne figure du sage qui se croit investi d'un savoir divin et dont les sentences sonnent comme des oracles n'est plus concevable. La parole n'est plus parole *révélée* au devin, au poète, au législateur : elle relève tout simplement de l'expérience humaine⁶⁶.

Ce texte résume bien l'apport nouveau des sophistes, radicalement différent de celui de Platon, aristocrate défendant des vérités absolues, intimement liées à la connaissance du divin.

Conclusion

Les sophistes ont souvent mauvaise presse : on les accuse de fourberie, de malhonnêteté et de raisonnements fallacieux. Cependant, comme je l'ai fait valoir, cette conception ne correspond en rien à la réalité, mais découle plutôt d'une certaine lecture platonicienne. À travers le filtre de Platon, les faits historiques proviennent déformés. Bien sûr, ses dialogues sont d'une richesse incroyable : Platon est un grand philosophe. Toutefois, la même puissance réflexive qui le rend si captivant fait aussi de lui un redoutable combattant littéraire. Platon est *deinos* ; habile et terrible.

Occulter Platon de l'étude des sophistes serait vain, voire impossible. On ne peut se priver des informations que prodigue le philosophe, et ce en raison du peu de fragments des sophistes aujourd'hui disponibles. Heureusement, de nombreux historiens et commentateurs analysent de plus en plus finement aujourd'hui le mouvement sophistique : Guthrie, Romilly, Kerferd et plusieurs autres.

Comme cet article a cherché à le montrer, l'étude de la sophistique se révèle fort instructive. D'abord, pénétrer le mouvement sophistique permet de mieux cerner l'histoire concrète de la Grèce ancienne et particulièrement d'Athènes : on comprend mieux l'avènement de la démocratie, les changements dans le système d'éducation, etc. Ensuite, l'étude des sophistes permet aussi de mieux saisir le monde moderne, puisque les idées de celui-ci trouvent leurs fondements dans l'Athènes démocratique, et probablement davantage auprès des sophistes que de Platon. Les valeurs démocratiques de relativisme, d'agnosticisme (ou même d'athéisme), bref d'humanisme... tout cela prévalait à cette époque et existe encore de nos jours, sous d'autres formes peut-être, mais sur fond d'un seul et même mouvement.

-
1. George Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. A.-L. De Sadous, Paris, Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1866, p. 174-175.
 2. Théophile Funck-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris, Hachette, 1879, p. 18.
 3. Platon, *Sophiste*, trad. N. L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993, 231d.
 4. Dans André Lask et Michel Narcy, *Philosophie antique*, vol. 8 : Les sophistes anciens, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 115-139.
 5. Platon, *Protagoras*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 329b1-5.
 6. Sénèque, *De Beneficiis*, I, 8, 1-2, cité et traduit par M. Narcy, dans *Philosophie antique*, vol. 8 : Les sophistes anciens, « La sophistique : une manière de vivre ? », Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 128.
 7. William Keith Chambers Guthrie, *The Sophists*, London, Cambridge University Press, 1971, p. 38.
 8. George Grote, *op. cit.*, p. 185.
 9. Platon, *Théétète*, trad. E. Chambry, Paris, Flammarion, 1967, 150°.
 10. Aristote, *Réfutations sophistiques*, trad. L.-A. Dorion, Paris, Vrin, 1995, 165a22.
 11. *Ibid.*
 12. Platon, *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993, 91c-92a.

13. Aristophane, *Les Nuées*, trad. M.-J. Alfonsi, Paris, Flammarion, 1966, p. 157.
14. Jacqueline De Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p. 227.
15. Platon, *Gorgias*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 457b.
16. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 1030.
17. *Ibid.*, p. 1031.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 317b.
21. Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 1030.
22. Werner Jaeger, *Paideia*, trad. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1974, p. 31.
23. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948, p. 74.
24. *Ibid.*, p. 73.
25. *Ibid.*, p. 74.
26. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 61.
27. Cf., entre autres, Platon, *Protagoras*, 325e-326a.
28. Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, p. 84.
29. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 319d.
30. Cf. Claude Mossé, *Politique et Société en Grèce ancienne : le « modèle » athénien*, Paris, Aubier, 1995, p. 125.
31. Cf. George Briscoe Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999, p. 58.
32. Claude Mossé, *op. cit.*, p. 127.
33. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 452e.
34. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 312e.
35. Cf. Platon, *Hippias mineur*, 36b.
36. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 318d-e.
37. Cf. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome 2, « Protagoras », Paris, Flammarion, 1965, p. 185 et George Briscoe Kerferd, *op. cit.*, p. 92.
38. Cf. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 338e-339a.
39. *Ibid.*, 339b-ss.
40. Cf. William Keith Chambers Guthrie, *op. cit.*, p. 42-43.
41. Cf. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 465c-e.
42. Cf. George Briscoe Kerferd, *op. cit.*, p. 92.
43. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 129.

44. *Ibid.*, p. 130.
45. *Ibid.*, p. 106.
46. *Ibid.*, p. 134.
47. Cf. la critique de George Briscoe Kerferd à Grote, dans *op. cit.*, p. 48.
48. *Ibid.*, p. 246.
49. Platon, *Théétète*, *op. cit.*, 152a.
50. George Briscoe Kerferd, *op. cit.*, p. 142.
51. Platon, *Théétète*, *op. cit.*, 152a.
52. *Ibid.*, 166d.
53. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 150.
54. Sénèque, *Lettre à Lucilius* 88, 43, cité et traduit par M. Bonazzi, dans *Les sophistes*, « Protagoras d'Abdère », sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 81.
55. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 270.
56. Voir Platon, *Gorgias*, 448c.
57. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, cité et traduit par M. Bonazzi, dans *Les sophistes*, « Protagoras d'Abdère », sous la direction de Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 76.
58. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, IX, 18, cité et traduit par L.-A. Dorion, dans *Les sophistes*, « Prodicos de Céos », sous la direction de Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 363.
59. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 143.
60. Platon, *Les Lois*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2011, 716c.
61. Cf. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 325b-326e.
62. Cf. Plutarque de Chéronée, *Vie de Périclès*, trad. 36, dans Jean-François Pradeau, *op. cit.*
63. Marie-Laurence Desclos, « Antiphon de Rhamnonte », dans *Les Sophistes*, sous la direction de Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 163.
64. Cf. *Gorgias*, 483b-d.
65. Claude Mossé, *op. cit.*, p. 138.
66. Alonso Tordesillas, « Les sophistes, maîtres du verbe et du savoir », dans *Le siècle de Périclès*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 71-72.

Euripide et les femmes : Les cas paradoxaux de Médée et Phèdre

THOMAS ROUSSEL, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article vise à explorer la question de la femme chez le tragique Euripide sous un angle trop peu souvent exploité, soit celui du remaniement des mythes. Nous montrons que, loin d'être misogyne, Euripide choisit sciemment de montrer des femmes que l'on peut déclarer « mauvaises », non pas pour en critiquer « la race », mais pour faire naître la sympathie à leur égard. Nous étudions donc les histoires de Phèdre (*Hippolyte Porte-Couronne*) et de Médée (*Médée*) en observant quelles modifications sont apportées par l'auteur à ces histoires bien connues par le public athénien. Loin des monstres si souvent dépeints, ces femmes apparaissent profondément humaines, rationnelles et subtiles. Et si elles ont commis le crime qu'on leur connaît, ce n'est pas dû à leur « nature féminine » ou faute de vertu. Au contraire, il n'y a pas lieu de douter que ce sont-elles qui souffrent le plus vivement des malheurs de la pièce.

ESCHYLE – Mais, par Zeus ! je ne mettais point en scène des Phèdres impudiques, ni des Sthénébéas, et je ne sache point avoir jamais créé le personnage d'une femme amoureuse.

EURIPIDE – Non, par Zeus ! car Aphrodite n'était rien pour toi. [...] Et ai-je inventé l'histoire de Phèdre ?

Aristophane, Les Grenouilles

Nous pouvons le dire d'entrée de jeu, la misogynie n'a pas volé son étymologie grecque. Malgré tous les bénéfices que nous avons tirés de notre héritage grec, il est indéniable que l'Occident a aussi longtemps gardé la tendance grecque à la double monopolisation du discours public par les hommes, où ceux-ci (a) sont les seuls représentants dans les centres décisionnels et (b) parlent à la place des femmes,

qu'ils disent leur place et qu'ils justifient leur exclusion de manière plus ou moins subtile. Et ce dernier qualificatif de « subtil », si nous sommes généralement prêts à l'attribuer aux Grecs, nous pouvons aisément faire une exception en ce qui concerne leur traitement de la gent féminine. On leur recommandera pour seule oraison (outre la mention de silence autrement consacrée aux morts et aux absents) celle du blâme, le ψόγος γυναικῶν (*psogos gunaikôn*)¹. Le génitif est ici objectif.

Un véritable corpus d'œuvres à saveur misogyne se démarque donc pour qui cherche dans cette Grèce ayant porté en institution cette séparation des genres. On notera, par exemple, l'apparition de la « race des femmes » chez Hésiode, les mythes portant sur les Amazones et le crime lemnien, sans parler du mythe de Pandore. Les poètes satiriques, les comiques et même les tragiques ne se gêneront guère pour les citer et les exploiter. Qu'elle soit une vengeance des dieux, une illusion de la matière, la nature de la femme ne peut être comparée à l'excellence (ἀρετή) qui définit l'homme. Le logos qui gouverne la cité leur est indisponible : πολίτης (*politês*) ne saurait être traduit au féminin.

C'est dans ce contexte que s'inscrit l'œuvre d'Euripide. Par contre, elle est pour le moins ambiguë sur la question des femmes et de leur place dans la πόλις (*polis*). D'un côté, nous avons le scholiaste de l'*Hippolyte* qui nous « rapporte qu'ayant épousé Choérilée, fille de Mnésiloche, et découvert ses écarts de conduite, [Euripide] commença par écrire sa pièce *Hippolyte* où il fustige l'impudeur des femmes, et qu'ensuite il la renvoya ». Il faudrait donc simplement comprendre qu'à l'instar de ses compatriotes, Euripide serait simplement un misogyne (et cocu) et que ses tragédies seraient son instrument cathartique. D'un autre côté, nous avons Aristophane critiquant le manque de patriotisme d'Euripide qui, en *féminisant* la tragédie attique – i.e. en prenant le parti des femmes et *les faisant parler* –, la corrompt².

Mais ces interprétations ne cachent pas leur but réel. Le scholiaste voit la question de la femme comme un tremplin à sa réflexion biographique sur le tragédien, tandis qu'Aristophane porte une réflexion politique sur l'œuvre d'Euripide, ce qui n'est pas toujours

la première visée de celle-ci. Cette divergence d'avis montre un trait particulier du legs euripidien : il est le seul parmi les tragiques à avoir traité suffisamment des femmes pour qu'apparaisse véritablement un questionnement vis-à-vis leur place dans son œuvre.

Néanmoins, surmonter cette opposition en utilisant les textes d'Euripide lui-même n'est pas aussi aisé qu'il n'y paraît. Comme le fait remarquer Bernard Knox³, l'œuvre d'Euripide contient tant d'idées différentes qu'on peut lui donner toute une panoplie d'étiquettes contradictoires sans pour autant dire quelque chose de faux. En étudiant les textes au premier degré, à travers les propos que tiennent ses personnages, on se retrouve effectivement avec un Euripide qui est tour à tour un misogyne et un féministe (pour son temps, entendons-nous). Médée semble être dangereuse par sa nature même de femme, tandis qu'Hécube évoque à l'auditeur la pitié propre des femmes à qui la guerre a tout enlevé.

Sans prétendre régler définitivement la question, cet article vise à montrer que même dans son traitement des femmes que l'on pourrait dire « mauvaises », Euripide montre une certaine sympathie envers leur condition. En d'autres termes, nous soutenons que, malgré cette tradition, le terme de « misogyne » ne lui convient pas.

Il y a quatre façons par lesquelles nous pouvons montrer qu'Euripide n'est pas autant contre les femmes que l'on pourrait le penser.

Nous pourrions d'abord amalgamer les passages indiquant que le tragédien éprouve une certaine sympathie envers la gent féminine. Cette façon semble inadéquate étant donné que c'est précisément ainsi que l'on se retrouve avec des thèses paradoxales telles que celles mentionnées par Knox. De plus, cela impliquerait qu'un écrivain ne peut mettre dans la bouche de ses personnages que des thèses qu'il soutient lui-même, ce qui est évidemment ridicule.

Il serait aussi possible de présenter en détail les figures de femmes héroïques comme la Macarie des *Héraclides* ou encore l'Iphigénie de *Iphigénie à Aulis*. Par contre, aussi admirables soient-elles, il faut renoncer à cette voie à défaut d'avoir un principe suffisant pour dire que ces femmes – et non la Médée, l'Hermione et l'Électre

qu'il présente – sont paradigmatiques de la féminité telle que se la représente Euripide.

Montrer à quel point Euripide portait attention à détailler la psychologie féminine au travers des actes rationnels des femmes peut aussi fournir des indices vis-à-vis ce qu'il pouvait penser d'elles⁴. Nous n'avons pas véritablement d'objections à cette méthode, mais le risque de prêter faussement des intentions à l'auteur y est particulièrement important.

La voie que nous choisissons est souvent négligée, mais particulièrement riche pour dévoiler l'originalité d'un auteur de l'époque. Celle-ci consiste à observer quelles sont les transformations opérées sur le mythe (ou l'épisode mythique) présenté. En d'autres termes, Euripide, tout comme Eschyle et Sophocle avant lui, n'a pas pour seul mérite d'avoir présenté en des mots différents des histoires connues de tous. Pour augmenter l'impact poétique et rafler le premier prix, il lui fallait retravailler des mythes dont le cadre général était connu pour y introduire de nouveaux éléments qui sauraient marquer l'esprit de l'auditeur. Parmi ces transformations, nous retrouvons des personnages féminins qui commettaient déjà le mal, mais la perspective que l'on a sur eux est transformée.

Nous présentons donc deux femmes dites « mauvaises » dont l'histoire est modifiée sous la plume d'Euripide : Médée (v. 431), qui provoque la mort de ses enfants, et Phèdre de l'*Hippolyte Porte-Couronne* (v. 428), qui fait une fausse accusation contre Hippolyte menant à la mort de celui-ci.

Les grands traits de ces histoires sont tous connus par le public athénien. Médée a aidé Jason à obtenir la Toison d'or, mais se venge ensuite de lui lorsqu'il cherche à marier une autre femme. Phèdre, amoureuse de son beau-fils Hippolyte, est rejetée par celui-ci et l'accuse donc faussement auprès de Thésée, qui provoque ensuite la mort de son fils. Finalement, la vérité est sue et Phèdre se suicide.

Nous pensons que pour mieux comprendre ce qu'Euripide peut bien vouloir signifier à travers ces œuvres, il faut, comme le propose Jennifer Marsh, se poser trois questions. *Quelles sont les innovations qu'Euripide apporte ? Que signifient-elles pour la pièce ? Que peuvent-elles nous apprendre sur les femmes ?*⁵

1. Hippolyte Porte-Couronne

Le matériel de cette version du mythe d'Hippolyte est le même chez Euripide que chez les auteurs antérieurs. Phèdre, la femme de Thésée, tombe amoureuse de son beau-fils, Hippolyte, fils de Thésée et d'une amazone. Lorsqu'il la rejette, Phèdre l'accuse de viol ou de tentative de viol auprès de Thésée qui revient de loin. Celui-ci demande alors à Poséidon de l'exaucer en provoquant la mort d'Hippolyte. Phèdre, elle, se suicide⁶.

Nous connaissons trois versions de ce mythe au courant du V^e siècle : deux versions d'Euripide (*Hippolyte Voilé* et *Hippolyte Porte-Couronne*) et une de Sophocle (*Phèdre*). La première version d'Euripide eut peu de succès et, bien que perdue, elle semble suivre la légende dans sa forme la plus conventionnelle. On y aurait suivi la perspective d'Hippolyte, où Phèdre aurait tenté de le séduire sans succès et, en colère, aurait prévenu Thésée d'un mal que son fils lui aurait fait. Thésée maudit son fils et celui-ci meurt. La vérité est connue et Phèdre se tue pour éviter le châtement.⁷

La pièce est très mal reçue – probablement à cause de la scène où Phèdre essaie de séduire Hippolyte – et Sophocle écrit ensuite une *Phèdre* (aussi perdue) qui a plus de succès. Cette fois-ci, la pièce fait de Phèdre une héroïne tragique : Sophocle fait attention de ne pas offusquer le public athénien par son comportement. Thésée n'est pas simplement absent : tous le croient mort. Ainsi, quoique particulier, l'amour de Phèdre n'en est pas un qui relève de l'adultère. On ne sait pas quelle attitude est adoptée par Hippolyte, mais Phèdre se tue vraisemblablement par remords et après une confession plutôt que pour éviter un châtement.

Cette version a vraisemblablement encouragé Euripide à changer de perspective sur la psychologie de Phèdre pour son second *Hippolyte*. Elle n'est plus simplement victime de ses sentiments : elle est l'outil qu'Aphrodite a trouvé pour se venger d'Hippolyte (qui rejette tout ce qui relève d'elle⁸). Phèdre tente, autant que faire se peut, de demeurer vertueuse et de souffrir en silence le mal que lui fait subir la déesse, mais que peut la femme contre le désir de la déesse ?

Le prologue est d'ailleurs prononcé par Aphrodite elle-même, ce qui est probablement une innovation d'Euripide pour montrer à quel point Phèdre désire garder son amour secret : seule la déesse peut donc informer le public. Celle-ci annonce qu'elle a décidé d'utiliser Phèdre afin de provoquer la perte d'Hippolyte. Trois choses sont dites à propos de Phèdre alors : (1) Sa passion a été introduite de l'extérieur, i.e. par Aphrodite, (2) son caractère est bon et (3) elle est une victime, tout aussi destinée à mourir qu'Hippolyte.

Πανδίονος γῆν πατρὸς εὐγενῆς δάμαρ
ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο
ἔρωτι δεινῶι τοῖς ἑμοῖς βουλεύμασιν. (l. 26-28)

Sur la terre de Pandion, la noble épouse de son père, Phèdre fut,
en le voyant, frappée au cœur d'un violent amour, conformément à
mes désirs.

ἐνταῦθα δὴ στένουσα κάκπεπληγμένη
κέντροις ἔρωτος ἢ τάλαιν' ἀπόλλυται
σιγῇι, ξύνοιδε δ' οὔτις οἰκετῶν νόσον (l. 38-40)
[...]
ἣ δ' εὐκλεῆς μὲν ἀλλ' ὅμως ἀπόλλυται (l. 47)

Elle gémit en silence, foudroyée par l'aiguillon de l'amour, la
malheureuse, et dépérit ; aucun de ses serviteurs ne connaît son
mal. [...] Quant à [Phèdre], elle saura se conduire, mais elle mourra
quand même.

C'est une chose curieuse à constater étant donné le réalisme
des actions et des sentiments de Phèdre, mais il s'agit là de la seule
explication que l'on ait de l'amour que porte Phèdre pour Hippolyte.
Dès que Phèdre peut faire preuve de retenue, elle le fait, montrant
ainsi que l'appellation « d'εὐγενῆς » (*eugenês*) (l. 26) que lui donne
la déesse n'est pas une marque d'ironie. Quand bien même la déesse
ne serait ici que la métaphore d'un amour dont elle serait incapable
de se défaire, Phèdre montrera sa force morale en renonçant de
le manifester.

Lorsque sa nourrice la pousse finalement à lui dévoiler la maladie qui l'afflige, elle explique de quels moyens elle s'est dotée pour éviter qu'elle porte atteinte à sa vertu. Mais, étant donné l'échec du silence (l. 392-7) et son incapacité à supporter son fardeau (l. 398-9), elle décide de se donner la mort (l. 400-2)... Car elle *déteste son double du premier Hippolyte* !

Μισῶ δὲ καὶ τὰς σώφρονας μὲν ἐν λόγοις,
λάθρα δὲ τόλμας οὐ καλὰς κεκτημένας (l. 413-414)

Périssè misérablement la femme qui, la première, souilla le lit conjugal par l'adultère !

Comme le montre Zeitlin⁹, il y a un jeu de miroir qui se fait entre la Phèdre qui se trouve sur scène et celle que le public a détestée dans le premier *Hippolyte*. Celle-ci n'était probablement apparue sur scène que pour montrer des penchants adultères et mesquins, tandis que la nouvelle se garde de telles infamies en gardant en tête l'honneur de sa famille, dût-elle en mourir (l. 419-21). Finalement, l'action peut de nouveau se poursuivre par l'intervention de la nourrice. Pleine de sollicitude pour Phèdre et craignant qu'elle ne se tue, elle convainc celle-ci de la laisser agir pour son bien. Phèdre, ayant épuisée ses options, accepte, tout en précisant que la nourrice ne doit pas en glisser un mot à Hippolyte. Ce qu'elle fait, évidemment.

Si ce genre d'intervention est bien l'invention d'Euripide, la nourrice montre de deux manières la vertu de cette nouvelle Phèdre. D'abord, en allant parler à Hippolyte, la nourrice permet que l'action tragique ait lieu tout en soulignant combien Phèdre préférerait souffrir en silence et qu'Hippolyte n'apprenne jamais l'amour secret qu'elle lui porte. Ensuite, elle sert aussi à augmenter le contraste entre les deux Phèdre. La nourrice, avec le coryphée, est généralement le personnage qui cherche à décourager le héros de commettre l'action qu'il regrettera¹⁰. La version antérieure présentait probablement une telle discussion entre Phèdre et la nourrice, où cette dernière tentait de convaincre la première de ne pas dévoiler son amour coupable à Hippolyte. Que la nourrice décide d'aller parler ainsi à Hippolyte,

malgré ce que lui demande Phèdre, montre combien tout se met en place contre cette dernière.

Cet aspect de miroir se confirme avec le personnage d'Hippolyte. Alors que celui de la première version était probablement dégoûté par sa belle-mère, sa réaction était proportionnelle au crime et aux intentions auxquels il était invité à participer. Le second Hippolyte répond de façon inutilement virulente à la nourrice qui est pourtant pleine de bonne volonté, et décide d'inclure toutes les femmes dans sa critique (l. 615-68). Si on ne comprend pas pourquoi Aphrodite décide de manipuler Phèdre, on comprend aisément pourquoi elle a une dent contre Hippolyte : pour la première fois, sous la plume d'Euripide, ces paroles que lance le jeune héros sont définitivement *injustes*.

Phèdre, quant à elle, décide immédiatement de se donner la mort lorsqu'elle entend les injures que vocifère Hippolyte à sa nourrice, même si elle n'en connaît pas la teneur exacte (l. 599-600). Toutefois, n'ayant pas entendu Hippolyte promettre qu'il ne dévoilerait pas ce que la servante lui a dit, Phèdre ne peut pas « raisonnablement » se suicider en abandonnant tout honneur pour elle et ses enfants.

εὔρημα δῆτα τῆσδε συμφορᾶς ἔχω,
ὥστ' εὐκλεᾶ μὲν παισὶ προσθεῖναι βίον
αὐτῇ τ' ὄνασθαι πρὸς τὰ νῦν πεπωκότα. (l. 716-718)

Maintenant je ne vois qu'un seul remède à mon malheur pour
laisser à mes enfants une vie honorable, et me sauver moi-même,
dans la situation critique où je me trouve.

Au milieu de son maelstrom émotionnel, Phèdre décide donc d'accuser Hippolyte de l'avoir violée dans une lettre qui ne sera trouvée qu'après qu'elle se soit pendue (l. 415-18). Elle le fait néanmoins moins pour elle-même que pour les gens qui lui sont chers. S'il avait été su qu'elle avait eu des sentiments adultères pour son beau-fils, ses propres enfants auraient été disgraciés, et Thésée aussi aurait été humilié à son retour.

Qu'elle meure avant l'arrivée de Thésée est encore une nouveauté. Celle-ci permet à Phèdre de demeurer honorable, tout en la laissant

porter l'accusation qui provoquera la mort d'Hippolyte, qui est un élément nécessaire du mythe. Et si elle meurt pour fuir le jugement des hommes, ce n'est pas pour éviter celui qu'ils porteraient à l'égard d'un crime qu'elle a commis, mais bien à l'égard d'un secret qu'elle a eu la maladresse de dévoiler à une servante qui se préoccupait trop du bien-être de sa maîtresse. Artémis, qui vient expliquer à Thésée l'erreur qu'il fit en demandant la mort de son fils, confirme cette impression à l'auditeur.

ἀλλ' ἐς τόδ' ἦλθον, παιδὸς ἐκδεῖξαι φρένα
τοῦ σοῦ δικαίαν, ὥς ὑπ' εὐκλείας θάνηι,
καὶ σῆς γυναικὸς οἷστρον ἢ τρόπον τινὰ
γενναιότητα...

[...]

ἡμῖν ὅσοισι παρθένειος ἡδονὴ
δηχθεῖσα κέντροις παιδὸς ἡράσθη σέθεν.
Γνώμη δὲ νικᾷν τὴν Κύπριν πειρωμένη
τροφοῦ διώλετ' οὐχ ἑκοῦσα μηχαναῖς,
ἦ σῶ δι' ὄρκων παιδὶ σημαίνει νόσον.
Ὁ δ', ὥσπερ ὦν δίκαιος, οὐκ ἐφέσπετο
λόγοισιν, οὐδ' αὖ πρὸς σέθεν κακούμενος
ὄρκων ἀφεῖλε πίστιν, εὐσεβῆς γεγώς.
Ἥ δ' εἰς ἔλεγχον μὴ πέσῃ φοβουμένη
ψευδεῖς γραφὰς ἔγραψε καὶ διώλεσεν
δόλοισι σὸν παῖδ', ἀλλ' ὁμῶς ἐπεισέ σε. (l. 1298-1301 ; 1304-12)

Je suis venue te montrer que le cœur de ton fils était intègre, qu'il est mort glorieusement, et comment ta femme se débattait contre sa passion, en gardant en quelque sorte sa fierté [...] Tout en s'efforçant de vaincre Aphrodite par la raison, elle a succombé malgré elle par les artifices de sa nourrice, qui révéla à ton fils sa passion, sous la foi du serment. Hippolyte, comme cela devait être, ne se laissa pas séduire à ses paroles ; et cependant, quand il portait le poids de tes malédictions, il ne voulut pas manquer à son serment, car il était pieux. Pour Phèdre, craignant de se voir trahie, elle a écrit ces lettres calomnieuses qui ont perdu ton fils, et auxquelles tu as ajouté foi.

Rien n'indique qu'Artémis soit ici ironique. Comme le fait remarquer Barrett, ceux qui seraient portés à croire que Phèdre agréée avec le plan de la nourrice se trouvent en désaccord avec le poète : Artémis parle au nom de celui-ci quand elle affirme l'innocence et l'honneur de Phèdre, et elle ne lance aucune accusation contre elle.

Plutôt que de présenter une Phèdre portée au vice de l'adultère, Euripide offre au contraire une femme dont l'honneur est le mot d'ordre. Si on enlève l'excès dont semble faire preuve Hippolyte dans sa haine des femmes, la responsabilité des événements ne tombe sur aucun personnage majeur, encore moins sur Phèdre. Sur le plan divin, c'est Aphrodite qui a orchestré ce malheur, et celle-ci l'assume. Sur le plan humain, c'est la nourrice qui doit prendre le blâme. Euripide cherche à montrer une femme pour laquelle le public ressent de la pitié et de la compassion en regardant son combat perdu d'avance et sa mort inéluctable.

2. Médée

L'histoire de Médée, princesse de Colchide, est liée à celle de Jason. Après avoir aidé celui-ci à entrer en possession de la Toison d'or et avoir arrangé le meurtre du roi Pélias par ses filles, Médée se voit être trahie par Jason qui l'abandonne au profit de la fille du roi de Corinthe, Glaucé. Pourtant, Jason a déjà deux fils de son mariage avec Médée, et celle-ci n'a nulle part où retourner étant donné l'aide qu'elle a donné à Jason : elle a dû trahir sa patrie et sa famille pour le sauver et lui permettre de fuir les contrées de son père. En fait, c'est elle qui a dû commettre les actes les plus moralement ambigus et sans lesquels la quête de Jason n'aurait été possible. Notons en particulier qu'elle tua son jeune frère et lança ses membres à la mer pour ralentir le bateau qui portait son père et qui les poursuivait.

Dans cette version de la tragédie, Médée, furieuse de cet abandon, se met en quête d'un moyen de faire payer Jason. Dans sa rage, elle pensera à le tuer, de même que sa nouvelle femme Glaucé et le roi Créon (l. 366-94). Puis réalisant que la mort est un châtiment trop doux pour le mal qu'il lui a fait, elle choisira finalement de ne pas tuer Jason, mais d'assassiner ceux qui lui sont le plus chers, soit sa nouvelle compagne et ses enfants... qui sont aussi ceux de Médée.

Jason vieillira donc seul, sans femme ni enfant et sa douleur ira donc en croissant avec l'âge. Médée prend ensuite la fuite vers Athènes où elle bénéficiera de la protection du roi Égée.

La nouveauté la plus remarquable au niveau de la trame narrative est que Médée, pour la première fois, tue *volontairement* ses enfants pour se venger du mal que Jason lui fit en trahissant sa couche. Avant lui, Eumelos de Corinthe (VIII^e siècle) fit du meurtre un acte involontaire : Médée tentait un rituel magique pour les rendre immortels, mais celui-ci les tua¹¹. Approximativement à la même époque, Créophilos de Samos (VIII^e siècle) fait mourir les enfants de la main des habitants de Corinthe, furieux de la mort de leur roi. Ceux-ci auraient ensuite inventé la rumeur que c'est Médée qui les tua¹². Nous n'avons pas beaucoup d'informations sur les versions d'Ibycos (VII^e siècle) et de Simonide de Céos (556-467), mais nous savons qu'ils présentent Médée comme une femme de bon caractère, qui, après sa mort, marie Achille aux Champs Élysées ou sur l'Île des Bienheureux¹³.

Cette nouveauté, introduite par un acte particulièrement horrible pour un Grec, semble encourager la thèse de la misogynie d'Euripide. Pourtant, *la façon* dont il traite cette transformation démontre tout à fait le contraire.

D'abord, cela change le point focal de la pièce. Cet épisode a toujours été à propos de la vengeance d'une femme, c'est entendu. Par contre, il faut considérer que la nouveauté présentée est plus importante pour l'auteur que là où il suit la tradition. Le thème principal ne peut donc pas être la vengeance (qui est réduit à être le contexte de la pièce), mais plutôt la relation entre parents et enfants. Ce thème se décline de deux façons : dans la structure de la pièce et dans son impact sur le personnage de Médée.

2.1 Structure de la pièce

Toutes les actions de la pièce ont lieu à cause des enfants, d'une manière ou d'une autre. Avant la pièce, Jason, qui est ici beaucoup moins un héros qu'un homme cherchant à satisfaire ses ambitions politiques, désire se marier avec une femme grecque afin d'avoir des enfants légitimes (l. 547-67). Par la suite, la colère que cela engendre chez Médée sera crainte par le roi Créon et l'amènera à l'exiler avec

ses enfants. Il ne le fait toutefois pas pour sa propre sécurité, mais bien pour celle de sa fille.

Δέδοικά σ', οὐδὲν δεῖ παραμπίσχειν λόγους,
μή μοί τι δράσης παῖδ' ἀνήκεστον κακόν. (l. 282-3)

Je te crains – je n'ai pas à le cacher – je crains que tu fasses à mon enfant quelque mal irrémédiable.

Créon essaie donc d'empêcher le mal en bannissant Médée, mais par ses explications, il lui montre de quel genre de défense elle doit se munir pour rester.

MH – ἀλλ' ἐξελαῖς με κούδεν αἰδέσῃ λιτάς;
KP – φιλῶ γὰρ οὐ σὲ μᾶλλον ἢ δόμους ἐμούς.
MH – ὦ πατρίς, ὥς σου κάρτα νῦν μνείαν ἔχω.
KP – πλὴν γὰρ τέκνων ἔμοιγε φίλτατον πολὺ. (l. 326-329)

MÉDÉE – Tu me chasseras ? Tu n'auras aucun égard à
mes prières ?

CRÉON – C'est que tu ne m'es pas plus chère que ma maison.

MÉDÉE – O ma patrie ! Combien en ce jour je me souviens de toi !

CRÉON – Après mes enfants, pour moi aussi c'est le bien de
beaucoup le plus cher.

Il regrettera amèrement ces paroles comme c'est précisément elles qui indiquèrent à Médée comment agir afin d'avoir le sursis qu'elle a besoin pour commettre son forfait. L'importance qu'octroie Créon à la famille le fait flancher lorsqu'elle dit :

μίαν με μεῖναι τήνδ' ἕασον ἡμέραν
καὶ ξυμπερᾶναι φροντίδ' ἧ φευξούμεθα,
παισίν τ' ἀφορμὴν τοῖς ἐμοῖς, ἐπεὶ πατὴρ
οὐδὲν προτιμᾷ μηχανήσασθαι τέκνοις.
οἴκτιρε δ' αὐτούς· καὶ σύ τοι παίδων πατὴρ
πέφυκας· εἰκὸς δ' ἐστὶν εὐνοϊάν σ' ἔχειν.
τοῦμοῦ γὰρ οὗ μοι φροντίς, εἰ φευξούμεθα,
κείνους δὲ κλαίω συμφορᾷ κεχρημένους. (l. 340-7)

Un seul jour ! Laisse-moi rester aujourd'hui seulement, pour achever de prendre un parti sur le lieu de notre exil et trouver des ressources pour mes enfants, puisque leur père n'a pas envisagé le moyen de leur en procurer. Pitié pour eux ! Toi aussi, tu as des enfants, tu es père : il est naturel que tu sois bienveillant. Car ce n'est pas de moi que je m'inquiète, ni de mon exil, mais je pleure sur eux et sur leur infortune.

Bref, elle lui demande d'avoir pitié pour ses enfants en ce qu'il est lui aussi parent. Évidemment, il accepte, avec les résultats désastreux qu'on connaît. Cette journée suffira à Médée pour accomplir son terrible dessein.

Plus tard, cette relation aux enfants est développée à nouveau à travers du personnage d'Égée, le roi d'Athènes. Celui-ci passe par là afin d'en apprendre plus sur la signification d'un oracle qu'il a eu portant sur sa possibilité *d'avoir une progéniture*. Il est effectivement anxieux d'avoir un enfant pour lui succéder et le soutenir dans son vieil âge. Cette rencontre donne à Médée deux choses. Elle obtient d'abord un lieu où se réfugier après son crime en garantissant à Égée la fertilité à l'aide de sa science des herbes. Mais c'est aussi à ce moment que lui vient une idée (qu'elle annonce une fois seule aux lignes 803-6) pour faire souffrir Jason de façon plus certaine que par la mort : l'empêcher d'avoir des enfants qui pourraient veiller sur lui dans son vieil âge... même si cela implique l'infanticide¹⁴.

L'action se poursuit encore par l'entremise des enfants lorsque Médée les envoie apporter la robe et la tiare empoisonnées à Glaucé. Cette robe est probablement aussi un élément nouveau apporté par Euripide. Nous suivons Jennifer Marsh pour l'explication de cette nouveauté. En utilisant une robe en plus de la tiare – que l'on retrouve dans les versions antérieures du mythe¹⁵ – Euripide fait en sorte que l'amour de sa progéniture soit à nouveau à la source d'un drame¹⁶. Parce que Créon sait ce qu'est d'aimer sa progéniture, il a laissé Médée demeurer suffisamment longtemps pour tuer sa fille. Et comme il aime celle-ci, lui aussi meurt en embrassant le terrible vêtement qu'elle portait (l. 1210).

Mais le moment clé du drame reste à venir avec le meurtre par Médée de ses enfants. Nous le laissons en suspens pour le moment, comme ce passage est mieux compris à l'aide de la transformation qu'a subi le personnage de Médée, qui est le sujet de notre prochaine partie. Soulignons donc pour terminer à propos de l'impact de la thématique parents-enfants sur la structure narrative de la pièce qu'à la fin de celle-ci, Médée ne peut s'enfuir qu'à l'aide du chariot du dieu Hélios... son grand-père (l. 1320-2).

2.2 Personnalité de Médée

Un trait particulier de la pièce est sa démythisation. Jason, nous l'avons mentionné plus tôt, est bien moins le superbe et courageux héros qui dirige les Argonautes¹⁷ qu'un simple homme se préoccupant surtout de son statut social. Contrairement à Eschyle et Sophocle qui présentent des personnages plus grands que nature, ceux d'Euripide sont généralement bien plus ordinaires.

Il en est de même pour Médée. Traditionnellement, celle-ci est une sorcière barbare avec des pouvoirs magiques qui lui permettent d'aider Jason. Lorsque sont relatés les événements précédents la pièce, c'est-à-dire le meurtre du roi Pélias, Euripide ne fait aucune mention des pouvoirs que Médée utilise dans la légende : c'est par persuasion qu'elle a convaincu les filles de Pélias de le tuer¹⁸. Elle est σοφή (*sophê*) (l. 294 ; 539) et sait faire usage de φαρμάκα (*pharmaka*). C'est donc une femme sans pouvoir surnaturel, mais dotée d'une grande intelligence et d'une connaissance des herbes. L'usage du poison sur la robe ne suffit pas à en faire une sorcière : Créuse dans l'*Ion* et Déjanire des *Trachiniennes* usent aussi de poisons, et aucune n'a pourtant la réputation d'être adepte de sorcellerie. Ce qui frappe le plus en fait dans cette pièce, c'est combien Médée est *humaine*.

Tous les éléments sont maintenant en place pour comprendre l'infanticide de Médée. Récapitulons : (1) Le thème central de la pièce est celui de la relation entre une personne et sa progéniture ; (2) La nouveauté principale est l'infanticide, qui est aussi le climax de la pièce et (3) Médée est d'abord et avant tout humaine.

Après sa discussion avec Égée, Médée conçoit son plan pour recevoir Jason. Elle lui dira qu'elle subira volontiers son exil, mais

demandera à Jason de permettre aux enfants de demeurer à Corinthe et de les laisser offrir la robe et la tiare à la princesse pour plaider leur cause (l. 780 sq.). Lorsque la fiancée les acceptera, elle ne pourra assurément plus porter les enfants de Jason. C'est à ce moment qu'elle devra tuer les siens.

ὦιμωξα δ' οἶον ἔργον ἔστ' ἐργαστέον
τοῦντεῦθεν ἡμῖν· τέκνα γὰρ κατακτενῶ
τᾶμ'· οὐτις ἔστιν ὅστις ἐξαιρήσεται·
δόμον τε πάντα συγγέας' Ἰάσονος
ἔξεμι γαίης, φιλτάτων παιδῶν φόνον
φεύγουσα καὶ τλᾶσ' ἔργον ἀνοσιώτατον. (l. 791-6)

Je pleure sur ce qui me restera à accomplir. Après cela : je vais tuer mes enfants, personne ne pourra me les arracher. Après avoir anéanti la maison de Jason, je quitterai ce pays, pour fuir le meurtre de mes enfants chéris, et l'abomination que j'ai osé commettre.

Elle est consciente qu'il s'agit d'un crime immense et que sa conscience en souffrira, peut-être plus même que celle de Jason. Néanmoins, même si elle souffrira plus, c'est quand même le moyen le plus efficace pour le faire payer¹⁹ (l. 817).

Jason croit à ses mensonges et, après avoir complimenté Médée, il commence à parler avec enthousiasme de l'avenir de leurs garçons (l. 916 sq.). Médée se met donc à pleurer, sachant que ces espérances – qu'elle partage encore d'une certaine manière – ne pourront jamais se concrétiser. Malgré sa souffrance et ses passions contradictoires, les cadeaux sont envoyés et acceptés par Glaucé. Le destin des enfants est donc scellé.

S'ensuit un important monologue qui montre que la véritable tragédie de la pièce ne se déroule pas entre les personnages, mais bien dans l'esprit de Médée. C'est là que le combat entre le logos et le thumos a lieu et où le destin organise le malheur de ce qui est héroïque (le logos), à défaut d'avoir un individu héroïque. Médée rage en parlant de sa colère contre Jason, de sa fierté blessée, de ses ennemis qui riraient d'elle si elle n'accomplissait pas complètement

sa revanche. Mais, en même temps, elle raisonne sur l'amour qu'elle porte à ses enfants et sur le fait qu'elle se provoquera à elle-même le plus terrible des maux²⁰. À la première représentation, les Athéniens, qui n'avaient jamais vu une Médée qui tuait volontairement ses enfants, devaient être terriblement anxieux de la conclusion de ce monologue.

Et – surprise ! – elle abandonne effectivement son plan de les tuer : « χαίρετώ βουλευμάτα » (*kairētô bouleumata*), dit-elle. Elle considère qu'il ne vaut pas la peine de souffrir deux fois plus que Jason (qui est maintenant tout au plus à l'arrière-plan sur le plan narratif) et pense à partir en exil avec ses enfants (l. 1044 sq.). On voit par contre à ligne 1056 qu'elle n'est plus celle qui choisit désormais :

μη δῆτα, θυμέ, μη σύ γ' ἐργάσῃ τάδε
ἔασον αὐτοῦς, ὦ τάλαν, φείσαι τέκνων (l. 1056-7)

Pas toi, mon cœur, ne fais pas cela ; Lâche-les, malheureux, épargne ces enfants.

Le *thumos* est ici considéré comme quelque chose qui est extérieur à Médée. Sa plainte est celle d'une victime devant un tyran²¹. Et pourtant, elle a encore la possibilité de faire une action pour le mieux. Ce tyran qu'est sa colère a déjà joué son rôle et, à nouveau, les spectateurs le savent : peu importe le choix que Médée fait à ce point-ci, les enfants sont destinés à mourir comme c'est par leur entremise qu'elle a organisé la mort de la princesse. Par contre – et Euripide montre là un important souci de la psychologie maternelle –, il reconnaît que toutes les morts injustes ne se valent pas pour une mère. Il vaut mieux qu'une main aimante qu'une main haineuse les fasse quitter le monde.

οὔτοι ποτ' ἔσται τοῦθ' ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ
παῖδας παρήσω τοὺς ἐμούς καθυβρίσαι
πάντως σφ' ἀνάγκη καταθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρή,
ἡμεῖς κτενοῦμεν οἵπερ ἐξεφύσαμεν. (l. 1060-4)

Cela ne se passera pas ainsi, je n'exposerai pas mes enfants aux mauvais traitements de mes ennemis. Ils doivent en tout cas mourir. Puisqu'il le faut, nous les tuons, nous qui les avons mis au monde.

C'est là la dernière petite victoire du logos sur le θύμος (*thumos*). Après tous les maux que ce dernier a pu commettre, il ne reste plus au logos que de mener à la moins grave des conclusions, bien que ce soit le « plus grave des maux des hommes » (l. 1080).

À elle seule, Médée est donc le véritable lieu de la tragédie. En absence de cette division interne qui occupe Médée du début jusqu'à la fin de la pièce²², il n'y a pas vraiment de conflit. Si l'on avait suivi plutôt la perspective de Jason, ç'aurait été celle d'un ambitieux qui voit tous ses plans s'écrouler autour de lui. Il n'y a aucune instance d'un choix tragique. L'héroïne (malgré elle) est Médée. Et la conclusion de la pièce vient confirmer ce constat. Les dernières paroles qu'elle prononce avant d'entrer dans la maison pour tuer ses enfants montrent bien la souffrance et, surtout, la résignation qu'elle vit de devoir suivre la voie que le θύμος lui a tracée.

φίλοι, δέδοκται τοῦργον ὡς τάχιστα μοι
παῖδας κτανούσῃ τῇσδ' ἀφορμᾷσθαι χθονός,
καὶ μὴ σχολὴν ἄγουσαν ἐκδοῦναι τέκνα
ἄλλῃ φονεῦσαι δυσμενεστέρα χερί.
πάντως σφ' ἀνάγκη κατθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρή,
ἡμεῖς κτενοῦμεν, οἵπερ ἐξεφύσαμεν.
ἀλλ' εἴ· ὀπλίζου, καρδία. τί μέλλομεν
τὰ δεινὰ κἀναγκαῖα μὴ πράσσειν κακά;
ἄγ', ὦ τάλαινα χεὶρ ἐμή, λαβὲ ξίφος,
λάβ', ἔρπε πρὸς βαλβίδα λυπηρὰν βίου,
καὶ μὴ κακισθῆς μηδ' ἀναμνησθῆς τέκνων,
ὡς φίλταθ', ὡς ἔτικτες· ἀλλὰ τήνδε γε
λαθοῦ βραχεῖαν ἡμέραν παίδων σέθεν,
κᾶπειτα θρήνηι· καὶ γὰρ εἰ κτενεῖς σφ', ὅμως
φίλοι γ' ἔφυσαν—δυστυχῆς δ' ἐγὼ γυνή. (l. 1236-1250)

Amies, mon acte est décidé : le plus vite possible je tuerai mes fils et m'enfuirai loin de ce pays pour ne pas, par mes lenteurs, exposer

mes enfants à périr par une main plus hostile. Il faut absolument qu'ils meurent. Puisqu'il le faut, c'est moi qui les tuerai, qui les ai mis au monde. Allons ! arme-toi, mon cœur ! Que tardons-nous ? Reculer devant ces maux terribles, mais nécessaires ! Va, ô malheureuse main, prends un glaive, prends ; marche vers la barrière d'une vie de chagrins. Ne sois pas lâche. Ne te souviens pas de tes enfants, que tu les adores, que tu les as mis au monde. Allons ! pour cette journée du moins, oublie tes fils : après, gémis ! Car si tu les tues, pourtant ils t'étaient chers ; et je serai, moi, une femme infortunée !

Et la dernière mort n'est pas finalement celle des enfants, mais bien celle de Médée elle-même. Du moins, Médée en tant que femme, en tant qu'humaine. Il reste bien quelque chose de Médée, mais celle-ci n'a plus cette division qui fait l'espèce humaine. En revenant de la scène du crime sur le chariot d'Hélios, impassible face au sort de Jason, jugeant et prophétisant telle une déesse, annonçant même l'apparition d'un nouveau culte, on comprend qu'elle a abandonné l'humanité et que jamais plus elle ne s'ouvrira aux sentiments humains. Médée l'humaine est morte avec la dualité entre sa part de logos et de thumos. Seule la petite fille d'Hélios vit encore²³.

Bref, à travers les transformations qui sont opérées dans le mythe, Euripide ne crée pas comme l'on pourrait le penser une femme plus dure, violente ou méchante que celles des versions antérieures. Il présente au contraire une Médée qui est une femme intelligente, mais dont les sentiments l'ont trahie, et qui se bat jusqu'à la fin pour empêcher que son destin soit uniquement gouverné par ceux-ci. Après avoir suivi le parcours psychologique de Médée, il est difficile d'y voir une véritable condamnation du genre féminin. Euripide se sert plutôt de l'infanticide pour exploiter un aspect de la douleur tragique qui ne pouvait apparaître chez les auteurs antérieurs chez qui Médée n'était qu'indirectement la cause de la mort de ses enfants. Elle est plus que jamais humaine et profonde.

Conçues comme un travail de déconstruction, ces deux œuvres d'Euripide sont admirables. Dans l'*Hippolyte*, le personnage éponyme tient exactement le discours que le spectateur attend de lui : un discours vindicatif contre la race des femmes. Mais ces propos

n'entraînent plus la condamnation de Phèdre pour le public : c'est plutôt la sympathie et la compassion envers une victime malchanceuse qui sont ressenties. Hippolyte, lui, fait preuve d'*hybris* : sa vision du monde est dichotomique et, pour lui, Aphrodite et les femmes n'y ont pas leur place. En contraste à ces emports, Phèdre est noble, quoique résignée. Elle agit selon la raison et calcule que le bien des siens l'emporte sur sa vie et celle d'Hippolyte. Sa raison a tenté sans succès de triompher de la déesse (ou de l'amour), et les actions sont donc approximativement les mêmes que dans le mythe traditionnel. En revanche, l'*éthos* de Phèdre renverse du tout au tout le sentiment du spectateur. Euripide montre qu'il est possible de concevoir à partir du même matériel une toute nouvelle perspective sur les femmes.

Le même constat peut être fait dans le *Médée*. La transformation de Médée en infanticide n'est pas un outil pour montrer que les femmes sont capables d'actes ignobles. Cette proposition ne devient vraie que si l'on y ajoute : « ... d'actes ignobles pour de bonnes raisons. » Le meurtre de Glaucé est un acte qui relève du *thumos*, et n'est donc pas défendable. Toutefois, elle tentera de se détacher de ses passions plus (trop) tard. Néanmoins, une fois le mal commis, la conclusion *raisonnable* demeure de tuer ses propres enfants. Les spectateurs aussi le savent : les enfants doivent mourir, que ce soit de sa main ou « d'une main ennemie. » Si on ne tient pas compte du fait que toute la pièce évolue autour des thèmes de la division interne de Médée et de la relation parent-enfant, il est vrai que l'action semble indiquer une dégradation du rôle de Médée. Mais on oublie alors que son intelligence et son caractère, visiblement améliorés, sont à la source de ce développement tragique.

Les sorts des deux héroïnes sont donc analogues. Phèdre meurt d'avoir succombé aux traits de l'amour (l. 725-726) après avoir réalisé que sa vie tournait invariablement au désastre²⁴. Médée, elle, subit une mort métaphorique en acceptant d'aller au-devant « d'une vie de chagrin » (l. 1245). Leurs malheurs démontrent moins le caractère intrinsèquement horrible de leur sexe que la condition infiniment précaire de l'humanité.

Pour un auteur qui est si souvent considéré misogyne, Euripide construit une impressionnante défense pour des femmes qui sont

traditionnellement considérées comme « mauvaises ». En présentant ses personnages comme il le fait, il suit la tradition sophistique voulant que, sur tout sujet, il y ait deux discours possibles, et qu'on ne puisse pas utiliser toujours la même perspective pour expliquer un événement donné. Sous sa plume, nous découvrons donc des femmes à l'intelligence subtile qui méritent notre sympathie et qui nous apprennent sur la condition de la femme grecque et, plus encore, sur la condition humaine.

D'autres pièces composées par Euripide peuvent aussi nous montrer comment certaines transformations dans le mythe permettent de renverser l'avis qu'on a *a priori* concernant qui sont les « gentils » et les « méchants »²⁵. Il est légitime de penser qu'une analyse de telles transformations dans d'autres pièces montrant des femmes dites « mauvaises », y compris dans celles perdues (comme le *Sténébée* et l'*Hippolyte voilé*), pourrait montrer encore une fois la sympathie d'Euripide envers ces femmes. Existe-il en effet quelque chose de moins misogyne que de déconstruire les mythes sur lesquelles se fonde l'institutionnalisation de la séparation des sexes ?

-
1. Stobée, 4, 22. Cf. C. Nancy, « Euripide et le parti des femmes », dans *Les Femmes dans les sociétés antiques*, éd. E. Lévy, Strasbourg, 1983, p. 111-112.
 2. *Thesmo.*, 100 sq.
 3. Cf. B. Knox, « Euripides' » dans *The Cambridge History of Classical Literature I : Greek Literature*, éd. P. Easterling et B. Knox, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 317-318.
 4. E. Dodds, « Euripides the irrationalist », dans *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, Oxford press, 1973, p. 80.
 5. J. Marsh, « Euripides the misogynist? », dans *Euripides, Women and Sexuality*, éd. A. Powell, Routledge, Londres et New York, 1990, p. 35.
 6. W. S. Barrett, *Euripides' Hippolytos*, Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 6-7.
 7. Nous utilisons les reconstructions que fait Barrett (*op. cit.*, p. 11-13 ; 18-45). Marsh, *loc. cit.*, p. 44.
 8. Aphrodite dit :
Ἰππόλυτος, ἄγνοῦ Πιθέως παιδεύματα,
μόνος πολιτῶν τῆσδε γῆς Τροζηνίας

λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι·

ἀναίνεται δὲ λέκτρα κοῦ ψαύει γάμων. (l. 11-14)

« Hippolyte, suivant les leçons du chaste Pitthée est le seul des citoyens de ce pays de Trézène à dire que je suis la plus exécration des déesses. Il ne couche pas avec les femmes, le mariage le rebute » (trad. F. Bibel modifiée)

9. F. Zeitlin, « The power of Aphrodite : Eros and the boundaries of the self in the *Hippolytus* », dans *Directions in Euripidean Criticism*, éd. P. Burian, Durham, Duke University Press, 1985, p. 102-106.
10. Ex. La nourrice des enfants de Médée.
11. Eumelos, fr. 3, Kinkel. (Pausanias ii, 3, 10-11). Cf. Christine Harrauer, « Der korinthische Kindermord. Eumelos und die Folgen », dans *Wiener Studien*, n° 112 (1999), p. 5-28.
12. Scholie 264 à la *Médée* d'Euripide. Cf. L. Séchan, « La Légende de Médée », dans *Revue des études grecques*, n° 40 (1927).
13. A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée*, Belles Lettres, Paris, 1994, p. 60.
14. Il est suggéré, quoique jamais clairement explicité, que Jason ne pourra pas avoir d'autres enfants d'une nouvelle épouse. Nous pouvons supposer qu'aucune femme ne voudra le marier tant que la menace de Médée planera.
15. D. L. Page, *Euripides' Medea*, Clarendon Press, Oxford, 1952, p. xxvi.
16. J. Marsh, *loc. cit.*, p. 37.
17. E.g. Pindare (*Pyth.* 4).
18. οὐδ' ἄν κτανεῖν πείσασα Πελιάδας κόρας πατέρα (l. 9-10)
19. οὕτω γὰρ ἄν μάλιστα δηχθεῖη πόσις. (l. 817)
20. En disant que c'est inutilement qu'elle a porté ses enfants et les a élevés car ils ne seront plus là quand elle sera vieille, Médée dit approximativement la même chose qu'Andromaque sur le corps d'Astyanax. Euripide, *Les Troyennes*, 758-760.
21. Cf. J. Marsh, *loc. cit.*, n. 34, p. 67.
22. Que le conflit se prolonge tout le long de la pièce vient par ailleurs à l'encontre de thèses telles que celle de Shaw (M. Shaw, « The female intruder : women in fifth century drama », CP 70, 1975, p. 258-264) concernant une évolution de Médée du statut de femme vers celui d'homme. Cette division apparaît par ailleurs passablement surimposée à partir d'une division « de race » entre hommes et femmes qu'il est difficile d'attribuer à Euripide. Cf. H. P. Foley, « The Conception of Women in Athenian Drama », dans *Reflections of Women in Antiquity*, éd. H. P. Foley, Gordon and Breach, Londres et New York, 1981, p. 140-163).

23. Nous suivons ici la lecture de Schlesinger : « The granddaughter of Helios may stand in triumph on her dragon chariot, but Medea the woman is dead » (E. Schlesinger, « On Euripides' *Medea* », dans *Euripides : A Collection of Critical Essays*, éd. E. Segal, Pentice Hall, New Jersey, 1968, p. 89).
24. ... Τὸ γὰρ παρ' ἡμῖν πάθος
πέραν δυσεκπέρατον ἔρχεται βίου.
Κακοτυχεστάτα γυναικῶν ἐγώ. (l. 677-679)
Les malheurs de ma vie sont arrivés à leur comble ; je suis la plus
misérable des femmes.
25. Pour une évolution des *Bacchantes*, voir J. Marsh, *loc. cit.*, p. 49-62.

L'apolitisme socratique comme posture critique envers la démocratie

EMILIE ANNE CHARTIER, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans son procès tel qu'il nous est rapporté par Platon, Socrate adopte comme défense une posture apolitique qui, si elle permet de le décharger des accusations politiques dirigées à son encontre, ne saurait pour autant être comprise comme une posture de *neutralité*. Entendu comme le refus de délibérer ou d'afficher son opinion, l'apolitisme présuppose une critique vis-à-vis de l'activité politique en général, mais plus fortement, une opposition aux procédés démocratiques. Il s'agira, en premier lieu, de mesurer les implications de sa déclaration d'apolitisme à travers la justification fournie dans l'*Apologie*, pour ensuite observer comment, par définition, l'apolitisme condamne l'importance accordée à la délibération en contexte de démocratie athénienne. Il sera ainsi possible de comprendre pourquoi ce portrait de Socrate n'entre pas en contradiction avec la méthode socratique décrite dans d'autres dialogues platoniciens – particulièrement le *Gorgias* –, puisqu'elle est, comme nous le verrons, une position foncièrement *politique*.

La mort de Socrate fonde bien, je crois, dans la réalité de la pensée grecque et donc dans l'histoire occidentale, la philosophie comme une forme de véridiction propre précisément au discours philosophique, et dont le courage doit s'exercer jusqu'à la mort comme une épreuve d'âme qui ne peut pas avoir son lieu sur la tribune politique¹.

M. Foucault, *Le courage de la vérité*.

La condamnation à mort de Socrate prononcée par la cité athénienne a souvent été perçue comme l'erreur de parcours qui ternit l'histoire de la démocratie. Elle serait le signe de

la dégénérescence du régime démocratique, qui, ayant perdu toute cohésion interne, se voyait contraint de mettre à mort ses objecteurs pour retarder son déclin. Néanmoins, son procès ouvre un questionnement fondamental sur la place de la critique au sein d'une société démocratique, puisqu'en donnant à chacun le droit de s'exprimer librement, elle s'expose plus que tout autre régime à la critique de ses adversaires. La démocratie n'est pas à même de se prémunir de la critique sans empiéter sur les valeurs qu'elle a elle-même instituées en droits. La question cependant se pose à savoir si Socrate peut être considéré comme un penseur qui conteste les principes démocratiques. Souvent dépeint à l'image d'un taon indésirable qui réveille les bêtes endormies tant par sa vive piquûre que par le sifflement qu'il émet en permanence, il nous apparaît comme un penseur engagé et soucieux d'enrichir ses concitoyens. Or, le portrait qu'en dresse Platon dans l'*Apologie* est bien au contraire celui d'un citoyen peu impliqué, voire celui d'un homme qui ne s'est jamais mêlé des affaires de la cité. La contradiction apparente entre ces deux postures peut aisément être levée lorsqu'on prend la juste mesure de l'attitude apolitique. À partir du portrait qu'en dresse Platon dans l'*Apologie*, nous nous efforcerons de dégager les éléments critiques qui résultent de l'abstention politique en contexte de démocratie athénienne. En raison des obstacles inhérents au problème socratique, il est certes impossible de déterminer le « contenu » formel de sa pensée critique, mais nous pourrions tâcher de formuler de manière spéculative la « posture critique » de Socrate. Considérant qu'il n'a jamais écrit et que la matière première de l'interprète, les *logoi sokratikoi*, n'offrent aucun gage de fidélité à la pensée de Socrate, l'entreprise conservera sa part de difficulté. Dans ces conditions, notre propos sera avant tout d'exposer les effets critiques de sa déclaration d'apolitisme, sans pour autant chercher à lui prêter une théorie politique systématique. Du reste, il n'est pas exclu qu'il soit impossible de reconstruire une telle théorie autrement qu'en procédant à un simple assemblage de témoignages.

1. La déclaration d'apolitisme de l'Apologie

On retrouve de manière récurrente dans la défense platonicienne de Socrate l'affirmation selon laquelle jamais il ne s'est réellement préoccupé des questions d'affaires publiques. C'est du moins ce qu'il faudrait admettre si l'on s'en tient de manière stricte à ce passage de l'*Apologie* : « Une chose toutefois pourra sembler étrange : alors que, bien sûr, je prodigue à tout vent mes conseils en privé et que je me mêle des affaires de tout le monde, je n'ai pas l'audace de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple, dont vous êtes les membres, pour donner des conseils à la cité² ». À tort ou à raison, l'insistance que met Platon sur l'abstention politique de Socrate dans sa défense a souvent été interprétée comme la confirmation du caractère implicitement politique du procès de 399 av. J.C. La principale accusation, masquée sous les chefs d'impiété et de corruption, serait en fait politique, et les véritables motifs de la condamnation seraient vindicatifs. Peu avant le tournant du VV^e siècle, la cité d'Athènes fut la scène d'un épisode tyrannique – le régime des Trente – qui succéda à près de trente années de guerre contre la ligue du Péloponnèse. La cité ayant fait vœu d'amnistie à la fin de la guerre, elle ne pouvait se débarrasser de son taon sans masquer ses vraies intentions par d'autres accusations, à savoir l'impiété et la corruption. Dès lors, si l'on s'en tient au cadre du procès, la posture apolitique peut être comprise comme une tentative de réconciliation avec la cité, en ce qu'elle vise à dissocier Socrate des comportements antidémocratiques attribuables à certains de ses proches³. Minimale, elle permettrait de discréditer la représentation que les Athéniens se faisaient de Socrate comme d'un corrupteur politique de la jeunesse. Car, comme le remarque Hansen, ce qui pouvait paraître dangereux chez Socrate aux yeux d'Athènes « was not the views he had about democracy, but his propagation of such views to anyone who cared to attend his daily discussions in the Agora⁴ ». Tout porte à croire qu'en se défendant de n'avoir jamais pris position sur les questions politiques, Socrate tente donc d'établir sa neutralité en réponse aux accusations politiques. Mais en contexte de démocratie directe, l'apolitisme n'est en rien une attitude neutre, puisqu'elle présuppose à la fois le rejet de l'opinion majoritaire et

l'idée même du débat comme procédé politique. Avant d'explorer la portée générale de cette revendication, il est nécessaire d'examiner les grands traits de l'explication qu'en donne Socrate – c'est-à-dire Platon – dans le cadre du procès.

2. La nécessité d'une justification extérieure

Il faut mentionner d'entrée de jeu que l'apolitisme ne constitue pas *en soi* une défense efficace pour disculper Socrate de l'accusation politique. Si elle peut le désengager minimalement du récent épisode de tyrannie, elle ne peut pas le rallier pour autant aux valeurs démocratiques de la cité. En effet, le refus de prendre position sur les affaires politiques ne constitue pas un choix envisageable pour le citoyen athénien, et de l'avis de C. Castoriadis, cela serait même fortement réprouvé par la cité athénienne : « celui qui, lors d'un conflit interne de la cité, ne prenait pas parti était frappé d'*atimie* – déshonneur et privation des droits civiques⁵ ». Pour que l'argument puisse avoir une quelconque autorité devant les 501 concitoyens qui siègent à titre de juges lors de son procès, Socrate est donc dans l'obligation de justifier les raisons de son abstention, sans quoi sa déclaration d'apolitisme ne serait qu'un exemple supplémentaire pour attester de sa désaffiliation du corps citoyen. Pour le dire autrement, si son abstention politique n'est pas provoquée par une tierce partie qui exerce une influence contraignante pour l'empêcher d'agir autrement, c'est qu'elle relève d'un choix volontaire et, par le fait même, exprime son refus des valeurs qui sont au fondement de la démocratie.

La principale raison évoquée par Socrate dans l'*Apologie* pour rendre compte de son abstention politique est l'interdiction que lui impose son signe divin. Afin d'expliquer aux juges les motifs de sa conduite, le philosophe s'en remet à la voix divine qui le guide depuis son enfance⁶. L'obéissance de Socrate à l'autorité de son *daimonion* empêche certes d'associer l'attitude apolitique à un choix rationnel et volontaire, mais ne permet pas de comprendre les facteurs qui justifient au départ une telle intervention. Dans les dialogues platoniciens, le signal divin se présente à Socrate moins à la manière d'un conseiller qu'à celle d'un garde-fou pouvant freiner

une action ou y consentir par défaut, en s'abstenant d'intervenir. Ainsi, comme l'explique L. A. Dorion, la tâche de déchiffrer le sens d'un signe proscripteur incombe uniquement à Socrate⁷. Puisqu'il doit développer intuitivement les raisons qui font de la pratique politique une pratique à éviter, son raisonnement ne peut qu'être révélateur de sa conception de la pratique politique à Athènes. En ce qui a trait à l'abstention politique, Socrate l'interprète ainsi :

Sachez-le, Athéniens, si j'avais entrepris de me mêler des affaires de la cité, il y a longtemps que je serais mort et que je ne serais plus d'aucune utilité [...]. Il n'est en effet personne qui puisse rester en vie s'il s'oppose franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qu'il cherche à empêcher que nombre d'actions injustes et illégales ne soient commises dans la cité. Mais celui qui aspire vraiment à combattre pour la justice [...] doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public⁸.

Comme en témoigne ce passage, l'intervention du signe divin est justifiée par la dangerosité à laquelle s'expose le philosophe qui s'emploierait à défendre le juste et le vrai dans une cité comme celle d'Athènes. Cependant, ce n'est pas la crainte du danger qui le dissuade d'agir – lui qui, dans plusieurs dialogues platoniciens, dont l'*Apologie* et le *Phédon*, conçoit la peur de la mort comme une marque d'incompréhension⁹ –, mais bien parce qu'en mourant, il ne serait plus en mesure d'aider la cité. Celui qui encourt le châtiment suprême n'est plus utile, et de ce fait, manque à la tâche d'améliorer le peuple en privant la communauté d'un homme juste. De manière plus spéculative, on pourrait dire que celui qui sait au départ que la lutte pour la justice mènera forcément à son exécution, c'est-à-dire à un acte injuste, peut expier l'injustice par son abstention politique. En d'autres termes, le simple fait de se prémunir contre une mort injustement ordonnée par la cité est un gain pour la justice. La critique sous-jacente à la posture apolitique sera donc formulée en premier lieu à travers la tentative d'interprétation que donne Socrate du signal : la cité est intolérante et injuste.

3. La perspective critique

Alors que l'explication avait pour visée première d'imputer la cause de son apolitisme au signe divin, Socrate se rallie au choix de ce dernier et admet qu'il trouve cette contrainte valable. En effet, il est persuadé qu'en le maintenant hors de l'espace politique, le *daimonion* l'a préservé d'une mort certaine. Est-ce à dire que l'implication politique du citoyen athénien comportait en elle-même une part de danger, à laquelle Socrate n'aurait pas été exposé grâce aux conseils divins ? L'association causale que suggère Socrate entre son apolitisme et son salut réfère plutôt à l'intolérance dont ferait preuve la cité à l'égard des opinions politiques divergentes, voire même au risque que présente le fait d'exprimer son désaccord par rapport à l'opinion commune. À en croire le passage cité précédemment de l'*Apologie*, c'est plutôt l'attitude oppositionnelle qui était répréhensible : « Il n'est en effet personne qui puisse rester en vie *s'il s'oppose* franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qu'il cherche à *empêcher* que nombre d'actions injustes et illégales soient commises dans la cité¹⁰ ». L'élément le plus frappant de sa critique ne concerne pas cependant l'intolérance de la cité – dont la véracité peut être remise en question¹¹ –, mais plutôt les actions « injustes » et « illégales » que pose le régime démocratique. Compris ainsi, son abstention politique serait en accord avec la justice et la légalité, contrairement à ceux qui s'investissent dans les fonctions citoyennes. Il est possible d'y voir une critique détournée au sujet de l'excellence de la politique athénienne. En tant qu'elle serait à la source de décisions injustes et illégales, elle échoue à remplir la fonction première du gouvernant qui est de préserver la justice et de rendre les citoyens meilleurs¹².

À la base de son apolitisme, on trouve l'idée que le philosophe peut être bénéfique pour la cité sans pratiquer la politique, ou pour reprendre l'expression de Socrate, en demeurant « un simple particulier ». Si elle s'explique ainsi, sa posture n'est pas aussi neutre qu'on pourrait le croire au premier abord, puisqu'elle revient à admettre que sa mission personnelle – que nous pourrions ramener à la pratique de la réfutation – est un gain plus important pour la cité que le travail de l'homme politique. Or, l'*elenchos* socratique

consiste précisément à examiner, voire à déconstruire l'édifice de croyances de l'interlocuteur, afin qu'il puisse prendre conscience de son ignorance, et par le fait même, de son incapacité à exercer une fonction qu'il ne maîtrise pas. Par son emploi presque chirurgical du questionnement, Socrate laisse généralement le « réfuté » devant le constat déplorable de l'état de son savoir : ce qu'il estimait connaître résulte en fait d'une simple croyance aisément réfutable. Néanmoins, la désorientation passagère suscitée par l'exercice de la réfutation doit mener à une prise de conscience de ses limites personnelles, ainsi qu'au respect de celles-ci. En d'autres termes, celui qui est conscient de son ignorance doit respecter le territoire que balise son savoir, et ne peut s'improviser expert de quelque chose qu'il ne connaît pas.

Quand nous nous rassemblons en assemblée, que, lorsque la cité doit entreprendre la construction d'un édifice, on fait appel à des architectes pour qu'ils donnent des conseils sur les questions d'ordre architectural [...] et de même dans tous les cas où il s'agit de choses qui peuvent s'apprendre. En revanche, lorsqu'il faut décider de l'administration de la cité, on voit se lever indifféremment pour donner un conseil charpentier, forgeron, cordonnier, grossiste, armateur, riche et pauvre, noble et roturier, et personne pourtant ne leur reproche [...] de s'aviser et de donner des conseils, sans rien avoir appris d'aucune source et sans avoir aucun maître¹³.

En supposant que sa mission est plus bénéfique pour la cité que l'exercice politique – en tant que celle-ci procède à l'élimination des faux-savoirs –, Socrate discrédite le rôle de l'opinion qui est un élément essentiel du processus délibératif démocratique. La méthode de l'*elenchos* socratique renferme donc une critique implicite de la démocratie, puisqu'elle présuppose que nul ne peut s'improviser homme politique de par son seul titre de citoyen. Ainsi, l'abstention politique serait profitable à la fois parce qu'elle lui permet d'exercer sa mission dans la cité, mais aussi parce qu'elle le désengage d'une pratique nuisible à la cité, en ce qu'elle puise ses ressources à même l'opinion commune.

3.1 Socrate, le seul homme politique d'Athènes

Il faudrait admettre une première contradiction manifeste dans la posture soi-disant apolitique de Socrate, probablement la plus déterminante quant à la critique socratique de la démocratie, qui provient d'un célèbre passage du *Gorgias*, où Socrate déclare être le seul citoyen athénien à entretenir le véritable art politique¹⁴. Si les propos tenus devant Calliclès au sujet de la dangerosité de la lutte pour la justice sont similaires à ceux de l'*Apologie*, ici Socrate se montre sous un jour beaucoup plus téméraire. En envisageant la possibilité de se mettre au service de la cité, il rétorque qu'il serait probablement mis à mort, et ce, par un homme injuste, « car ce n'est pas un honnête homme qui traduit en justice l'être innocent de toute injustice¹⁵ ». Conformément à sa défense de l'*Apologie*, Socrate prétend qu'un homme qui lutte pour la justice sera condamné par la cité, et de ce fait, cette dernière ne peut qu'être injuste. Ce dénouement funeste, auquel Platon donne une allure prophétique en présageant le jugement de 399 av. J.C., ne serait pas de l'avis de Socrate bien surprenant. Il présente à Calliclès une explication de cette évidence qui prend le contre-pied de sa position apolitique.

Je pense que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse [*epicherein*] à ce qu'est vraiment l'art politique et que, de mes contemporains, je suis le seul à faire de la politique. Or, comme ce n'est pas pour faire plaisir que chaque fois je dis ce que je dis, comme c'est pour faire voir, non pas ce qui est le plus agréable, mais ce qui est le mieux, et comme je ne veux pas faire les jolies choses que tu me conseilles, je serai incapable, face à un tribunal, de dire quoi que ce soit !¹⁶

Non seulement Socrate admet faire de la politique, il croit même être le seul à pouvoir prétendre à une telle chose dans la cité. Il exploite ainsi un argument semblable à celui étudié plus tôt pour défendre les motivations de son apolitisme, à savoir qu'il y a un décalage significatif entre sa vision du politique et la réalité athénienne. Affirmer être le seul citoyen à réellement faire de la politique n'équivaut pas seulement à critiquer la pratique commune, cela

revient avant tout à défendre une conception du bon gouvernement qui est en désaccord avec les structures démocratiques en place dans la cité. La question se pose cependant de savoir comment s'arrime la posture d'apolitisme de l'*Apologie* avec celle d'expertise exclusive du *Gorgias*¹⁷. Car, bien que la critique reste la même, son approche est radicalement différente. Nous pourrions croire que Socrate s'abstient de faire de la politique au sens où il renonce à faire ce que le reste de la cité nomme « politique », c'est-à-dire siéger dans les assemblées, prendre la parole sans réserve et se laisser convaincre à tout vent. Cette lecture nous permettrait de comprendre le deuxième moment de l'extrait du *Gorgias* comme une tentative de rompre avec la tournure rhétorique de la politique athénienne, mais non de l'art politique en tant que tel. Il est apolitique au sens où il est incapable de soumettre la vérité aux beaux discours. Contrairement à l'*elenchos* qui permet de départir le vrai du faux, la rhétorique est un usage détourné de la délibération. Son utilisation au sein d'une joute oratoire a pour principal objectif d'orienter l'auditoire dans sa prise de décision. Ainsi orchestrées, les deux opinions défendues lors du débat n'ont de valeur que si elles réussissent à persuader une tierce partie. Socrate s'oppose à l'idée voulant que le taux d'adhésion à une opinion soit un indicateur de sa valeur. De ce fait, sa conception de la décision politique est en profond désaccord avec la structure démocratique, laquelle est fondée sur la notion de majorité.

Il serait intéressant, quoique aventureux, de proposer une autre solution pour dépasser l'opposition entre ces deux postures. Nous pourrions croire que Socrate est le seul à faire de la politique précisément parce qu'il en redéfinit les règles et les exigences. La posture d'apolitisme est plus appropriée à sa conception de l'art politique que la posture démocratique, qui est celle du citoyen impliqué. C'est donc parce qu'il conteste la validité du régime démocratique qu'il peut voir en l'abstention la meilleure attitude politique, et par le fait même, qu'il peut se proclamer le meilleur politique d'Athènes. Il ne s'agit pas seulement de dire qu'il vaut mieux ne pas faire de politique que de mal en faire, mais bien que celui qui n'est pas un expert dans le domaine ne doit pas s'y adonner. Ainsi, Socrate serait le seul homme à respecter cet impératif, car il

s'est abstenu d'outrepasser les limites de son savoir. L'abstention est la seule posture qui soit véritablement en phase avec les exigences de la bonne pratique politique. Par conséquent, l'apolitisme contiendrait en son sein une thèse politique forte – faire de la politique suppose préalablement l'apprentissage et la maîtrise de cet art – de laquelle dérive une critique tout aussi forte du régime démocratique. Avant même d'aborder la question de savoir si la vertu peut ou non être enseignée ou si elle est disposition innée et, par conséquent, exclusive, l'apolitisme de Socrate peut être interprété comme une attitude critique envers ceux qui pratiquent la politique sans n'avoir jamais interrogé leur capacité. Les compétences des citoyens sont limitées au champ restreint de leurs habiletés respectives, ce qui n'inclut pas d'emblée la politique. Ceci explique pourquoi un régime dans lequel le pouvoir est laissé à la libre volonté du peuple, voire au hasard, est le régime le plus incohérent. Comment comprendre que ceux qui désirent jouer de la flûte ou acquérir quelconque talent, demande Socrate dans les *Mémorables*, doivent travailler sans relâche à maîtriser l'objet de leurs désirs, « tandis que ceux qui veulent devenir de bons orateurs et de bons politiques, [...] croient que, sans préparation, par *l'effet du hasard* et tout à coup, ils pourront atteindre ce but¹⁸ »? Or, en laissant aux citoyens le libre exercice de la souveraineté, la démocratie remplace l'autorité du savoir par la force du nombre. Socrate reproche finalement à la démocratie de s'approprier une fonction sans posséder le savoir requis pour la maîtriser. Par le fait même, la démocratie en vient à trafiquer la définition du bon gouvernant pour le rendre accessible à tous, sans qualifications requises. Puisque ce régime est celui qui ouvre le plus l'accès à l'art politique, il ne peut être pour Socrate que le plus néfaste, la forme de gouvernement la plus éloignée du bon gouvernement. Si l'on accepte hypothétiquement que sa déclaration d'expertise politique soit une manière détournée de réaffirmer la posture critique de l'apolitisme, il faut nécessairement voir que son désengagement va de pair avec une conception arrêtée du pouvoir. Mais bien que cette solution nous ait permis d'élargir la portée critique de l'abstention politique, elle risque de susciter plus de problèmes qu'elle n'en résout au départ. Le premier serait

évidemment d'attribuer sans discernement à Socrate le contenu de la critique platonicienne de la démocratie. Un tel réquisit de « maîtrise et d'expertise » trahit une vision élitiste à jamais irréconciliable avec l'égalité démocratique. Il s'agit là d'un principe récurrent dans l'œuvre de Platon concernant la compétence du peuple, mais que nous ne pourrions associer aussi aisément à son maître. De plus, cette lecture nous force à admettre que même Socrate, qui se livre à une vie d'examen, n'est pas à même de faire de la politique, c'est-à-dire de prendre des décisions justes, de vivre en accord avec les lois et de rendre les citoyens meilleurs. On peut à juste titre se demander ce qu'il définirait comme le « bon politique ». Bref, il serait davantage dans l'ordre de maintenir la première interprétation, qui consiste à dire que Socrate est le seul à faire de la vraie politique, au sens où il rejette les procédés démocratiques.

3.2 L'apolitisme comme refus du processus délibératif

La posture apolitique de Socrate entre aussi en contradiction avec d'autres aspects de la méthode socratique, dont celui d'un enseignement comprenant une formation exhaustive dans tous les domaines du savoir, de l'éthique à la politique¹⁹. Plus fortement, elle va à l'encontre du caractère exclusivement public de sa pratique. L'écart entre son apolitisme et sa démarche pédagogique accentue cependant les similitudes au niveau critique. Car, bien que son enseignement soit proféré dans les lieux publics et traite de philosophie politique, son contenu n'est pas pour autant destiné au bien commun. Ce qui nous intéresse ici n'est pas de savoir si Socrate a tenu des propos contre la démocratie, mais plutôt de comprendre en quoi sa prise de position sort du cadre délibératif et quels sont les contrecoups critiques de cette distanciation. Théoriquement, la cité n'avait aucune difficulté à incorporer les positions adverses à l'intérieur du débat, à la condition que celles-ci soient formulées « démocratiquement », c'est-à-dire dans le but d'améliorer le fonctionnement de la cité, et ce, sans passer par une forme détournée de critique. Or, sa réflexion philosophique sur la liberté et sur la justice ne cherchait pas à s'intégrer au débat public. Il rejette le processus délibératif au profit de la méthode

de l'*elenchos* qui, comme nous l'avons vu précédemment, récuse toute valeur épistémologique à l'opinion. Si le refus de donner son opinion dans les débats peut paraître à l'œil moderne comme une simple marque de neutralité, il revêt, au siècle de Périclès, une signification critique, comme l'explique ici C. Castoriadis :

La démocratie fait sa vérité à travers la confrontation [...], chacun se bat pour une opinion qu'il croit juste, et politiquement pertinente. S'il [Socrate] démolit les opinions des autres, soit au nom de rien et pour ne rien mettre à la place, soit au nom d'une Vérité absolue et définitive, il se met hors du jeu de la cité, il en transgresse une loi qui, pour être non écrite, n'en est pas moins, peut-être, la plus fondamentale de toutes²⁰.

On trouve à travers ce mésusage du discours une critique subreptice de la cité, puisque laisser son interlocuteur dans l'ignorance après avoir déconstruit l'ensemble de ses croyances est une dérogation complète vis-à-vis des règles de fonctionnement du débat démocratique. Tout en tenant ses discussions dans les espaces communs, il ne s'adresse jamais publiquement au peuple athénien, c'est-à-dire en son nom de citoyen et au sujet des affaires publiques. Socrate n'a pas rendu compte de son rejet de la démocratie par un acte positif, en présentant ses idées à l'assemblée, mais seulement par un acte négatif, en refusant de s'intégrer formellement au débat. De plus, si Athènes est, comme l'écrit Platon, « la ville de Grèce où la liberté de parler est la plus grande²¹ », cette liberté était cependant concédée à tous dans le but d'améliorer le débat commun. Par ce libre accès à divers espaces de l'*agon* politique et social, chacun pouvait mettre à la disposition de la communauté son opinion, qu'elle soit en accord ou non avec celle de la majorité. Bien que Socrate ait passé sa vie à arpenter les places publiques, il s'est consciemment abstenu de prendre la parole *ouvertement* pour défendre ses opinions, c'est-à-dire à l'assemblée du peuple. Compris ainsi, l'apolitisme de Socrate est sans conteste une position critique.

3.3 Le cas de l'isègoria et de la parrhèsia

Son abstention est d'une part révélatrice de son refus d'intégrer la vie démocratique athénienne, mais de l'autre, elle présuppose une certaine liberté politique que seule la démocratie pouvait permettre, et ce, abstraction faite du procès de 399 av. J.-C. Suivant la thèse de l'historien de G. Grote, il serait même possible de comprendre la condamnation de Socrate comme une illustration de l'ouverture et de la tolérance dont pouvait faire preuve la démocratie athénienne à l'endroit de la liberté de parole dans la cité : « It is certain that there was at Athens [...] a greater freedom as well of thought as of speech, than in any other city of Greece. The long toleration of Sokrates is one example of this general fact, while his trial proves little, and his execution nothing, against it²² ». La présence d'une figure comme celle de Socrate – et parallèlement celle de Platon – est inconcevable dans une ville comme Sparte, tout comme sa mission est impossible dans une autre cité qu'Athènes sans les droits proprement démocratiques qui la soutiennent, et ce, même si elle contrevient aux valeurs communes. La prise de parole sur la place publique est conçue comme une démarche hautement démocratique en ce qu'elle s'orchestre autour d'un principe fondamental de ce régime : *l'isègoria*. Au sens strict du terme, il s'agit d'un privilège reconnu aux citoyens de parler à l'assemblée. Il est toutefois possible d'élargir le cadre définitionnel de ce principe pour le comprendre non pas en termes institutionnels, mais comme une valeur athénienne²³. Car, bien que *l'isègoria* se manifeste comme une liberté légiférée, elle signifie avant tout l'accès égalitaire aux délibérations de la cité. Ce qui rend *l'isègoria* si importante à l'échelle de la démocratie, c'est qu'elle est aveugle aux déterminations particulières de chacun. En effet, il s'agit de prendre la parole en tant que citoyen, et non en tant que paysan ou riche propriétaire. Elle prémunit les citoyens contre la parole unique et despotique en valorisant la pluralité de discours. Un autre pouvoir se dessine en filigrane de ce grand principe, à savoir la *parrhèsia*, comprise comme l'engagement de chacun à parler franchement. Elle réfère à la prise de parole ouverte, accompagnée d'un souci à l'égard du « dire vrai ». La vérité dont il est question n'est pas d'ordre épistémologique ou logique, mais elle relève plutôt

de la volonté de parler-vrai. Elle caractérise le mode de parole accordé préalablement par l'*isègoria*. Là où l'*isègoria* est condition de possibilité du libre accès à l'expression pour tous, la *parrhèsia* est ce qui rend possible une prise de position franche et sans retenue. Cette double démocratisation de la parole se traduit dans la cité par l'omniprésence des débats et des échanges d'opinions.

Dès lors, en acceptant le caractère universel et irréductible des droits démocratiques vis-à-vis de la libre expression, il semble contradictoire de reprocher à Socrate de déroger aux conventions discursives de la cité, surtout lorsqu'on considère que l'une des notions au principe même de la démocratie, la *parrhèsia*, suppose que le citoyen est en droit de s'exprimer franchement. S'il s'agit d'une disposition que tous ont en partage et qui rend légitime toute prise de parole, force est d'admettre que le comportement civique de Socrate est en phase avec l'éthos du parrhésiasite : il prend la parole sur la scène publique, il engage le débat avec des concitoyens, il s'exprime franchement, etc²⁴. Dire que Socrate refuse de se compromettre, et en ce sens qu'il reste honnête à l'égard de ses croyances, serait probablement une lecture erronée en ce qu'elle confondrait le sens de la *parrhèsia* avec la liberté d'expression au sens moderne. Saxonhouse, dans son ouvrage sur la *parrhèsia*, ne manque pas de noter que toute forme de liberté d'expression à Athènes est consacrée au bon fonctionnement de la cité²⁵. Le franc-parler se comprend comme une valeur constitutive de la démocratie athénienne avant d'être un droit au sens moderne du terme. Ce qui rend la *parrhèsia* aussi fondamentale pour la cité est donc le bénéfice commun qui en ressort. La démocratisation de ces droits ne signifie en rien qu'ils aient pour fonction première de servir les citoyens en tant qu'individus singuliers. La notion de *parrhèsia* est donc, d'après la lecture de Saxonhouse, bien étrangère à l'association faite par les sociétés modernes entre le libre accès à la parole et l'expression de soi. La liberté d'expression se construit sur la participation active des citoyens dans le débat, mais en dernière instance elle est en place pour servir le régime démocratique. Ce dernier repose sur l'idée selon laquelle le pouvoir revient de plein droit aux opinions du peuple, à ceux qui sont majoritaires en nombre et non supérieurs

par leur rang social. De ce fait, la participation des citoyens s'avère essentielle à l'amélioration de la cité et leurs opinions sont en quelque sorte la matière première de la démocratie. Ceci permet de mieux comprendre pourquoi les opinions antidémocratiques ne possèdent pas la légitimité pour se réclamer de la *parrhêsia* : « The one whose actions and character demonstrate a supposed incapacity to add to the welfare of the common (*ta koina*) can make no claim to the practice of *parrhêsia*²⁶ ».

Terminons en mentionnant une dernière tension, celle de la justification de l'utilisation des droits démocratiques. Socrate était-il parrhêsiaïste au même titre que n'importe quel citoyen lambda ? Le droit de parole dont il jouit dans la pratique publique de la philosophie semble se baser sur des fondements différents de ses concitoyens. Les libertés accordées à chaque Athénien dérivent d'un accord collectif et d'un idéal politique commun, tandis que Socrate fait dériver les siennes d'une origine divine. La déclaration de sa « sagesse inégalée » par l'oracle de Delphes est l'élément déclencheur et justificateur de la pratique philosophique de Socrate, dans la mesure où la réfutation dialectique se veut une vérification de sa validité²⁷. Loin d'être une simple entreprise personnelle, la libre expression de Socrate est aussi une entreprise religieuse. À différents niveaux – que ce soit la pythie ou son signe divin –, son exercice discursif dans la cité est autorisé par l'interaction au divin et non par la collectivité. Le rapport d'intimité avec la divinité dont il se réclame à de nombreuses reprises pourrait même se traduire par la jalousie des Athéniens, si l'on s'en tient à Xénophon : « Comme ses paroles soulevaient des murmures, parce que les uns ne croyaient pas ce qu'il disait et que les autres étaient jaloux de voir que les dieux mêmes le favorisaient plus qu'eux²⁸ ». Dans une perspective similaire, M. H. Munn estime d'ailleurs que la condamnation de Socrate s'explique en partie par l'arrogance de ce dernier qui place son démon au-dessus de la sagesse collective²⁹. Quels que soient les tréfonds sentimentaux des citoyens, l'important est de voir que Socrate jouit des libertés démocratiques au nom de la divinité et non de la collectivité. On peut ici prendre acte de la dextérité avec laquelle Platon immunise le personnage de Socrate. Alors qu'il attribue la justification de son exercice à une mission

divine, il brouille le caractère foncièrement politique de celle-ci tout en en préservant les effets. Il ne s'exprime pas librement dans le but de participer au bien de la cité, mais plutôt pour répondre à une mission divine. Son utilisation de la *parrhèsia* est placée sous le patronage du divin, comme en témoigne Socrate lorsqu'il explique le bien-fondé de son travail d'examen et de réfutation des faux-savoirs : « Mais pour moi, je le répète, c'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles, de songes³⁰ ». Son usage de la parole libre et franche est exclusivement dédié à remplir une fonction dont il est le seul avisé. Que la postérité fasse du personnage de Socrate le parrhésiasite par excellence revient à détourner les fondements du « franc-parler », car lui-même subvertit le caractère commun et civique de cette notion. Il en est de même pour l'*isègoria* qui est un droit réparti également, ce qui suppose que nul ne peut y avoir un accès privilégié ou défavorisé³¹. Néanmoins, Socrate prend la parole pour remplir une mission divine ou en réponse à la pythie, mais jamais à titre de citoyen pour le bien commun de la cité.

4. Remarques conclusives sur l'orthodoxie de la figure critique de Socrate

Si la confrontation des points de vue constitue bel et bien l'essence de la démocratie, il serait paradoxal que cette dernière rejette une opinion critique sous prétexte qu'elle déroge à ce même esprit démocratique. En effet, la critique formulée librement au sein de la cité est la matière première de ce régime. La cité est, en elle-même, structurée par la culture du débat, du partage d'idées, de l'écoute et de la médiation. Mais elle est aussi le régime de la discorde, de la contestation, voire même celui qui rend possible l'opposition aux principes démocratiques. En ce sens, la démocratie est alimentée par la critique, et aucun autre régime n'aurait pu faire naître une figure comme celle de Socrate. Tout comme aucune autre cité n'aurait pu accueillir aussi longtemps la méthode socratique. La question n'est donc pas de savoir s'il est bon ou utile pour le bien commun d'être confronté à la critique et aux opinions antidémocratiques. Socrate, en tant qu'opposant interne de la démocratie, incarne théoriquement un élément essentiel à celle-ci, tout comme les libertés qu'accorde

ce régime, de manière analogue, sont essentielles à sa pratique de la philosophie.

Il subsiste certes une tension entre l'importance accordée à la délibération dans la vie démocratique athénienne et le refus des opinions antidémocratiques. Cependant, comme nous souhaitons le faire voir, la posture apolitique de Socrate recèle un enjeu d'un tout autre ordre. En formulant une critique à l'extérieur des délibérations, il crée une brèche qui dissocie le travail politique de la réflexion philosophique. En ce sens, on pourrait croire que l'apolitisme de Socrate entre-ouvre une porte que Platon enfoncera par la suite avec l'instauration de l'Académie. Par la création d'un espace public artificiel de réflexion au sein de l'espace civique, le philosophe se place hors du débat, et bien qu'il théorise la liberté, ce qu'il fait, nous dit Arendt, « n'a plus rien à voir avec la liberté, c'est-à-dire qu'elle n'est plus politique au sens spécifiquement grec³² ». Comprise ainsi, la philosophie s'exerce en marge du domaine civique, elle se rattache aux affaires humaines par le seul fil de la pensée théorique. Le citoyen n'est plus son interlocuteur, mais son objet d'étude.

-
1. M. Foucault, *Le courage de la vérité : Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, Éditions du Seuil, 1984, p. 105.
 2. Platon, *Apologie de Socrate*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1997, 31c-31d. (Notons qu'une fois l'édition présentée, nous ne citerons que le titre du dialogue et la référence.)
 3. Parmi ses « disciples » les plus notoires, nous pourrions mentionner Critias, l'un des Trente tyrans et tête pensante derrière la scission oligarchique. Il est connu dans la cité pour avoir orchestré des actes de cruauté de triste mémoire pour les citoyens d'Athènes. Socrate était de plus associé à Charmide qui aurait participé à la prise des Trente Tyrans et qui est connu plus généralement pour être un opposant presque emblématique au régime démocratique. Tout comme le très controversé Alcibiade, qui aurait été impliqué dans la mutilation des Hermès et aurait tourné en dérision les Mystères d'Éleusis, ce qui lui attribua le titre de *persona non grata* pour plusieurs années. Si l'authenticité de ces deux histoires ne fait pas l'unanimité, nous savons néanmoins qu'il ne faisait pas bonne figure en raison de son attitude désobligeante à l'endroit du peuple et de la démonstration arrogante de sa richesse dans

- les lieux publics. (Voir J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 93-94.)
4. M. H. Hansen, *The Trial of Sokrates – from the Athenian Point of View*, Copenhagen, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1995, p. 26.
 5. C. Castoriadis, *Ce qui a fait la Grèce ; d'Homère à Héraclite*, Séminaires 1982-1983, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 309.
 6. *Apologie*, 31c-31d
 7. L. A. Dorion, *L'autre Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 172. (Pour une étude plus complète sur ce sujet, nous renvoyons au chapitre « Socrate, le *daimonion* et la divination » du même ouvrage.)
 8. *Apologie*, 31d-32b.
 9. Dans l'*Apologie*, la mort est avant tout abordée par l'entremise du postulat socratique de l'inscience, c'est-à-dire comme quelque chose ne pouvant jamais réellement être connu. Emprunter la voie de l'ignorance éclairée vient neutraliser la position de Socrate face à la mort et souligner le caractère présomptueux de ceux qui la craignent : « Qu'est-ce, en effet, que craindre la mort, citoyens, sinon se prétendre en possession d'un savoir que l'on n'a point » (*Apologie*, 29c). Par la suite, Socrate explore deux alternatives pour envisager l'expérience : la mort comme analogue du sommeil, ce qui suppose l'absence de sensations, ou la mort comme voyage de l'âme dans un autre monde, aussi dépourvu de sensations. Dans les deux cas, la mort est désamorcée et l'appréhender serait soit une preuve d'ignorance soit celle d'un attachement insensé aux sensations.
 10. *Apologie*, 31d. (Nous soulignons)
 11. Nous pensons ici avant tout à la liberté de parole que confère la démocratie athénienne. Platon lui-même y fait mention dans le *Gorgias* en disant d'Athènes qu'elle est « la ville de Grèce où la liberté de parler est la plus grande ». (Platon, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 2007, 461e-426a.)
 12. *Gorgias*, 515a-c.
 13. Platon, *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, Paris, GF-Flammarion, 1997, 319b-d.
 14. *Gorgias*, 521d.
 15. *Ibid.*, 521d-e
 16. *Ibid.*, 521d-522a.
 17. La solution la plus prudente serait d'y voir une simple irrégularité de forme dans l'œuvre de Platon, qui n'affecte en rien le propos sur la justice.

18. Xénophon, *Mémoires*, IV, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, chap. II, 6. (Nous soulignons)
19. Il n'est pas de notre propos ici de savoir si Socrate enseignait ou non la politique, une question intrinsèquement liée au problème de l'enseignement de la vertu. Néanmoins, au regard des nombreux extraits du corpus platonicien où il développe ses idées sur la justice, sur la place de la rhétorique dans les institutions politiques et même sur les écueils du règne de Périclès (*Gorgias*, 515d-516d.), Socrate ne s'abstient pas d'enseigner des idées périphériques par rapport au domaine politique. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une preuve suffisante pour démontrer le caractère englobant de la formation socratique, notons qu'il est rare de voir le philosophe refuser un entretien sous prétexte qu'il n'est pas spécialisé, fort probablement en raison de sa forme d'interrogation réfutative. On trouve néanmoins chez Xénophon quelques passages où Socrate réfère ses élèves à des maîtres plus habiles que lui pour enseigner un domaine en particulier (souvent l'économique, la guerre, le travail manuel, etc.). Toutefois, si l'élève s'écarte temporairement du maître, c'est pour mieux revenir par la suite. Ces rares moments d'humilité servent souvent à renforcer l'idée selon laquelle l'éducation ayant la plus grande valeur est celle du « bien vivre », qui s'apprend auprès de Socrate. On pourrait aussi mentionner le passage des *Mémoires* dans lequel Socrate envoie un élève apprendre l'art de la guerre auprès de Dionysodoros, et à son retour, réfute scrupuleusement l'ensemble de ses acquis pour finalement lui recommander d'aller se faire rembourser (*Mémoires*, III, chap. II.). Pour un examen plus spécifique de ces questions, on peut se référer à l'étude du proxénétisme socratique dans L. A. Dorion, « Socrate l'entremetteur », *op. cit.*, p. 347-365.
20. C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 308-309.
21. *Gorgias*, 461e.
22. G. Grote, *Greece*, vol. 4-8, New York, Peter Fenelon Collier, 1900, p. 467.
23. Cet élargissement est explicité par Foucault dans son cours sur la *parrhèsia* au Collège de France. Le franc-parler aurait été sujet à une importante transformation : le passage d'un droit « institutionnel » se pratiquant dans le cadre d'une tribune politique close (l'assemblée par exemple) à la prise de parole ouverte dans la sphère publique de la cité. (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Éditions du Seuil, 2009.)
24. C'est l'interprétation mise de l'avant par Foucault, qui voit en Socrate l'incarnation la plus pure du parrhésias. Sa compréhension du « franc-parler » est toutefois beaucoup plus morale qu'historique et politique :

« Au cœur de la *parrhèsia*, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on trouve son courage [...]. La *parrhèsia* c'est le libre courage par lequel on se lie à soi-même dans l'acte de dire vrai. » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, Éditions du Seuil, 2008, p. 56.) (Nous soulignons.)

25. A. Saxonhouse, *Free speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 96.
26. *Ibid.*
27. J. Riddell, *The Apology of Plato*, Oxford, Oxford Press, 1867, p. 24.
28. Xénophon, *Apologie de Socrate*, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 14.
29. M. H. Munn, *The School of History : Athens in the Age of Socrates*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 286-287.
30. *Apologie*, 33c.
31. Cf. J. Chêne, « L'égalité du droit à la parole dans la cité grecque : la notion d'isègoria », dans *Recherches sur la philosophie et le langage : pratiques de langage dans l'antiquité*, n° 5, Grenoble, 1985.
32. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 73.

La liberté créatrice dans la *Poétique* d'Aristote

JÉRÔME PEER-BRIE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La réception moderne de la *Poétique* d'Aristote a permis l'émergence d'un nouveau discours sur l'art, lequel s'est paradoxalement constitué à l'encontre du texte sur lequel il se fonde. En portant une attention particulière à la doctrine des trois unités défendues par les théoriciens du théâtre classique, cet article vise, dans un premier temps, à montrer l'écart qui existe entre les thèses d'Aristote et leur interprétation au début de la modernité. L'objectif poursuivi par cette étude est de mettre en évidence le caractère problématique de la dimension *prescriptive* qu'on donne souvent à la *Poétique*. Pour compléter notre démonstration, nous avons cru bon joindre une étude de la notion de vraisemblable, laquelle se voit indispensable pour comprendre la liberté créatrice qu'accorde Aristote aux poètes. Nous verrons que cette liberté, sans dégénérer en licence, se révèle très grande.

1. Introduction

C'est à partir des XVI^e et XVII^e siècles qu'Aristote devient l'une des grandes autorités en matière de poésie en Occident. Son influence a perduré jusqu'à nos jours, même si elle s'est considérablement atténuée. L'une des causes de ce déclin est sans contredit redevable à la réception moderne de la *Poétique*, laquelle a mis dans l'ombre la dimension critique, voire émancipatrice, quelle comporte. Au lieu de faire ressortir la libéralité dont fait preuve Aristote à l'égard des poètes et de leur art, les lecteurs modernes comme Racine, Corneille et tant d'autres ont surtout mis l'accent sur les règles de composition poétique qu'on retrouve dans son traité, lisant celui-ci comme un manuel didactique, destiné à encadrer la pratique des poètes. Cette lecture a bien sûr contribué à rendre la posture du philosophe

antipathique aux yeux de plusieurs. Comme on retenait surtout la dimension coercitive de la *Poétique*, celle-ci fut jugée « vermoulue¹ » et même « vampirisante² ». Or, une relecture de l'œuvre permet de montrer, au contraire, qu'il s'agit d'un texte encore bien vivant, voire moderne avant l'heure, qui n'a rien, ou presque, du traité prescriptif qu'on a voulu en faire.

Cet article se donne pour but de montrer les limites de la réception moderne de la *Poétique* d'Aristote. Contre les lectures trop rigoristes du traité, nous avancerons des arguments qui permettront de réduire considérablement sa portée prescriptive. Nous utiliserons ainsi Aristote pour réfuter ou, à tout le moins, critiquer ceux qui se l'ont approprié. À cet effet, nous montrerons, avec l'exemple du concept aristotélicien de vraisemblable (*eikos*), jusqu'où la liberté poétique peut s'étendre selon lui.

2. Le propos de la *Poétique* d'Aristote

Vouloir déterminer si Aristote traite le sujet de la composition poétique de manière prescriptive ou non revient en quelque sorte à se demander quel est le propos de la *Poétique*. S'interroger sur la nature du traité peut nous aider à mesurer la portée de certaines affirmations qu'on y trouve. Comme l'écrit le philosophe dans la *Physique* : « nous ne croyons connaître rien avant d'en avoir saisi chaque fois le pourquoi³ ». Posons-nous alors la question : pourquoi Aristote a-t-il écrit la *Poétique* ? Quelle est sa visée ? S'agit-il d'un manuel didactique à l'attention des poètes, qui vise à leur montrer comment bien réussir leurs œuvres ? Est-ce plutôt un traité qui vise à nous apprendre à mieux apprécier les œuvres bien faites, c'est-à-dire à reconnaître ce qui distingue les œuvres réussies de celles qui ne le sont pas ? Ou bien, sinon, s'agit-il d'un traité dont le but est de nous faire comprendre la nature de l'art poétique, assumant ainsi une fonction strictement philosophique, à l'instar des autres traités d'Aristote⁴ ?

2.1. La *Poétique* comme ouvrage destiné aux poètes

Penchons-nous, tout d'abord, sur la première option, celle qui propose que la *Poétique* se verrait principalement destinée aux

poètes. Selon cette hypothèse, l'intention d'Aristote serait de fournir les préceptes et les règles qui doivent présider à la composition poétique. Son traité aurait ainsi une visée *pratique*, dans la mesure où elle inviterait les poètes à *appliquer* les conseils techniques qu'on y trouve. Cette lecture de la *Poétique* est loin d'être marginale. On ne compte plus aujourd'hui les artistes, de la Renaissance à l'ère contemporaine, qui se sont ouvertement réclamés du texte d'Aristote de cette façon. Comme l'écrit Pierre Corneille dans son *Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique* (1660), si l'on veut que l'Art atteigne sa fin, c'est-à-dire qu'il produise, chez les spectateurs, le plaisir qui lui est propre, « il faut suivre les Préceptes de l'Art, et leur plaire selon ses Règles », car « il est certain⁵ qu'il y a des Préceptes, puisqu'il y a un Art⁶ ». Corneille, comme plusieurs à l'époque classique⁷, aspire à connaître ces règles de composition et estime pouvoir les retrouver dans la littérature antique, en particulier dans la *Poétique* d'Aristote et dans l'*Art poétique* d'Horace. Or, cette volonté correspond-elle véritablement à la nature des textes sur lesquels elle se fonde ?

Dans un article consacré à l'histoire de la réception de la *Poétique* d'Aristote, Stephen Halliwell nous explique que les interprètes modernes du traité ont souvent cette tendance à faire du prélèvement, c'est-à-dire à extraire des passages du traité pour les ériger en canons de l'art poétique⁸. Si cette approche peut à la rigueur correspondre au traitement que réserve Horace à la poésie, étant donné qu'il met particulièrement l'accent sur les règles de composition, elle apparaît plutôt étrangère à ce que fait Aristote dans son traité. Pourtant, à cette époque, on ne semble pas remarquer la différence entre les deux auteurs. Comme on retrouve dans l'*Art poétique* d'Horace certains éléments de la *Poétique* d'Aristote, on juge alors que les deux traités possèdent la même visée, celle de légiférer l'art poétique. Ce raccourci, nous dit Halliwell, s'explique en raison de la prééminence dont jouissait l'auteur latin chez les Italiens de la Renaissance, lesquels ont lu traité d'Aristote à la lumière du texte d'Horace⁹. Par la suite, les théoriciens français du XVII^e siècle n'auraient fait que reprendre la lecture de leurs prédécesseurs italiens, radicalisant

même certaines de leurs positions quant à la teneur prescriptive de la *Poétique*.

Toutefois, si l'approche prescriptive d'Horace ressort clairement au vu des premiers développements de l'*Art poétique*, lequel, rappelons-le, s'ouvre sur la question de la règle de l'unité et de ses implications, cela est loin d'être aussi évident dans le cas du traité d'Aristote. Il est vrai, cependant, comme le soulignent plusieurs commentateurs¹⁰, qu'on compte quand même un grand nombre de passage de type prescriptif dans la *Poétique*¹¹, à commencer par l'introduction :

Nous allons traiter de l'art poétique en lui-même, de ses espèces, considérées chacune dans sa finalité propre, *de la façon dont il faut (dei) composer les histoires si l'on veut que la poésie soit réussie (kalōs)*, en outre du nombre et de la nature des parties qui la constituent, et également de toutes les autres questions qui relèvent de la même recherche¹².

Les premières lignes du traité annoncent de manière très synthétique ce dont il sera question dans les développements qui vont suivre : le sujet abordé est l'art poétique en lui-même (*poiētikēs autēs*). Aristote poursuit en nous disant qu'il sera aussi question de ses espèces, lesquelles ont chacune une « finalité » (*dunamis*) ou une « potentialité » propre destinée à se réaliser en « acte » (*energeia*)¹³. Puis, il affirme ensuite qu'il traitera « de la façon dont il faut composer les histoires si l'on veut que la poésie soit réussie ». Cette formulation a de quoi renforcer la thèse de la portée prescriptive de la *Poétique*. Elle semble dire que les conditions de la réussite d'une œuvre poétique seront présentées dans le traité.

À supposer que ce dernier ait véritablement voulu qu'on lise son traité comme un catalogue de règles à suivre pour réussir les œuvres poétiques, tâchons, à présent, de voir dans quelle mesure cela correspond à son contenu.

La première chose que l'on remarque, à la lecture de la *Poétique*, est le grand nombre de renvois faits par Aristote aux artistes et à leurs œuvres. De toute évidence, le philosophe s'est familiarisé avec son sujet et multiplie ses sources, comme il l'a fait pour sa

Politique, pour laquelle il avait, dit-on, rassemblé 158 constitutions de différentes cités¹⁴. Il est aussi particulièrement frappant de voir à quel point l'auteur de la *Poétique* fait preuve de bienveillance à l'égard des poètes. Contrairement au traitement que réserve Platon à ceux-ci dans sa *République*, Aristote nous propose une approche différente, laquelle n'a *a priori* rien d'hostile à l'art. Bien au contraire, le philosophe semble même, la plupart du temps, puiser ses remarques sur le théâtre et l'épopée en se référant à ce que les poètes font. Ceux-ci apparaissent dans la *Poétique* comme des figures d'autorité. C'est pourquoi le philosophe se réfère très souvent à leurs œuvres, en citant des exemples précis, pour appuyer ce qu'il avance.

Mais alors, comment comprendre les règles qui figurent dans la *Poétique*? Aristote jugeait-il nécessaire que les poètes lisent ce texte pour réussir leurs œuvres? Étant donné que les poètes comme Homère, Sophocle et Euripide, que le philosophe prend comme modèles, ont très bien pu se passer de la lecture du traité pour y parvenir, on se demande alors comment le philosophe en serait venu à s'imaginer leur être indispensable. De toute évidence, les grands artistes, ceux que le philosophe désigne comme ayant « les meilleures dispositions naturelles¹⁵ », ne requièrent pas les conseils venant d'un philosophe pour produire des œuvres en conformité avec les règles de composition qu'on retrouve disséminées dans la *Poétique*. Comme le laisse entendre Aristote lui-même, à travers les grands poètes, il semble que ce soit « la nature » elle-même qui « apprend à choisir » ce qui « convient¹⁶ ». Nul besoin, donc, pour ceux-ci de se faire initier par Aristote aux « secrets » de leur art. Par ailleurs, si Aristote avait vraiment voulu faire de son traité un manuel didactique à leur attention, il ne se serait sans doute pas permis de rester aussi vague sur des questions plus techniques¹⁷. À bien y voir, il semble que l'intérêt du philosophe porte davantage sur les grands principes de l'art que sur la mise en application de certaines règles. Même s'il s'appuie souvent sur la pratique des poètes, il appert que son intention ait une portée moins pratique que théorétique¹⁸. Cela ne signifie pas pour autant que la *Poétique* ne possède aucune portée prescriptive. Sans invalider complètement l'idée selon laquelle le traité d'Aristote pourrait servir à guider le travail des poètes, la

nature de l'investigation qui s'y voit menée nous invite cependant à la minimiser. Il est d'ailleurs révélateur de voir que les interprètes qui ont voulu retirer des règles infaillibles du traité d'Aristote ont souvent eu besoin de compléter les thèses avancées par ce dernier par celles de l'*Art poétique* d'Horace¹⁹.

2.2. La Poétique comme ouvrage destiné aux spectateurs

Que penser alors de la seconde possibilité que nous avons énoncée, celle qui consiste à faire de la *Poétique* un ouvrage visant à éduquer le public, à le rendre mieux disposé à l'égard des œuvres réussies ? On retrouve, en effet, la mention chez Aristote d'un bon public, auquel s'oppose, tout naturellement, un « mauvais » public. Ce dernier, qualifié de « vulgaire²⁰ » (*phaulous*), est porté à apprécier les singeries et les gesticulations excessives de certains (mauvais) acteurs, alors qu'il devrait plutôt porter son attention sur ce qui appartient à l'art lui-même, c'est-à-dire la représentation (*mimēsis*) et son principe, l'histoire (*muthos*). Pour Aristote, le mauvais public est celui qui tire son plaisir de ce qui est étranger à l'art poétique, comme, par exemple, le spectacle (*opsis*)²¹, dont « l'exécution technique » dépend davantage de « l'art du fabricant d'accessoires » que de « celui des poètes²² ». Vu que le philosophe s'efforce de nous montrer ce qui est propre à l'art poétique et ce qui ne l'est pas²³, en insistant, entre autres, sur la primauté du *muthos*, celui-ci semble vouloir nous éduquer à faire preuve de bon jugement et de bon goût dans les expériences esthétiques que nous faisons. À ce propos, le chapitre XXV de la *Poétique* nous renseigne sur ce qu'Aristote attend du bon spectateur : celui-ci est capable de faire preuve d'une certaine « sagesse » (*phronimos*)²⁴ à l'égard des œuvres d'art, sachant apprécier ou s'objecter contre ce qu'il voit en visant ce qui relève de l'ordre poétique et non de l'accident. Aujourd'hui, il nous dirait sans doute que le bon cinéophile est celui qui ne fonde pas toutes ses attentes et son appréciation d'un film sur la qualité des effets spéciaux. Ainsi, le philosophe nous montrerait ce sur quoi il faut porter notre attention afin d'accroître le plaisir qu'on peut éprouver à la vue d'œuvres d'art réussies.

Comme pour l'option précédente, celle-ci comporte bien évidemment une part de vérité. Connaître les principes de l'art poétique permet sans conteste d'avoir une appréciation accrue des œuvres d'art. Maintenant, en quoi cela affecte-t-il la lecture qu'on peut faire de la *Poétique* ? Est-ce que cela vient réduire ou accroître la portée prescriptive du traité ? Si Aristote avait voulu écrire son traité dans cette optique, pourquoi alors aurait-il consacré un chapitre entier aux origines naturelles de l'art poétique²⁵ ? La réflexion qui s'y trouve n'est vraisemblablement d'aucune utilité pour le spectateur, en tant que tel, tout comme elle n'en a pas pour les poètes, par ailleurs. Il est donc fort probable que l'intention du philosophe ait été autre.

2.3 La Poétique comme traité philosophique

Il nous reste maintenant à examiner la troisième option qui se présente à nous, à savoir que le philosophe a voulu écrire un traité à l'attention des philosophes, c'est-à-dire pour ceux qui prennent particulièrement plaisir à apprendre²⁶. Ainsi, comme pour ses autres ouvrages, on pourrait tout simplement supposer que la *Poétique* a pour but premier de venir satisfaire une curiosité proprement philosophique, d'étendre, donc, notre connaissance sur un sujet qui est en lui-même digne d'être connu²⁷. Cette hypothèse peut sembler aller de soi, tellement elle paraît banale, mais elle comporte néanmoins un certain nombre d'implications que nous aimerions examiner.

Selon cette optique, la *Poétique* aurait une portée *descriptive* plutôt que *prescriptive*, insistant davantage sur le « pourquoi » que sur le « comment ». Sans vouloir s'immiscer dans le travail du poète, elle aurait donc pour fonction de nous révéler les principes qui gouvernent l'art poétique dans son ensemble. Sa fin serait ainsi essentiellement théorique, sans aucune prétention pratique.

Considéré sous cet angle, le traité d'Aristote serait complètement étranger à l'usage qu'on en a fait lors de la modernité émergente, ce qui n'est pas sans poser problème. En effet, il ne suffit pas d'affirmer la portée descriptive du traité pour en exclure toute portée prescriptive. Si l'on estime que les thèses aristotéliennes sur l'art poétique sont fondées, pourquoi alors un artiste ne pourrait-il pas s'y

référer pour guider son travail, comme l'ont fait Ronsard, Corneille, Racine, et tant d'autres ? Le « pourquoi » semble intimement lié au « comment », dans la mesure où on ne saurait faire totalement abstraction des répercussions que la théorie peut avoir sur la pratique de l'art poétique. Nous voilà donc revenus au point de départ...

Cela dit, reconnaître que l'opposition entre *descriptif* et *prescriptif* s'avère factice et potentiellement fallacieuse ne doit pas nous amener à conclure que la visée de la *Poétique* serait essentiellement prescriptive. Il serait plus juste de parler de dimension *normative*, qui rend mieux compte du travail effectué par le philosophe dans son traité. Comme ce dernier révèle les conditions de réussite des œuvres poétiques, on peut certes en déduire que certaines règles de l'art y sont énoncées. D'affirmer cependant qu'Aristote souhaite les ériger afin de s'ingérer dans la pratique des poètes est une interprétation qui, pour les raisons que nous avons mentionnées, ne peut être retenue. Les règles qu'il nous présente ne sont donc pas prescriptives, car elles sont trop générales pour pouvoir former quiconque à devenir poète. Néanmoins, elles peuvent fournir, tout au plus, des points de repères, d'où sa dimension *normative*.

Cela semble se confirmer lorsqu'on confronte le texte d'Aristote aux différentes lectures modernes qu'on en a faites. À chaque fois qu'un interprète a souhaité instaurer des règles infaillibles et particulièrement restrictives au nom de l'autorité d'Aristote, il semble que cela se soit fait à l'encontre de ce qu'affirme ce dernier. Il nous reste maintenant à aller voir dans le détail quelques exemples qui confirment cette assertion.

3. Aristote et la doctrine des trois unités

La lecture de la *Poétique* qui s'est imposée à partir du XVII^e siècle, particulièrement en France, a beaucoup insisté, comme nous l'avons vu, sur les règles énoncées par Aristote dans son traité. En s'inscrivant surtout dans le prolongement de l'interprétation de Castelvetro, la critique littéraire s'est alors appropriée la fameuse doctrine des trois unités, celles d'action, de temps et de lieu. Or, cette doctrine ne se retrouve pas, à proprement parler, chez Aristote, du moins pas sous la forme qu'elle a prise chez de nombreux théoriciens

du théâtre classique, que ce soit chez Boileau, Racine ou Corneille. Malgré cela, il reste communément admis que la doctrine des trois unités nous vient d'Aristote. Pour essayer de comprendre pourquoi cette idée persiste, penchons-nous maintenant sur chacune de ces règles, en essayant de déterminer dans quelle mesure elles peuvent se réclamer de la *Poétique*. Nous pourrions ainsi déterminer le degré de filiation qu'il est possible de soutenir entre cette doctrine et son soi-disant instigateur Aristote.

3.1 L'unité de lieu

Commençons par la plus infondée des trois unités, celle de lieu. Elle n'est en aucun moment mentionnée dans la *Poétique*. Même les lecteurs qui font le plus appel à l'autorité du Stagirite, comme Corneille, le reconnaissent²⁸. Cette règle, qui postule que toute action représentée doit se dérouler dans un même lieu, aurait en fait été déduite d'une autre règle, à savoir celle de l'unité de temps. Considérée comme son corollaire, certains théoriciens, à l'instar de Charles Batteux, nous expliquent qu'il est important de respecter cette règle sans quoi l'illusion théâtrale serait potentiellement mise en péril. Si l'action se déplace de lieu en lieu, alors que le spectateur demeure au même endroit, ce dernier risque, selon les tenants de cette règle, de se rappeler qu'il assiste à une représentation et se mettre à douter de sa réalité²⁹. Le règle de l'unité de temps consoliderait ainsi l'adhésion du spectateur au contenu de la représentation.

Du point de vue de la création artistique, il va sans dire que cette règle s'avère particulièrement restrictive. Corneille concède qu'il ne faut pas trop vouloir suivre cette règle à la lettre, que « souvent cela est si malaisé, pour ne dire, impossible, qu'il faut trouver quelque élargissement pour le lieu³⁰ ». Citant l'exemple de l'*Ajax* de Sophocle, le tragédien français nous montre que le lieu ne doit pas être compris de manière trop stricte, qu'il est permis, par exemple, de représenter des mouvements à l'intérieur d'une même ville, au lieu de se limiter qu'à une seule chambre dans un palais. Si Corneille revendique cet « élargissement », c'est que les histoires qu'il met en scène exigent de ne pas être contenues dans un seul même lieu. Parfois, c'est aussi le caractère des personnages qui l'empêche. Par exemple, Cornélie

et Cléopâtre, nous dit-il, « ont des intérêts trop divers pour expliquer leurs plus secrètes pensées en même lieu.³¹ »

Malgré tout, il est difficile d'imaginer qu'Aristote aurait souscrit à cette règle. Les passages où il traite de l'unité de la représentation ne font manifestement aucunement référence au lieu. En matière d'agencement de l'histoire (*muthos*), le philosophe insiste davantage sur l'unité de l'objet, voire de l'action. Prenant pour exemple d'unité les poèmes d'Homère, Aristote vante le génie du poète qui a su s'en tenir à ne raconter qu'une partie de la guerre de Troie ou de ce qui est arrivé à Ulysse³². Or, à regarder de près le cas de l'*Odyssée*, où sont racontés les nombreux périples du héros aux mille ruses, il semble bien que l'unité réclamée par le philosophe ne s'en trouve pas affectée. Cela nous porte à croire que la règle du lieu unique n'est pas, à ses yeux, une condition pour assurer l'unité de la représentation.

3.2 L'unité de temps

En ce qui concerne maintenant la règle de l'unité de temps, la tradition littéraire s'appuie sur le passage suivant de la *Poétique* pour l'instaurer :

L'épopée s'accorde avec la tragédie en tant qu'elle est une représentation d'hommes nobles qui utilise – mais seul – le grand vers, mais le fait qu'elle a un mètre uniforme et qu'elle est une narration les rend différentes. Elles le sont encore par leur longueur : *la tragédie essaie autant que possible (malista peiratai) de tenir dans une seule révolution du soleil ou de ne guère s'en écarter*; l'épopée, elle, n'est pas limitée dans le temps; sur ce point aussi elles diffèrent, encore qu'au début les poètes en aient usé dans les tragédies comme dans les épopées³³.

La première chose qui ressort de ce passage est que la prétendue règle de temps, qui contraindrait les tragédies à se dérouler sur une période de 24 heures, puise sa source dans une comparaison entre la tragédie et l'épopée. Ce contexte n'est pas anodin, car il permet de relativiser la portée de l'affirmation qui est tenue à propos de la durée de la représentation tragique. Il faut comprendre qu'Aristote

oppose ici le caractère *illimité* de l'épopée au caractère *limité* de la tragédie, ce qui l'amène tout naturellement à préciser cette limite afin de donner une idée de l'ordre de grandeur de la durée de la tragédie³⁴. Sans cette précision, l'affirmation du philosophe quant à la brièveté de la tragédie nous aurait sans doute apparu trop abstraite. Nous nous serions alors demandés si l'action qu'elle représente peut s'étendre sur une heure, une journée, un mois ou même une année. Aristote évite cette ambiguïté en donnant l'indication de la journée, reflétant ainsi l'usage des meilleurs tragédiens, comme Sophocle et d'Euripide³⁵. Cela suffit-il cependant pour en conclure qu'il s'agit d'une prescription ? La formulation du philosophe semble à cet égard assez révélatrice. En nous disant que la tragédie « essaie autant que possible » (*malista peiratai*) de se dérouler sur une période d'un jour, le choix des mots employés par Aristote dénote une certaine précaution venant de sa part. Cette nuance, qui n'allait pas dans le sens d'une lecture prescriptive de la *Poétique*, a d'ailleurs été gommée par certains traducteurs. On pense entre autres à Corneille et à l'abbé d'Aubignac qui ont préféré traduire « *peiratai* » par « doit » au lieu de « essaie »³⁶. Dès lors, ce qui pouvait apparaître comme une constatation générale de la part du philosophe quant à l'usage habituel des tragédiens en matière d'étendue s'est convertie en une règle à respecter à tout prix³⁷.

3.3 L'unité d'action

Parmi les trois règles du théâtre classique, il va sans dire que c'est celle de l'unité d'action qui fait le plus écho au texte d'Aristote. Contrairement aux deux autres règles, celle-ci se voit développée par le philosophe, assumant même un rôle de premier plan au point de vue de la composition poétique. L'idée est d'abord introduite au chapitre VI où il est question des six parties de la tragédie qu'un poète doit prendre en compte lorsqu'il en compose une, à savoir l'histoire, les caractères, l'expression, la pensée, le spectacle et le chant. Après avoir énuméré ces éléments, Aristote nous indique que, parmi eux, le plus important à maîtriser pour le poète est « l'agencement des faits³⁸ » (*tēn sunthesin tōn pragmatōn*). Ici, il fait bien sûr référence à l'histoire (*muthos*) qu'il définit un peu plus haut comme tel³⁹. Par

« assemblage », le philosophe entend un « tout » (*holon*) qui ne laisse place à aucun « hasard » (*tukon*) et qui voit tous ses éléments « disposés dans un certain ordre⁴⁰ ». Or, comme « l'histoire [...] est la représentation de l'action⁴¹ », il en découle nécessairement que celle-ci « doit l'être d'une action une et qui forme un tout⁴² », conclut l'auteur de la *Poétique*.

La règle de l'unité d'action concerne ainsi directement le travail de composition et oblige le poète à concentrer l'intrigue dramatique autour d'une même action. L'action unifiée se présente comme un ensemble organisé, lequel se déploie selon un enchaînement causal tendant vers une fin (*teleutē*). Cela dit, comme nous l'avons vu avec l'exemple de l'Odyssée, cette unité n'exclut pas la diversité des actions accomplies par le protagoniste de l'histoire, mais s'assure plutôt que cette diversité s'agence bien ensemble. Le poète qui remplira cette exigence est celui qui saura réaliser l'effet propre à son art, nous dit Aristote.

Malgré l'insistance marquée avec laquelle le philosophe nous fait part de cette règle de composition poétique, il est surprenant de voir à quel point la réception moderne de la *Poétique* semble avoir négligé son importance. Selon certains, cela serait redevable à la doctrine des trois unités, cadre dans lequel est interprétée l'unité d'action. Comme celle-ci est placée au même niveau que l'unité de temps et de lieu, alors qu'il est clair que chez Aristote l'unité d'action figure au premier plan, cela a grandement contribué, nous dit Halliwell, à faire perdre de vue sa primauté, au point de la rendre triviale⁴³. Butcher nous explique, quant à lui, que l'erreur la plus répandue chez les théoriciens du théâtre classique a été d'aller jusqu'à subordonner l'unité d'action à celle de temps et de lieu, renversant ainsi ce qu'Aristote avait énoncé⁴⁴.

Les renvois à l'autorité de ce dernier, par les tenants de la doctrine des trois unités, dissimuleraient en fait une trahison de l'une des thèses les plus importantes de la *Poétique*. Alors que le philosophe élève l'unité d'action comme l'un des principes assurant la cohérence globale de la composition poétique, ses lecteurs modernes ont préféré faire reposer la réussite de l'art poétique sur d'autres critères, lesquels se sont avérés plus restrictifs pour la création poétique. Leur

négligence de la notion de « vraisemblable » (*eikos*) est à cet égard très probante. Lorsqu'on examine les conditions de réalisation de l'unité du *muthos* poétique, on constate qu'Aristote désigne deux critères qui n'ont rien à voir avec l'étendue spatiale ou temporelle : ceux de « nécessité » et de « vraisemblable ». Halliwell fait remarquer que le cadre prescrit par la doctrine des trois unités a significativement réduit les implications de ce second critère, lequel, comme nous le verrons, est déterminant pour mesurer la portée prescriptive de la *Poétique*⁴⁵.

Tournons-nous maintenant vers ce critère de « vraisemblable ». Pour ce faire, il nous faudra prendre nos distances avec ce qu'en disent la plupart des interprètes du XVI^e et XVII^e siècles, lesquels ont, de toute évidence, déformé ce qu'Aristote avançait au sujet de la composition poétique. Leur tendance à vouloir codifier le contenu de la *Poétique* les a empêchés de voir la part de liberté qui accompagne la notion de « vraisemblance » ou à en sous-estimer la portée.

4. Le vraisemblable et ses implications pour la création poétique

La question de la liberté créatrice accordée aux poètes dans la *Poétique* d'Aristote se concentre, comme nous venons de le voir, sur la notion de « vraisemblable ». Étant donné que cette notion se présente comme l'un des deux critères qui assurent l'unité de l'action du *muthos*, il est important de déterminer le sens et l'étendue que lui accorde le philosophe. En commençant par réfléchir aux implications du vraisemblable dans la composition poétique, il nous sera possible d'établir quel type de contraintes il impose à l'artiste. Nous constaterons alors qu'au lieu d'apparaître comme une restriction supplémentaire à son élan créateur, le vraisemblable se présente chez Aristote comme *une condition d'ouverture aux possibles poétiques*. Sans aller jusqu'à dire qu'il vient accorder une licence totale à l'artiste, car celui-ci doit tout de même répondre aux attentes de la réception esthétique, il reste que, par l'introduction de ce critère, Aristote accorde aux poètes une très grande latitude pour la composition de leurs œuvres. C'est ce que nous aurons l'occasion de constater en examinant les derniers chapitres de la *Poétique*, où le philosophe traite des notions comme l'irrationnel (*alogon*),

l'impossible (*adunatai*) et l'absurde (*atopon*), lesquelles s'inscrivent dans la foulée du vraisemblable.

4.1 Le rôle du vraisemblable dans la composition poétique

Aristote mentionne pour une première fois le « vraisemblable » dans le chapitre VII où il est question de l'assemblage de l'histoire en ce qui concerne la tragédie. Le terme apparaît à la toute fin du chapitre et sert à désigner l'enchaînement des événements⁴⁶ tels qu'ils doivent se présenter dans toute œuvre poétique⁴⁷. Ceux-ci ne peuvent effectivement pas se succéder de manière arbitraire ; ensemble, ils doivent former un tout cohérent, lequel doit satisfaire l'exigence d'unité qui préside à toute composition poétique⁴⁸. C'est pourquoi il est dit que l'agencement de l'histoire doit se faire « selon le vraisemblable ou le nécessaire », dans la mesure où cela permet d'introduire dans le récit une certaine *causalité* que l'on ne retrouve pas dans la chronique (*historia*). En comparaison, cette dernière ne fait que disposer les « événements réellement arrivés » les uns à la suite des autres uniquement selon leur ordre chronologique, et ce, sans égard pour l'intelligibilité de l'ensemble. Aristote oppose ainsi ce que Dupont-Roc et Lallot qualifient de « diversité aléatoire des événements réels⁴⁹ » de la chronique à la logique structurelle du *muthos* poétique. À l'opposé de l'historien, le poète vise, par son art, à s'assurer que chaque événement se produit pour une raison, ne laissant rien au hasard. C'est ce qu'Aristote nous fait savoir en affirmant que dans l'œuvre d'art bien faite (*kalōs*) chaque chose « se produit à cause de cela⁵⁰ ».

S'il est facile de saisir, au premier abord, en quoi consiste une causalité « selon le nécessaire » – laquelle s'apparente à la nécessité causale du syllogisme –, en contrepartie, il est moins évident de comprendre ce que peut signifier une causalité « selon le vraisemblable ». On ne trouve en effet aucun passage, dans les chapitres VII à X, consacrés à l'agencement du *muthos*, qui permet d'éclaircir ce qu'Aristote entend par là. Il faut attendre les quelques remarques concernant l'usage du faux raisonnement par Homère, au chapitre XXIV, pour en avoir une idée plus claire :

Par-dessus tout, Homère a appris aux autres la façon dont on doit dire des mensonges (*pseudē legein*), c'est-à-dire du faux raisonnement (*paralogismos*). En effet, les gens s'imaginent que, lorsque tel fait entraîne tel autre ou tel événement tel autre, l'existence du second implique celle du fait ou de l'événement premier — or c'est faux. C'est pourquoi, si un premier fait est faux, mais entraîne nécessairement un autre fait ou événement, il faut ajouter expressément ce dernier ; car, puisque nous savons qu'il est vrai, notre esprit conclut par un faux raisonnement à l'existence du premier aussi⁵¹.

Ici, nous retrouvons l'idée de causalité introduite un peu plus tôt dans le traité, mais avec cette différence qu'il s'agit d'une « fausse » causalité, laquelle est pourtant estimée « vraie » par la plupart des gens (*hoi anthropoi*). Malgré l'introduction de cet artifice du « faux raisonnement », Aristote nous fait savoir que la cohérence globale de l'œuvre ne s'en trouve pas pour autant atteinte, car le poète habile parvient à le dissimuler aux yeux du spectateur « en relevant le plaisir des autres qualités du texte⁵² ». Autrement dit, tant et aussi longtemps que ce dernier n'y voit que du bleu, le *muthos* « semblera » respecter la nécessité logique de la causalité, et fera donc l'affaire, même si, à considérer les choses rigoureusement, celle-ci se voit transgressée.

Le vraisemblable offre ainsi plusieurs avenues au poète, qui n'a pas à se restreindre au seul cadre rigide de la nécessité pour composer ces œuvres. Or, comme le vraisemblable est susceptible d'intervenir dans plusieurs d'aspects de la création poétique, que ce soit en ce qui a trait à l'agencement du *muthos* (chapitres IX à XI), la composition des caractères (chapitre XV) ou à la manière de produire les reconnaissances les plus surprenantes (chapitre XVI), nous pouvons dès lors en déduire l'immensité du champ de possibilités que cela ouvre pour le poète.

4.2 Le vraisemblable considéré à la lumière de son effet sur le spectateur : la persuasion

La mobilité que le critère de vraisemblable accorde au poète ne doit cependant pas être exagérée. Il est clair qu'Aristote ne le conçoit pas comme un gage de licence absolue qui permettrait au poète

de faire n'importe quoi. N'oublions pas que toute représentation (*mimēsis*) suppose toujours la présence du spectateur, lequel possède des attentes que le poète doit s'efforcer de satisfaire. Pour y parvenir, le poète n'a pas le choix d'avoir recours aux bons artifices afin de l'amadouer, sans quoi la réussite (*kalōs*) de son œuvre s'en verrait compromise. Par conséquent, le vraisemblable implique aussi une part de contrainte redevable aux exigences de la réception esthétique. Il importe, pour cette raison, d'examiner l'effet qu'il exerce sur le spectateur.

Le vraisemblable se voit défini par Aristote dans la *Rhétorique* comme « ce qui arrive fréquemment⁵³ », à savoir ce qui est le plus probable de se produire. Le vraisemblable, c'est donc ce qui se présente comme le plus habituel, ce qui se rapproche le plus de la nécessité sans l'être. D'un point de vue objectif, on dirait qu'il représente « la réalité statistique », alors que d'un point de vue subjectif, c'est ce qui apparaît aux yeux du spectateur comme « une forme atténuée de la nécessité⁵⁴ », conformément à l'attente qu'il s'en fait. C'est pourquoi on peut affirmer dès lors que l'expérience du vraisemblable, pour le spectateur, est toujours vécue sur le mode de la *persuasion*. En d'autres termes, c'est ce que le poète utilise pour renforcer son adhésion au contenu de la représentation.

Tant et aussi longtemps que le spectateur *croit* à ce qui est représenté, le poète peut ainsi faire à peu près ce qu'il veut pour susciter cette impression. Aristote nous dit qu'il peut même intégrer au sein de la représentation (*mimēsis*) des éléments irrationnels (*alogoi*), voire même impossibles (*adunata*), s'il parvient du même coup à atteindre le but de la poésie, car « du point de vue de la poésie un impossible persuasif est préférable au non-persuasif, fût-il possible⁵⁵ ».

Cela nous incline à considérer, à la suite de Dupont-Roc et Lallot, la prééminence du vraisemblable « sur toute autre contrainte⁵⁶ ». En effet, le critère du vraisemblable est tellement déterminant dans le travail de composition poétique, nous dit Aristote, que même si le poète choisit de représenter des événements qui ont réellement eu lieu, il devra tout de même s'assurer que ceux-ci se présentent selon « l'ordre du vraisemblable⁵⁷ ».

À partir de ce qui vient d'être avancé, il est possible de faire un pas de plus en se demandant quelles sont les conditions pour assurer que quelque chose soit perçu comme vraisemblable. En d'autres termes, il est temps de se demander quelles sont les dispositions qui facilitent l'adhésion du spectateur à la représentation (*mimēsis*).

4.3 La dimension doxologique du vraisemblable poétique

Pour produire le vraisemblable, le poète se doit de prendre en considération les inclinations de son public, en particulier en ce qui regarde son opinion (*doxa*). Celle-ci fournit au poète certaines ressources qui peuvent lui servir pour produire différents effets poétiques. L'opinion s'avère à la fois restrictive et émancipatrice pour le poète, car si parfois il faut qu'il s'y soumette, à d'autres moments, il est mieux pour lui d'aller à son encontre. La dimension doxologique du vraisemblable permet ainsi de nuancer l'étendue que donne Aristote à la liberté créatrice du poète.

De plus, si l'opinion sert ainsi la vraisemblance de l'œuvre poétique, c'est qu'elle fonde son être dans le fait de prétendre à la vérité. Plus exactement, c'est parce que l'opinion cherche à (se) convaincre qu'elle est détentrice de vérité, qu'elle appartient au domaine du vraisemblable. Dans cet angle, sa structure s'apparente à la fiction, car, comme elle, elle a cette capacité de *s'auto-voiler*, de se faire passer pour *autre chose* que ce qu'elle est. Si l'opinion « imite » la connaissance⁵⁸, faisant oublier du coup qu'elle n'est qu'opinion, le vraisemblable, pour sa part, « imite » la nécessité, faisant oublier qu'elle n'est que vraisemblable.

Voilà pourquoi la dimension doxologique dans le vraisemblable joue un rôle crucial dans la composition poétique. On ne doit donc pas s'étonner de voir Aristote intégrer l'opinion (*doxa*) parmi les principaux référents extérieurs sur lesquels les représentations doivent se fixer pour être réussies :

Puisque le poète est auteur de représentations, tout comme le peintre ou tout autre faiseur d'images, il est inévitable qu'il représente toujours les choses sous l'un des trois aspects possibles : ou bien telles qu'elles étaient ou qu'elles sont, ou bien telles qu'on les dit ou qu'elles semblent être, ou bien telles qu'elles doivent être⁵⁹.

On constate à nouveau que les possibilités qui s'offrent au poète sont très grandes. Le poète a en effet le choix de représenter les choses selon trois modalités : 1. Selon le réel tel qu'il est (*estin*) ou a été (*ēn*); 2. Selon l'opinion (*phasin kai dokei*); 3. Selon le devoir-être (*dei*). Que « l'être-selon-l'opinion », sous la forme du « c'est ce qu'on dit⁶⁰ », figure parmi les trois *modalités d'existence* de la représentation poétique dénote bien de son importance. On peut d'ailleurs s'en convaincre assez facilement si l'on se met à compiler les différentes remarques d'Aristote à son sujet dans la *Poétique*.

Par exemple, celui-ci nous dit qu'incorporer des éléments de la culture populaire⁶¹ dans la représentation (*mimēsis*) fait partie des moyens dont disposent les poètes pour rendre leurs œuvres plus convaincantes, comme c'est le cas lorsqu'ils représentent les dieux. Ceux-ci correspondent effectivement à « ce qu'on dit » (*hoti houto phasin*) d'eux⁶². Que cette manière de représenter le divin soit impropre selon les théologiens ou les philosophes importe peu du point de vue de l'art poétique. En effet, il faut satisfaire les attentes du public, lequel a une certaine conception des dieux, conception qu'il doit bien sûr à son éducation et au contexte culturel dans lequel il a grandi. Comme le soulèvent Dupont-Roc et Lallot, « [c]'est précisément dans la mesure où le public reconnaîtra dans l'œuvre poétique des éléments de sa vision du monde, [...] que l'œuvre, étant persuasive (*pithanon*), produira le plaisir (*hēdonē*) que l'homme, de par sa nature (chap. IV), cherche dans les "représentations"⁶³ ». Que tout cela relève de préjugés ou d'opinions ne nuit en rien à la qualité de la représentation (*mimēsis*). Au contraire, cela permet en effet de la rendre plus crédible et donc plus plaisante pour le public qui s'attend à voir des dieux qui correspondent à l'idée qu'ils se font d'eux. Il en va de même du choix des tragédiens qui préfèrent puiser leurs histoires du folklore, plutôt que d'en inventer de toutes pièces. Cela dit, même si Aristote considère, en donnant l'exemple de l'*Anthée* d'Agathon, où les personnages et les actions sont une pure création du tragédien, « que le charme [n']en est [pas] moins grand », il reconnaît néanmoins que de « s'en tenir aux histoires traditionnelles [...] plaît à tout le monde⁶⁴ » et qu'il est plus persuasif de composer des histoires avec des « noms d'hommes qui ont existé⁶⁵ », car on est

davantage porté à croire quelque chose qui a déjà eu lieu que ce qui n'a jamais eu lieu.

Puisque nous voyons bien plus aisément convaincus par quelque chose lorsqu'elle correspond à l'idée qu'on s'en fait, c'est-à-dire à l'opinion qu'on en a, on peut en déduire que chaque opinion porte en soi une attente de sens qui aspire à être validée. Le poète se doit de prendre en considération cette attente, ou il risque de décevoir son public. Cela dit, il ne faut en conclure trop rapidement que le poète soit entièrement assujetti aux attentes de celui-ci et qu'il doive constamment les satisfaire. Parfois, bien au contraire, il a le devoir d'aller à l'encontre de ses attentes, et ce, au nom du *but de la poésie*, qui est de susciter l'étonnement chez le spectateur. Voici ce que dit Aristote à ce sujet :

La représentation a pour objet non seulement une action qui va à son terme, mais des événements qui inspirent la frayeur et la pitié, émotions particulièrement fortes lorsqu'un enchaînement causal d'événements se produit contre toute attente (*para ten doxan*); la surprise sera alors plus forte que s'ils s'étaient produits d'eux-mêmes ou par hasard, puisque nous trouvons les coups du hasard particulièrement surprenants lorsqu'ils semblent arriver à dessein⁶⁶.

La tâche du poète peut ainsi consister à déjouer l'attente du spectateur (*para ten doxan*) en vue de le surprendre. Cela vient révéler un autre aspect du rôle de l'opinion dans l'expérience esthétique. En suscitant une attente chez le spectateur, elle donne au poète une marge de manœuvre pour la composition du *muthos*, car elle lui donne la possibilité d'aller dans son sens ou de la contrecarrer, selon l'effet dramatique qu'il souhaite créer.

Dans un article consacré à la question de la *doxa* dans la *Poétique*, Ekkehard Eggs nous explique, en s'appuyant sur le passage que nous venons de citer, que l'opinion a pour principale fonction de renforcer la vraisemblance du *muthos*, car dans l'horizon d'attente qu'elle déploie, chaque événement correspond soit à la nécessité, au probable ou au possible⁶⁷. Même lorsqu'un événement semble se produire selon le plus pur des hasards, ce qui n'est pas vraisemblable,

l'opinion qui se trouve dans l'expectative d'une cohérence globale, en vient à octroyer le statut de nécessité à ce qui advient :

Ainsi lorsque la statue de Mitys à Argos tua l'homme qui avait causé la mort de Mitys, en tombant sur lui pendant un spectacle : la vraisemblance exclut que de tels événements soient dus au hasard aveugle. Aussi les histoires de ce genre sont-elles nécessairement les plus belles⁶⁸.

Convie à croire à ce qui lui est présenté, le spectateur parvient à supprimer le hasard aveugle en introduisant ce qu'il estime relever de la nécessité. Car selon son opinion, voire même selon la superstition populaire, une coïncidence telle que celle qui mena à la mort de l'assassin de Mitys ne peut s'expliquer autrement qu'en postulant l'intervention d'une justice divine, hypothèse qui apparaît la plus crédible au plus grand nombre. Cela témoigne d'un « goût de l'irrationnel⁶⁹ » par le public, lequel aime et s'attend à se faire surprendre par ce genre de trope.

Ce qui fait de l'opinion une source quasiment inépuisable pour le poète est qu'elle se révèle au final assez malléable. Bien sûr, quelques fois, comme lorsqu'il est question des dieux ou autres sujets délicats, aller à l'encontre de la *doxa* peut se révéler risqué. Mais la plupart du temps, vu que « l'opinion s'applique à ce qui, étant vrai ou faux, peut être autrement qu'il n'est⁷⁰ », elle s'avère instable, expliquant pourquoi elle peut faire preuve d'une grande flexibilité, au point de pouvoir accueillir en son sein ce qui s'y oppose, voire même parfois ce qui est impossible⁷¹. Si elle se voit déjouée, selon le dessein du poète, elle a cette capacité de récupérer l'événement invraisemblable qui l'a contredite et à en faire le dépositaire de la nécessité tout en produisant la surprise (*thaumastikon*). On se convainc alors « qu'il est vraisemblable aussi que les choses se produisent contre la vraisemblance⁷² », ce qui permet de justifier l'irrationnel. Évidemment, cela ne se fait pas de soi, car il faut un poète habile pour parvenir à rendre l'invraisemblable ou l'impossible persuasif. En fait, dans le cas de l'impossible, le tour de force du poète consiste justement, par l'effet de surprise qu'il suscite, à *rendre l'impossible possible* aux yeux du spectateur. On pourrait d'ailleurs y voir là une

définition de ce qu'est la surprise poétique pour Aristote, à savoir de *faire l'expérience de l'impossible devenant possible*⁷³.

Dans la mesure où le poète dispose d'innombrables ressources pour produire ce genre d'effet, on constate à nouveau à quel point Aristote accorde dans la *Poétique* une grande liberté créatrice aux poètes. Notons d'ailleurs que cette liberté semble s'accroître tout au long du traité, allant jusqu'à culminer dans les chapitres XXIV et XXV, où le philosophe élargit le spectre de l'art poétique de manière à y inclure l'irrationnel (*alogon*), l'invraisemblable (*para to eikos*) et l'impossible (*adunaton*).

5. Conclusion

La *Poétique* d'Aristote est une œuvre philosophique remarquable autant pour son caractère innovateur que pour la libéralité dont elle fait preuve à l'égard de la création artistique. Nous avons jugé important de réhabiliter cette dimension face aux interprétations trop restrictives produites lors de sa réception au début de la modernité. En montrant comment la fameuse doctrine des trois unités est hétérogène au texte d'Aristote, alors qu'elle prétend en découler, nous avons pu constater que le philosophe ne partage pas cette volonté de codifier strictement la production littéraire ou poétique. Contrairement à Boileau, Corneille et Batteux, pour ne citer qu'eux, le philosophe grec se veut davantage *descriptif* que *prescriptif*. En dépit des apparences, la *Poétique* est loin d'être contraignante. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir toute l'attention que porte le philosophe aux œuvres singulières, lesquelles lui servent de modèles tout au long de sa réflexion. Certes, il est vrai que sa méthode d'investigation demeure philosophique, mais celle-ci ne s'inscrit pas moins dans la perspective de ce qu'elle aborde. En ce sens, elle est véritablement *methodos* : elle *chemine auprès de son objet*.

-
1. Cf. Bertholt Brecht, « Critique de la *Poétique* d'Aristote » dans *Écrits sur le théâtre I*, Paris, L'Arche, 1972, p. 237 sq.
 2. Cf. Florence Dupont, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Flammarion, 2007.

3. Aristote, *Physique*, trad. Henri Carteron, Paris, Belles Lettres, 2002, 194b18-19.
4. On trouve un problème similaire à identifier le propos de la *Rhétorique* d'Aristote.
5. Nous avons ici modifié l'expression employée par Corneille, « il est constant », en la modernisant par « il est certain ».
6. Pierre Corneille, « Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique » dans *Trois discours sur le poème dramatique*, Paris, Flammarion, 1999, p. 63.
7. Principalement, Daniel Heinsius (1580-1655), René Rapin (1621-1687), Nicolas Boileau (1636-1711) et Jean Racine (1639-1699).
8. Cf. Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 286-323.
9. Les plus notables étant celles de Robortello (1548), Maggi (1550), Vettori (1560) et, surtout, Castelvetro (1570), lequel serait, selon Halliwell, le principal responsable de la diffusion de la doctrine des trois unités, qui s'est avérée déterminante dans la réception classique de la *Poétique* d'Aristote. Pour avoir un exemple de lecture horatienne d'Aristote, voir le discours de Pierre Corneille, « Des trois unités », *loc. cit.*, p. 133-152.
10. Cf. Andrew Ford, « The Purpose of Aristotle's *Poetics* » dans *The University of Chicago Press*, vol. 110, n° 1 (janvier 2015), p. 3 et Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 38.
11. Aristote, *La Poétique*, trad. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1449b31-33, 1449b36-38, 1450a7-9, 1450a34-36, 1450b32-34, 1451a3-5, 1451a11-12, 1451a32-34, 1451a36-38, 1451b27-29, 1452a18-19, 1452b14-15, 1452b25-26, 1452b28-1453a23, 1453a35-36, 1453b3-6, 1453b15-22, 1454a16-b18, 1455a22-26, 1455a29-32, 1455a34-1455b2, 1456a9-10, 1456a10-12, 1456a25-27, 1456b2-8, 1458a31-b5, 1459a17-28, 1459b8-12, 1459b18-20, 1460a11-14, 1460a27-29, 1460b2-5, 1461b9-12. Toute référence future au texte de *La Poétique*, à moins d'indication contraire, se fera à cette édition.
12. *Ibid.*, 1447a8-12. Nous soulignons.
13. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, « Notes » dans *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980, p. 143.
14. Cf. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres. I*, trad. Robert Genaille, Paris, Garnier Frères, 1965, p. 238.
15. Aristote, *La Poétique*, 1448b22.
16. *Ibid.*, 1460a4-5.

17. Au sujet des détails en lien avec le nombre d'épisodes que comporte une tragédie, le philosophe se contente de nous renvoyer à la tradition : « Il y a en outre le nombre des épisodes ; pour le reste, la tradition concernant la mise en place de chaque élément, tenons-la pour acquise, car il y aurait sans doute fort à faire pour passer en revue chaque point en particulier. » (*Ibid.*, 1449a22-30.)
18. Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 38-39
19. *Ibid.*, p. 295-300.
20. Aristote, *La Poétique*, 1462a4.
21. Ce qui inclut le concours et le jeu des acteurs (cf. *ibid.*, 1450b18-19).
22. *Ibid.*, 1450b19-20. Aristote laisse entendre que le mauvais public, contrairement au bon public, s'attache particulièrement à la « figuration corporelle » (*ibid.*, 1462a2), c'est-à-dire au support physique, dont peut pourtant se passer la tragédie pour réaliser sa finalité (*ibid.*, 1450b18-19).
23. Cf. *ibid.*, 1460b13-21.
24. Cf. *ibid.*, 1461b18.
25. Il est ici bien sûr question du fameux chapitre IV dans lequel Aristote développe sa thèse concernant les causes naturelles de l'art poétique. Sur le sujet, et les débats qui entourent l'interprétation de ce chapitre, voir l'article de Bernard Sève, « Sur la seconde cause naturelle de l'art Poétique chez Aristote » dans les *Cahiers philosophiques*, n° 82 (mars 2000), p. 7-21.
26. Cf. Aristote, *La Poétique*, 1448b13-15.
27. Cela semble bien possible, surtout lorsqu'on sait que pour Aristote « il appartient au philosophe de pouvoir spéculer sur toutes choses » (*Métaphysique*, Γ, 2, 1004a34-b1). Pourquoi alors ne pas étudier l'art poétique ? Cependant, comme nous le fait remarquer Andrew Ford (*op. cit.*, p. 2), ce constat ne nous aide pas davantage pour comprendre le texte de la *Poétique*...
28. Pierre Corneille, « Des trois unités », *loc. cit.*, p. 148 : « Quant à l'unité de lieu, je n'en trouve aucun Précepte ni dans Aristote, ni dans Horace. »
29. S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, London, Macmillan & Co, 1895, p. 276.
30. Pierre Corneille, « Des trois unités », *loc. cit.*, p. 148.
31. *Ibid.*, p. 149.
32. Aristote, *La Poétique*, 1451a22-29.
33. *Ibid.*, 1449b9-16. Nous soulignons.
34. Au chapitre XXIV, Aristote revient sur cette distinction entre l'épopée et la tragédie. Cette fois, il définit la bonne longueur de la tragédie en

- ces termes plus vagues : « on doit pouvoir embrasser d'un seul regard le début et la fin » (*ibid.*, 1459b19-20).
35. Malgré cela, on dénote aussi de nombreuses exceptions, en particulier dans le théâtre d'Eschyle. Par exemple, la tragédie *Agamemnon*, dans le cycle l'*Orestie*, se déroule sur plusieurs jours. Mieux encore, *Les Euménides* comptent plusieurs mois, voire une année, entre la première scène et la seconde. On trouve même chez Sophocle et Euripide des « transgressions » similaires : parmi les quelques pièces qui nous sont parvenues, on peut citer le cas des *Trachiniennes* de Sophocle et celui des *Suppliantes* d'Euripide. Cf. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, *op. cit.*, p. 183 et S. H. Butcher, *op. cit.*, p. 269.
36. Voici la traduction de Corneille, qu'on retrouve dans son traité sur les trois unités : « La Règle de l'unité de jour a son fondement sur ce mot d'Aristote, *que la tragédie doit renfermer la durée de son action dans un tour du Soleil, ou tâcher de ne le passer pas de beaucoup.* » (« Des trois unités », *loc. cit.*, p. 143.)
37. Cf. S. H. Butcher, *op. cit.*, p. 267-274 et W. Hamilton Fyfe, « Introduction » dans *Aristotle's Art of Poetry*, Oxford, The Clarendon Press, 1940, p. xxi.
38. Aristote, *La Poétique*, 1450a15.
39. *Ibid.*, 1450a4-5. Voir aussi 1450b21-23 et 1459a18-24.
40. *Ibid.*, 1450b34-36.
41. *Ibid.*, 1450a3-4.
42. *Ibid.*, 1451a32.
43. Cf. Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 298 : « The loss of Aristotle's concentration on action and unity, and hence on plot-structure, is demonstrated most obviously by the downgrading of 'unity of action' to the same level as the newly invented Unity of time and place. Castelvetro, who was chiefly responsible for making the doctrine of the Three Unities explicit, goes even further by actually subordinating unity of action to the others. »
44. Cf. S. H. Butcher, *op. cit.*, p. 278-279.
45. Cf. Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 298.
46. Aristote, *La Poétique*, 1451a12.
47. On peut en effet estimer que ce qui est dit ici ne concerne pas seulement la tragédie, mais la poésie dans son ensemble. C'est pourquoi, par exemple, Aristote parle du « poète » et non spécifiquement du tragédien quand il traite de cette question dans le chapitre IX (cf. 1451b27-1452a1).
48. Voir chapitre VIII de la *Poétique*.

49. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, *op. cit.*, p. 221.
50. Aristote, *La Poétique*, 1452a21.
51. *Ibid.*, 1460a18-25.
52. *Ibid.*, 1460b1-2.
53. Aristote, *Rhétorique*, trad. P. Charron, Paris, Flammarion, 2007, 1357a34.
54. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, *op. cit.*, p. 212.
55. Aristote, *La Poétique*, 1461b11-12.
56. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, *op. cit.*, p. 382.
57. Aristote, *La Poétique*, 1451b31-32.
58. Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. Jules Tricot, I, 33, 89a sq. :
« l'opinion s'applique à ce qui, étant vrai ou faux, peut être autrement qu'il n'est : en fait, l'opinion est l'appréhension d'une prémisses immédiate et non-nécessaire. Cette manière de voir est d'ailleurs en accord avec les faits observés, car l'opinion est chose instable, et telle est la nature que nous avons reconnue à son objet. *En outre, jamais on ne pense avoir une simple opinion quand on pense que la chose ne peut être autrement : tout au contraire, on pense alors qu'on a la science.* »
(Nous soulignons)
59. Aristote, *La Poétique*, 1460b7-11.
60. *Ibid.*, 1460b35.
61. Le terme *doxa* en grec possède une dimension sociale que le mot « opinion », par lequel on le traduit habituellement, ne parvient pas à rendre tout à fait. Comme le souligne Eggs : « One essential point is that the Greek word *doxa* does not express a *private belief* but is always the common opinion of a community. » (Ekkehard Eggs, « *Doxa in Poetry : A Study of Aristotle's Poetics* » dans *Poetics Today*, vol. 23, n° 3 (automne 2002), p. 397.)
62. Cf. Aristote, *Poétique*, 1461b35.
63. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, *op. cit.*, p. 382.
64. Aristote, *La Poétique*, 1451b19-26
65. Aristote, *Poétique*, trad. Barbara Gernez, Paris, Belles Lettres, 2008, 1451b15-16.
66. Aristote, *La Poétique*, 1452a1-7.
67. Ekkehard Eggs, *op. cit.*, p. 396. Précisons tout de même que si le poète ne parvient pas à maintenir l'impression du vraisemblable, le public n'adhérera tout simplement pas à ce qui lui est présenté. L'opinion renforce le vraisemblable seulement si le poète est en maîtrise de son art, s'il parvient à se servir de l'opinion du public à ses fins.
68. Aristote, *La Poétique*, 1452a7-11.

69. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, *op. cit.*, p. 229.
70. Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2000, I, 33, 89a2-3
71. Aristote, *La Poétique*, 1461b14-15.
72. Aristote, *Poétique*, trad. Barbara Gernez, 1461b15.
73. Cf. Philippe Beck, « Logiques de l'impossibilité » dans *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Gallimard, 1996, p. 7-73.

Le pyrrhonisme et le phénomène

FRANCIS LACROIX, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article se donne d'abord pour but d'examiner la notion de phénomène chez le fondateur du scepticisme, Pyrrhon d'Élée, tout en distinguant ses idées de l'école de pensée dont il est le père. L'étude propose ensuite une analyse du terme grec « τὸ φαινόμενον » à l'aide des recherches de Marcel Conche et de Jean-Paul Dumont. Nous voulons, après s'être penché sur la signification de ce terme chez ces deux commentateurs, fournir notre propre étude de la notion de phénomène dans l'Antiquité classique. L'article démontre que les deux commentateurs ont bien cerné certains aspects essentiels à la compréhension du phénoménisme pyrrhonien, mais que d'autres ont été laissés de côté, ce qui nous amène à considérer des éléments textuels qui changent l'interprétation classique du pyrrhonisme.

Introduction

Le pyrrhonisme (III^e avant notre ère), dont découlent les courants sceptiques subséquents dans l'Antiquité, se butte à de nombreux problèmes d'interprétation pour deux raisons principales. Premièrement, Pyrrhon n'a rien écrit, et la plupart des témoignages sur sa pensée sont tardifs, et donc incertains. Deuxièmement, le disciple direct du philosophe sceptique, à savoir Timon de Phlionte, nous rapporte la pensée de son maître sous la forme d'un poème versifié, ce qui complexifie la lecture du texte et ne rend pas toujours les idées de Pyrrhon – ou du pyrrhonisme – de manière explicite. Dans cette étude, nous tenterons d'élucider quelques thèmes de la philosophie de Pyrrhon. Après cette courte présentation qui nous permettra de mieux comprendre le pyrrhonisme, nous aborderons la notion de phénomène dans le pyrrhonisme, qui ne fait pas consensus à travers la communauté scientifique. En effet, Marcel Conche et Jean-Paul Dumont, qui sont d'éminents spécialistes du scepticisme

ancien, ne s'entendent pas sur la signification exacte de ce terme chez Pyrrhon et Timon. Le premier soutient qu'il faut établir une opposition entre le phénomène et « ce qui apparaît » (tous deux rendus par le terme *tò phainómenon* en grec), puisque le phénomène présuppose une scission entre le monde intelligible et le monde sensible que le pyrrhonisme rejette. Le second pense plutôt qu'on peut analyser dans les fragments de Timon une union de l'être et du paraître, ce qui implique une association du « vrai » (être) avec le phénomène (ce qui apparaît). Cette lecture a pour effet de conserver une scission entre le monde sensible et le monde intelligible à l'intérieur même de la sensibilité, puisque le phénomène devient le critère pour juger du vrai et du faux. Nous adopterons finalement une position mitoyenne en fournissant d'abord une étude du terme *tò phainómenon* dans la littérature grecque. Celle-ci nous permettra de déterminer si le mot suppose nécessairement une division entre l'être et le paraître. Il sera ensuite question de la conception pyrrhonienne du phénomène. Nous montrerons que celui-ci constitue en effet, comme Dumont le suppose, le critère pour juger du réel, mais qu'il ne présuppose pas nécessairement une dichotomie entre le sensible et l'intelligible. Avant d'aborder cette question technique de la pensée pyrrhonienne, il convient toutefois de s'intéresser à la figure de Pyrrhon afin d'être mieux à même de comprendre ce débat épineux.

La formation du scepticisme par Pyrrhon d'Élée et sa continuité à travers Timon de Phlionte

Pyrrhon (360-270 avant notre ère) serait le premier penseur proprement sceptique. On retrouve quelques témoignages tardifs sur sa pensée, mais ceux-ci représentent des sources incertaines, puisqu'ils pourraient donner lieu à un syncrétisme avec les mouvements sceptiques succédant au philosophe¹. Dans ses *Silloi*, Timon – le disciple direct de Pyrrhon – rapporte une partie de la pensée du fondateur du scepticisme, ce qui constituerait le témoignage le plus fiable, puisqu'il aurait lui-même conservé la pensée de son maître². Précisons cependant que seuls quelques fragments nous sont parvenus, ce qui ne permet pas de reconstituer la pensée entière de Pyrrhon, même si ceux-ci nous en donnent un bon

aperçu. Nous proposons donc d'analyser les passages qui concernent explicitement Pyrrhon dans ce poème versifié que forment les *Silloi*, dont la richesse du vocabulaire, l'aspect musical et l'harmonie nous étonnent dès les premières lignes.

Pyrrhon, le tranquille indifférent

D'entrée de jeu, indiquons que le pyrrhonisme ne doit pas être interprété comme une philosophie, mais comme un mode de vie (éthos). Pyrrhon ne souhaitait pas élaborer une philosophie théorique et c'est principalement pour cette raison qu'il prêche plutôt une manière de vivre. En outre, le penseur semblait reprocher aux sophistes et à ceux qui se rattachaient à des écoles philosophiques de s'agripper à leurs principes et de les défendre au nom de la vérité. Pyrrhon critiquait, au fond, le dogmatisme des philosophies de son époque. Analysons à cet égard les fragments 783 et 822.

Tel est l'homme que je vis, sans vanité et non brisé
Par tout ce qui a mis sous le joug les gens fameux comme ceux
qui ne le sont pas
Vaines tribus de gens, portés çà et là
Par les passions, l'opinion et une législation inconsidérée.

Ô vieil homme, ô Pyrrhon, comment et d'où as-tu trouvé
à échapper
À l'asservissement des opinions et aux doctrines vides
des sophistes,
Comment as-tu défait le lien de toute erreur et de toute persuasion ?
Tu ne t'es pas préoccupé de chercher quels vents [*aûrai*]
Soufflent sur la Grèce, d'où vient et où va chacune des choses³.

Dans ce passage, nous remarquons d'emblée l'importance, pour Pyrrhon, de libérer sa pensée des opinions, des préjugés et des lois. Le penseur souhaite également s'affranchir du joug des gens fameux (*phatoi*), ce qui fait état d'une critique des sophistes qui se confirme à la lumière du fragment 822, où ceux-ci sont explicitement mentionnés. À la fin du fragment apparaît implicitement l'idée de la tranquillité d'esprit, qui donnera naissance, chez les successeurs

de Pyrrhon, au concept d'*ataraxie*. Timon écrit que son maître ne se préoccupait pas « de chercher » à quelle théorie se rattacher, ni de savoir « d'où vient et où va chacune des choses », ce qui est ici transmis de façon éloquente en jouant sur la polysémie du terme *aurai*, qui signifie *stricto sensu* « souffle », à la manière d'un courant d'air. Le terme suggère une interprétation métaphorique qui renvoie aux courants de pensée et aux doctrines philosophiques en vogue (qui soufflent) à l'époque. Cette analyse laisse donc à penser que Pyrrhon prêchait une manière de vivre, un *éthos* qui est détaché de toute doctrine, *tranquille* et *authentique* devant la marée d'enseignements proposés par les sophistes et les écoles philosophiques. D'ailleurs, l'idée d'une tranquillité d'esprit se retrouve également dans le fragment 841.

[Timon dit] : Ô Pyrrhon, voici ce que mon cœur désire savoir :
Comment donc, n'étant qu'un homme, mènes-tu une existence
si facile et si paisible ?

Toujours sans souci et inébranlable [*aphrontístôs kai akinêtôs*],
Ne succombant pas aux vertiges de la sagesse aux douces paroles
Toi seul guides les hommes à la manière du dieu
Qui poursuit sa course autour de toute la terre
Montrant le disque brillant de sa sphère parfaite⁴.

Nous retrouvons encore une fois – mais de manière plus explicite que dans les fragments 783 et 822 – les germes du terme technique d'*ataraxie* qui sera développé au III^e siècle après notre ère, alors que Timon qualifie l'existence de son maître de facile [*rhêsta*], de paisible [*meth'êsukês*], demeurant sans souci et inébranlable. S'il est possible d'identifier un trait distinctif du pyrrhonisme, c'est bien cette tranquillité d'esprit devant les contingences de la vie, qui conduit même le penseur sceptique à l'indifférence, autant dans l'agir que dans la pensée. Le fragment 842 – qui formerait la réponse de Pyrrhon à la question de Timon au fragment précédent⁵ –, rapporté par Sextus Empiricus, témoigne d'ailleurs d'une théorisation du terme *adiaphoros* ou d'*adiaphoria* [indifférence] en ce qui concerne l'agir.

[Sextus] : En ce qui regarde la nature et l'existence [*tên phusin upostaseôs*] de ce qui est bon, mauvais ou aucun des deux [*tôn te agathôn kai kakôn kai oudetérôn*], nous menons bien assez de batailles contre les philosophes dogmatiques. Mais en ce qui concerne l'apparence [*tò phainómenon*] de ces notions, nous avons l'habitude d'appeler chacune d'elles bonne, mauvaise ou indifférente [*agathôn ê kakôn ê adiáphoron*], comme Timon lui aussi semble le montrer dans ses *Images*, quand il dit : « Viens, je vais dire un mot [*mûthon*] de vérité [*alêtheiês*] telle qu'elle m'apparaît [*kataphainetai*], moi qui ai une règle correcte [*orthôn*] : la nature du divin et du bien [*ê tou theiou te phûsis kai tagathou*] consiste toujours dans ce qui rend la vie de l'homme plus égale [*isôtatos*] »⁶.

Ce fragment fort énigmatique ne semble pas à première vue avoir de lien évident avec l'explication que Sextus nous en donne. En effet, l'*adiaphoria* dont nous parle ce dernier ne se retrouve pas dans la formule qui est rapportée par Timon. C'est en associant l'égalité à l'indifférence, nous semble-t-il, que Sextus parvient à déceler le concept d'*adiaphoros*. En affirmant que la nature du divin et du bien s'abaisse au niveau de la vie de l'homme et que toutes deux demeurent sur un même pied d'égalité, on peut être amené à expérimenter une sorte d'indifférence à l'égard de la vérité, puisqu'elle s'identifie à « ce qui apparaît » [*tò phainómenon*] – nous reviendrons sur ce concept –, à ce qui s'inscrit à même le monde sensible. Le divin et le bien ne seraient donc pas à chercher ailleurs que dans la vie de l'homme, dans l'agir⁷ ; autrement dit, l'homme est sa propre mesure.

Cependant, le fait que ce soit précisément Sextus qui fasse appel à ce terme suscite un autre problème quant à la possibilité de théoriser le pyrrhonisme. En effet, le philosophe écrivant au II^e siècle après notre ère, le concept qu'il forge pourrait n'être que le fruit d'une reconstruction plus tardive et donc anachronique. Pourtant, M. Conche n'hésite pas à qualifier l'*adiaphoria* de « concept clé du pyrrhonisme »⁸ et soutient que la notion est totalement laissée de côté par Sextus, même si l'on rencontre le terme *adiaphoros* pas moins de 81 fois dans toute son œuvre⁹ ! Selon le commentateur, les indifférents dont Sextus nous parle seraient ceux de l'éthique

stoïcienne¹⁰, ce qui se constate à la lecture de l'œuvre de Sextus, lequel semble effectivement entendre l'*adiaphoria* au sens éthique, à l'instar de la citation qui précède le fragment 842. Il n'en demeure pas moins que le concept d'*adiaphoria* ne se retrouve pas dans les fragments de Timon. Conche semble tirer cette idée de Diogène Laërce qui, dans le livre IX des *Vies des philosophes illustres*, attribue ce concept à Pyrrhon à de multiples reprises¹¹. Nous n'avons pour notre part aucun problème à admettre ce rapprochement et ce, même si Diogène écrit quelque sept siècles après la mort de Pyrrhon. En effet, le doxographe, qui a vraisemblablement en mains plusieurs œuvres aujourd'hui perdues, se montre très subtile dans son évaluation des différents mouvements sceptiques¹². L'*adiaphoria*, dont l'idée peut aussi s'extrapoler à partir du fragment 842, est donc légitimement employée par Conche pour qualifier l'éthos pyrrhonien. Avançons donc sur cette notion. Selon le commentateur, « l'*adiaphoria* entendue "objectivement", a pour première conséquence l'annulation de la différence que présuppose toute "recherche de la vérité", celle de l'être et du paraître. Or, [continue Conche], dès lors que disparaît la notion d'un réel non manifesté, ou la notion d'apparence comme manifestation, le cadre de toute pensée théologique n'existe plus¹³ ». L'explication du commentateur semble s'harmoniser avec notre interprétation du fragment 842. En effet, Pyrrhon prétend être de nature égale au divin et au bien, non par prétention, mais parce que l'être humain est la propre mesure de son action et de sa vie. La notion d'*adiaphoria* conserve donc toute sa pertinence pour le pyrrhonisme, qu'il ne faut pas ici accuser d'athéisme, mais bien d'indifférence à l'égard des dieux et d'un bien qui dépasse l'être humain. On pourrait presque affirmer que si les dieux existaient, cela ne changerait rien, mais ce serait déjà trop en dire pour Pyrrhon.

Ou mallon, ou la poursuite de l'indifférence

Il faut s'arrêter un instant sur la notion d'*ou mallon* (pas davantage) qui, à l'image du terme *adiaphoria*, n'apparaît pas une fois dans les fragments de Timon dont on dispose. L'expression comporterait tout de même une signification technique pour le disciple de Pyrrhon. En effet, Diogène Laërce nous a laissé un témoignage on ne peut plus

crédible, puisqu'il rapporte le *Python* de Timon, perdu aujourd'hui, et affirme que la locution *ou mallon* signifie « ne rien déterminer, mais retenir son jugement¹⁴ ». La suite du livre IX des *Vies*, qui s'intéresse davantage au scepticisme dans son ensemble, montre, comme nous venons de l'indiquer, que le doxographe distingue clairement le pyrrhonisme des sceptiques plus tardifs, à savoir ceux de l'Académie. Il semble donc peu vraisemblable que Diogène fasse erreur sur ce point, et ses dires constitueraient en ce sens pratiquement un fragment de Timon à part entière. Cependant, une difficulté d'interprétation s'ajoute, puisque Diogène nous rapporte aussi que Pyrrhon soutenait que la vérité n'existait pas : « Il [Pyrrhon] soutenait qu'il n'y a ni beau ni laid, ni juste ni injuste, et, pareillement, au sujet de toutes choses, que rien n'est en vérité [*mêdèn eînai tê alêtheiai*], mais qu'en tout les hommes agissent selon la convention et la coutume [*nômô dê kai ethei*], car chaque chose n'est pas plutôt [*ou mallon*] ceci que cela¹⁵ ». En affirmant que la vérité n'existe pas, l'*adiaphoria* pyrrhonienne n'est pas totale, étant donné qu'elle continue de se positionner sur l'Être (sur ce qui est en vérité) en le niant. Le scepticisme de Pyrrhon concerne plutôt le monde de l'apparence, du ce qui *paraît* bien aux uns et mal aux autres¹⁶. Il concerne spécifiquement l'agir, où les notions de bien et de justice n'ont aucune valeur. Néanmoins, pour conserver ce relativisme des valeurs, Pyrrhon doit admettre que le paraître est l'aune de la vérité, sans quoi il ne peut avancer son propre nihilisme moral¹⁷. Autrement dit, pour affirmer que ce qui semble (*dokein*) à l'un n'est pas davantage vrai que ce qui semble à l'autre (nihilisme moral), il faut présupposer qu'il n'existe pas de vérité (nihilisme ontologique). L'*adiaphoria* rencontre donc ses limites : celle de l'*ou mallon*, notion sans laquelle l'indifférence ne permet même pas l'action.

La locution *ou mallon* comporte donc une signification qui s'inscrit en continuité avec l'*adiaphoria*. En effet, en se montrant indifférent à l'égard de toute vérité morale, force est d'admettre qu'on ne détermine rien, que l'on retient son jugement sur ce qui nous apparaît. L'indifférence mènerait donc à avouer que « ceci » n'est pas plus vrai que « cela » et dicterait l'action sceptique, en ce sens que l'agent ne présuppose pas autre chose que sa propre perception

afin d'exécuter son action. Donc, l'*adiaphoria*, en annulant toute recherche de la vérité, se retrouve d'abord à affirmer que celle-ci n'existe pas (nihilisme ontologique), ensuite que le monde n'est qu'apparence, et finalement que ce qui semble (*dokein*) à l'un n'est pas davantage (*ou mallon*) vrai que ce qui semble à l'autre (nihilisme moral). À l'aide de ces notions qui vont de pair, nous sommes mieux à même de comprendre l'éthique du scepticisme primitif, qui se veut centrée sur ce qui nous semble (*dokein*), sur ce qui se présente à nous. En ce sens, le témoignage de Diogène Laërce se montre crédible et ne se contredit pas lui-même¹⁸, pas plus que le pyrrhonisme. La présence et la validité de ces notions chez Pyrrhon étant historiquement attestées, tout comme notre compréhension de celles-ci et des liens qu'elles entretiennent entre elles, nous pouvons maintenant poursuivre notre but principal, qui est de s'intéresser au « *tò phainomenon* », à ce qui semble à tout un chacun et qui dicte donc l'agir, mais qui apporte aussi avec elle son lot de problèmes.

Le fragment 843 : la problématique du tò phainomenon dans le pyrrhonisme

Dans son ouvrage *Le scepticisme et le phénomène*, J.-P. Dumont, s'appuyant sur Diogène Laërce, soutient la thèse que le scepticisme antique est traversé par le phénoménisme, qu'il s'agit d'une « philosophie du *phénomène* fondée par Pyrrhon, développée et thématisée par Timon, systématisée par Énésidème, complétée par Agrippa et enfin [que le phénoménisme est] maintenu vivant par une polémique contre les stoïciens¹⁹ ». Dumont entend par *phénomène* « une représentation relative [*pros ti*] aux sens et au sensible²⁰ ». Le *phénoménisme* serait ainsi une réduction du phénomène à la réalité et vice versa ; bref, il s'agit d'une parfaite symbiose de l'être et du paraître, où le phénomène agit comme « unique critère » pour juger le monde²¹. La réalité matérielle qui apparaît devant nous et qui est objet de représentation constitue donc le critère pour la conduite de notre vie. Cette position intéressante comporte toutefois des difficultés et c'est pourquoi nous proposons de l'opposer à une autre vision du pyrrhonisme, ce qui nous permettra de mieux comprendre l'enjeu qu'implique la question du phénoménisme.

M. Conche, en revanche, adopte une position que nous pouvons qualifier de pré-phénoménisme²² en affirmant que « le pyrrhonisme (quoi qu'il en soit des formes ultérieures du scepticisme) ne doit aucunement être interprété à l'aide de la notion de "phénomène"²³ ». Cette position, qui s'inscrit complètement en porte-à-faux avec celle de J.-P. Dumont, mérite d'être analysée dans le détail. Pour Conche, on ne trouverait pas même le critère du phénomène dans le pyrrhonisme, puisqu'affirmer que les sens nous trompent constitue déjà une « proposition dogmatique » et « présuppose que les sensations, le domaine sensoriel, ont quelque chose à voir avec la distinction de l'être et du non-être, du vrai et du faux. [...] Le phénomène *manifeste* quelque chose d'autre, il renvoie à un au-delà du phénomène²⁴ ». Une telle conception du *tò phainómenon* dénote implicitement une scission entre le monde sensible et le monde intelligible, une démarcation entre la vérité, qui se cache sous le phénomène, et le phénomène lui-même. L'apparence, quant à elle, apparaît purement et simplement à l'individu, et ne sous-entend pas, au contraire du phénomène, quelque chose de caché derrière elle²⁵. Donc, pour Pyrrhon, ce qui apparaît n'est même pas objet de vrai ou de faux, sans quoi on pourrait dire que les sens peuvent nous tromper et on retomberait dans un dogmatisme²⁶. Ce qui apparaît nous apparaît, simplement, autrement on se positionne sur ce qui apparaît en mentionnant qu'il « est » tel ou tel et l'on s'éloigne du principe d'*ou mallon*. J.P. Dumont réinterpréterait donc le pyrrhonisme en lui imposant une présupposition concernant les sens, ce qui inclus déjà une affirmation de trop.

À première vue, M. Conche semble prêter une interprétation trop forte au terme en question, mais nous décelons bien dans la définition du scepticisme de Sextus Empiricus cette vision du phénomène, à savoir celle qui suppose que quelque chose se cache derrière la réalité qui apparaît : « Le scepticisme est la faculté d'opposer phénomènes et noumènes [*dúnamis antithetikê phainoménôn te kai noouménôn*] de toutes les manières possibles, pour en arriver à l'instrument de la force égale [*lógois isosthêneia*] des choses et des raisons qui s'opposent, d'abord à la suspension, ensuite à l'ataraxie [*tò mèn prôton eis epochên, tò dè metà toûto eis ataraxiani*]²⁷ ».

Dans ce passage, Sextus mentionne que la faculté du scepticisme est d'opposer le monde sensible (les phénomènes) et le monde intelligible (les noumènes). Le fait que le philosophe présuppose l'existence de deux sphères de réalité témoignerait d'un profond éloignement par rapport au pyrrhonisme. L'auteur du II^e siècle après notre ère semble s'inscrire dans un scepticisme admettant la scission des deux mondes qui « s'établit sur un sol dogmatique²⁸ ». Comme le note Conche, la différence entre le dogmatique et le phénoméniste tient essentiellement au fait que le dogmatique « prétend nous révéler ce qu'il y a "derrière", à savoir la vérité des choses, alors que le sceptique "suspend" son jugement²⁹ ». La disparité entre les premiers sceptiques et Sextus tiendrait donc au fait que l'on ne rencontre pas de confusion entre ce qui apparaît et ce qui se phénoménalise³⁰ chez Pyrrhon, tandis que Sextus assimilerait les deux objets sous le même terme de *phainómenon*. Il ne faut donc pas confondre la pensée du scepticisme tardif avec celle de Pyrrhon.

Une difficulté surgit cependant en continuant la lecture de Sextus Empiricus. Celui-ci affirme « que le critère [*kritêrion*] de la voie sceptique est la chose apparente [*tò phainómenon*] [...]. C'est pourquoi à propos du fait que la réalité apparaît telle ou telle [*toû phainesthai toíon ê toíon tò upokeímenon*], sans doute personne ne soulève de dispute, mais c'est le point de savoir si elle est bien telle qu'elle apparaît [*opoíon phainètai*] qui fait l'objet d'une recherche³¹ ». Ici, le fait que Sextus semble parler pour tout sceptique en général et non pas seulement pour lui permettrait d'appliquer son témoignage au pyrrhonisme, et donc de supposer cette fameuse scission entre le monde sensible et le monde intelligible chez Pyrrhon. Cependant, M. Conche soutient que « la pensée de Sextus Empiricus n'est pas la pensée de Pyrrhon³² » et il a sans doute raison de l'affirmer sur certains points, étant donné que Sextus écrit près de quatre siècles après la mort de Pyrrhon. Néanmoins, comme nous l'avons vu plus tôt avec J.P. Dumont, Diogène Laërce, qui nous fournit un exposé des plus fiables sur les différentes formes de scepticisme, présente lui aussi le pyrrhonisme comme une philosophie du phénomène. De plus, notons que Timon de Phlionte, dans le fragment 843, utilise bien le terme *phainómenon* pour témoigner de son aspect omnipotent : « l'apparence

[*tò phainómenon*], où qu'elle se présente, l'emporte sur tout³³ ». Ce fragment nous laisse donc penser que le phénomène constitue déjà chez Timon le critère pour juger de la réalité, confirmant par-là la crédibilité des sources tardives. Les choses nous semblent [*dokein*] être ainsi, puisqu'elles nous apparaissent de cette façon. Conche répond à cette objection que le contexte détermine la signification de *tò phainómenon*. Ainsi, Timon et Sextus n'auraient pas à l'esprit le même objet de pensée lorsqu'ils utilisent cette locution, ce qui change toute l'interprétation de la tradition pyrrhonienne. Or, le fait est que le commentateur n'appuie son hypothèse sur aucune preuve historique ou linguistique, ce qui introduit une faille dans son interprétation³⁴. Ainsi, une analyse de l'utilisation du participe substantivé *tò phainómenon* pourra nous aider à découvrir d'éventuelles nuances dans l'usage du terme, et ainsi potentiellement justifier la position de Conche, ce que nous nous proposerons de faire dans les prochaines lignes.

Historique de la locution tò phainómenon

Il est impossible de procéder à un examen exhaustif de l'utilisation des plus de 5 000 occurrences du participe substantivé *tò phainómenon* dans la littérature grecque³⁵. Nous pouvons toutefois en fournir un aperçu en scrutant quelques-unes de ses occurrences pré-pyrrhoniennes chez Platon et Aristote (dont nous tirerons également un fragment de Démocrite). Nous avons choisi celles qui semblent à première vue receler des significations différentes, ce qui nous aidera à déterminer si, vraiment, le contexte change le sens de l'expression *tò phainómenon*.

Commençons donc notre analyse par un passage du *Philèbe* de Platon, où il est question des plaisirs et des peines. Platon utilise ici le participe substantivé à côté du verbe à l'indicatif, ce qui laisse potentiellement entrevoir deux perspectives de lecture du terme à l'étude.

Or, maintenant, ce sont eux, peines et plaisirs, qui, du fait qu'on les envisage de loin ou de près, changent à chaque fois, et, comme ils sont, en même temps, mis en parallèle les uns avec les autres, les plaisirs, à côté de l'état pénible, apparaissent [*phainontai*] plus grands et plus intenses, tandis

que les peines, à leur tour, du fait qu'elles sont à côté des plaisirs, connaissent un changement contraire de celui des plaisirs [...]. Mais, à proportion que les uns ou les autres nous apparaissent [*phainontai*] plus grands et plus petits qu'ils ne sont réellement, en retranchant des autres choses ce qui apparaît [*tò phainómenon*] mais qui n'est pas [*all'ouk ón*], ni tu n'auras alors le droit d'en dire que c'est bien une apparence [*phainómenon*], et pas davantage en revanche tu n'auras jamais le front de prétendre que la portion du plaisir et de la peine qui y correspond soit à bon droit, véritablement, ce que tu prétends³⁶.

Dans ce passage, les plaisirs apparaissent (*phainontai*) au sens de « nous sembler être d'une façon ». Ceux-ci créent une apparence (*phainómenon*) dans une acception fantasmagorique : Platon parle en fait d'une illusion qui, même retranchée, ne nous permet pas de discerner le vrai du faux. Nous constatons ici que le *phainómenon* s'oppose à ce qui *est réellement*, autrement dit à ce qui se cache sous ce qui apparaît, Platon faisant ainsi allusion au monde intelligible qui s'oppose au monde sensible. Ce legs platonicien a donc bel et bien pu traverser le temps jusqu'à Pyrrhon et laisser sa trace dans le langage philosophique. À ce compte, le phénomène, pour reprendre les mots de Conche contre lui-même, « *manifeste* quelque chose d'autre » et « renvoie à un au-delà du phénomène, à un non-manifesté³⁷ ». Avec cette seule citation de Platon, nous pourrions affirmer que le phénomène chez Pyrrhon sous-tend déjà cette opposition entre le monde sensible et le monde intelligible. Mais n'arrêtons pas notre étude aussi tôt. La dichotomie entre le réel et « ce qui se manifeste » chez Platon est d'autant plus prégnante lorsqu'on s'arrête sur ce passage de la *République* : « Examine dès lors ce point précis : en vue de laquelle de ces deux fins la peinture a-t-elle été faite dans chaque cas ? est-ce en vue d'imiter le réel tel qu'il est [*pótera pròs tò ón, ós ékei, mimêsasthai*], ou bien d'imiter l'apparent [*tò phainómenon*] tel qu'il apparaît [*ós phainetai*] ? en tant qu'imitation d'une apparence, ou bien d'une vérité [*phantásmatos ê alêtheias oûsa mímêsis ?*] ?³⁸ » Ici, Platon se demande en vue de quoi on fait une peinture et distingue tout de suite le « ce qui est (réellement) » de

l'apparent « tel qu'il apparaîût » (*ôs painetai*). La peinture ne fait que recopier une pâle copie de la réalité (monde intelligible). L'utilisation du terme *phainómenon* s'inscrit donc dans un registre semblable, ce qui nous assure de son opposition au monde intelligible. Continuons cependant avec un passage du *Phédon* où le *phainómenon* n'est pas utilisé en opposition au réel, qui, rappelons-le, s'identifie au monde intelligible pour Platon : « À maintes reprises, j'ai eu, au cours de ma vie, la visite du même songe, ne *m'apparaissant* pas toujours dans une même vision [*állot'en állê ópsei phainómenon*], mais me tenant un langage invariable³⁹ ». Dans ce passage, nous constatons malgré tout que le *phainómenon* refait surface dans un contexte fantasmagorique, ce qui le place d'emblée dans l'illusion et l'oppose au moins indirectement au réel. Le rêve, en effet, n'est qu'une image éloignée de la réalité. Ce que nous retenons du *phainómenon* en nous intéressant à Platon, c'est bien cette dichotomie entre le réel et le manifesté. Pyrrhon avait donc certainement accès à cette opposition et pouvait derechef sous-entendre que le *phainómenon* présuppose un réel non-manifesté qui se cache sous l'apparence. Reste à savoir s'il a lui-même appliqué cette division entre deux degrés de réalité. Continuons notre enquête en analysant certains passages chez Aristote ainsi qu'un fragment de Démocrite.

Aristote utilise le terme *phainómenon* dans une acception beaucoup plus stricte, mais les occurrences n'en demeurent pas moins en opposition avec un « ce qui est », comme en témoigne ce passage du *De caelo* : « Si l'on rencontre des nécessités plus précises, alors il faut remercier ceux qui les découvrent, mais pour l'instant nous n'avons à parler que de ce qui nous paraît être le cas [*tò phainómenon*]⁴⁰ ». Ce passage présume qu'à défaut de mieux et de plus précis, nous devons parler « de ce qui paraît être le cas », de ce qui est le plus raisonnable de croire. Cette citation, bien qu'elle ne suppose en aucun cas un phénomène illusoire sous lequel se cache une vérité, reconnaît tout de même un paraître qui, s'approchant plus ou moins du vrai, demeure incertain. Nous pouvons donc en déduire qu'au mieux, le phénomène n'est qu'une pâle représentation du vrai, comme le montre également ce passage du même traité : « Mais comme il y a deux apories à propos desquelles n'importe

qui pourrait vraisemblablement se trouver dans l'embarras, il faut s'efforcer de dire ce qui nous paraît correct [*tò phainómenon*], en pensant que le zèle dont fait preuve celui qui, du fait de sa soif de philosophie, aime apporter de petites solutions là où nous avons plus grandes apories est digne de respect plutôt que téméraire⁴¹ ». À défaut de faire ressortir un sens technique de l'expression chez Aristote, nous constatons que le *tò phainómenon* conserve un sens proche de l'illusion, de ce qui apparaît, mais qui *n'est pas* tout à fait ainsi. Pour sa part, le *De Anima* y va d'une opposition plus forte entre l'être et l'apparaître : « Aussi, c'est toujours l'objet de l'appétit qui imprime le mouvement, mais cet objet est soit le bien, soit l'apparence du bien [*allà toút'estin ê tò agathòn ê tò phainómenon agathón*]. Et ce n'est pas n'importe quel bien, mais celui qui peut être exécuté dans l'action, c'est-à-dire, celui qui pourrait aussi être autrement⁴² ». Nous distinguons clairement dans ce passage l'écart entre la chose *en soi* et la chose telle qu'on la perçoit. Aristote, même s'il s'éloigne de Platon à plusieurs égards, maintient lui aussi la dichotomie opérée par son maître entre un monde sensible et un monde intelligible. Cette affirmation nous permet de bien voir que cette acception de la locution *tò phainómenon* ne s'arrête pas à Platon, mais se perpétue chez au moins un autre philosophe.

Analysons maintenant un fragment de Démocrite, ce dernier, on le sait, ayant inspiré Pyrrhon. Ce témoignage qui provient d'Aristote est des plus intéressants et semble bien infirmer la thèse de Conche : « Car lui [Démocrite], supposait l'identité pure et simple de l'âme et de l'intelligence, puisqu'il soutenait celle du vrai et de l'apparence [*ekeinós mèn gár aplós tautòn psuchèn kai nóûn tò gár alêthès eînai tò phainómenon*]⁴³ ». Nous remarquons ici que le langage admet cette distinction entre l'être et le paraître, mais que Démocrite semble vouloir l'abolir. Le vrai s'identifie à ce qui apparaît, ce qui concorde avec notre définition du phénoménisme.

Selon M. Conche, le pas que franchirait Pyrrhon dans le sciage de Démocrite serait alors d'éliminer la notion de Vérité du cadre phénoménal. Le *phénomène* ne pourrait donc, à ce compte, être le digne représentant du pyrrhonisme, puisqu'il ne s'agit même plus d'un critère qui indique le réel. Le *phénomène* se trouve donc anéanti en

même temps que la vérité : « l'opposition de l'apparence et de l'être ne peut se résoudre au profit de l'être, car l'apparence est inéliminable, mais elle peut se résoudre au profit de l'apparence, car l'"être" n'est qu'un mot⁴⁴ ». Cependant, comme aucune source ne peut confirmer l'hypothèse de Conche, il devient difficile d'affirmer avec lui que le contexte détermine le sens. Il faudrait à ce compte supposer que Pyrrhon et Timon étaient les seuls à utiliser cette notion dans le sens très technique que lui attribue le commentateur. Il ne va pas sans dire que Pyrrhon serait dès lors un philosophe tout à fait innovateur, mais aucune preuve matérielle ne peut appuyer cette hypothèse. À vrai dire, la notion même de *tò phainomenon* (au participe substantivé) semble être proprement philosophique. En effet, chez Homère, Hérodote, comme chez les tragiques de la Grèce classique, on ne rencontre guère cette formulation, ceux-ci n'utilisant que le verbe *phainô* au sens strict de briller, mettre en lumière, expliquer et, analogiquement, voir quelque'un apparaître à nos yeux, c'est-à-dire arriver devant nous⁴⁵. L'hypothèse de Conche demeure donc, et demeurera – à moins d'une miraculeuse découverte archéologique – purement spéculative et nous devrions donc la laisser de côté. Mais s'il en va ainsi, comment interpréter le *ou mallon* et le nihilisme ontologique clairement affirmés chez Diogène Laërce (« rien n'est en vérité »)? En niant l'existence de la vérité, on refuse également que quoique ce soit se cache sous le *tò phainómenon*. Celui-ci apparaît et, comme le rapporte Timon, « l'emporte sur tout », et on pourrait ajouter qu'il l'emporte même sur la vérité. En assumant que l'éthos pyrrhonien était cohérent, il faut donc donner en partie raison à Conche et avouer que l'Être – le vrai – n'est pour Pyrrhon qu'un mot et qu'à l'instar de Démocrite, le fondateur du scepticisme a voulu abolir la distinction entre l'être et le paraître et ce, de façon encore plus radicale que l'atomiste.

Il n'en demeure pas moins que le phénomène forme le cadre interprétatif du pyrrhonisme. En ce sens, Dumont aurait raison de noter que le pyrrhonisme a recours à la notion de phénomène, mais tort de lui attribuer le sens technique qu'il revêt chez Sextus Empiricus. Le « ce qui apparaît », chez Pyrrhon, constitue tout de même un phénomène. Certes, la philosophie de Sextus est ancrée dans un débat contre les dogmatiques et suppose une scission entre

un monde des phénomènes et un monde intelligible. Cette remarque distingue déjà clairement le scepticisme de Sextus du pyrrhonisme. Le terme « phénomène », quant à lui, s'il semble supposer quelque chose qui se cache derrière lui, ne transporte pas nécessairement avec lui les bagages d'un monde intelligible, mais présuppose du moins l'idée d'un « ce qui est réellement ». Pour Pyrrhon, le « ce qui est réellement », c'est le *tò phainómenon*, mais celui-ci, contrairement à ce que laisserait entendre Démocrite, n'indique rien de plus à l'égard du vrai que l'existence de quelque chose qui m'apparaît. Ce « quelque chose » existe *réellement* et fait l'objet de multiples actes intentionnels exécutés par de multiples individus, mais rien de plus. Il ne fournit pas, comme chez Démocrite, le cadre interprétatif servant à déterminer le vrai. Les distinctions entrevues par Conche nous semblent donc aller trop loin en établissant une opposition factice entre le phénomène et le « ce qui apparaît », mais elles ne sont toutefois pas absolument sans valeur. En effet, en analysant la pensée de Pyrrhon et en la supposant cohérente, force est d'admettre que le philosophe a eu une conception légèrement différente du phénomène. Cette notion, bien présente chez Pyrrhon, n'insinue pas une union entre l'être et le paraître – comme Dumont le suppose et comme on le retrouve chez Démocrite –, mais constate simplement que le phénomène apparaît.

Conclusion

Nous avons donc pu déterminer que le phénomène constitue la pierre angulaire du pyrrhonisme. Même si Pyrrhon et Timon ne concevaient pas nécessairement le phénomène de la même manière que Jean-Paul Dumont l'avance, il n'en demeure pas moins essentiel afin d'appréhender le monde, au contraire de ce que Marcel Conche soutient. Il faut ainsi voir le phénomène comme ce qui nous permet d'appréhender le monde, sans nécessairement fournir une quelconque vérité à l'égard de celui-ci. Cette indifférence devant le phénomène a eu des répercussions dans plusieurs courants de pensée. Par exemple, les stoïciens récupèrent l'indifférence pyrrhonienne pour l'appliquer à leur éthique. Les phénomènes et les événements que l'on subit ne sont pas de notre ressort, et l'on doit donc rester indifférent aux malheurs qu'ils peuvent apporter.

1. Nous verrons plus tard que le doxographe Diogène Laërce analyse soigneusement les différents mouvements sceptiques, ce qui le placera du côté des sources fiables.
2. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Librairie Générale Française, 1999, IX, 69-70.
3. Aristoclès, cité par Eusèbe de Césarée, *Préparations évangéliques*, XIV, 18, 19 (fr. 783), et Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 64 (fr. 822), dans A. A. Long et D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques, t. I. Pyrrhon. L'épicurisme*, trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 48-49. Voici le texte en grec tiré du *Thesaurus Linguae Graecae*, librairie digitale, Maria C. Pantelia (éd.), University of California, Irvine : <http://www.tlg.uci.edu> (Page consultée en décembre 2015) (TLG pour les notices suivantes) : (783) ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἢ δ' ἀδάμαστον/ πᾶσιν, ὅσοις δάμνονται ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε, /λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα /ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης. (822) ὃ γέρον, ὃ Πύρρων, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες/λατρείης δοξῶν κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν, /καὶ πάσης ἀπάτης πειθοῦς τ' ἀπελύσας δεσμά; /οὐδ' ἔμελén σοι ταῦτα μεταλλῆσαι, τίνες αἰῶναι/Ελλάδ' ἔχουσι, πόθεν τε καὶ εἰς ὃ τι κύρει ἕκαστα.
4. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 65, et Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, XI, 1, I, 305 (Timon, fr. 841), dans Long et Sedley, *op. cit.*, p. 49. Voici le texte grec provenant du TLG : ὃ Πύρρων, ἰμείρεται ἡτορ ἀκοῦσαι, πῶς ποτ' ἴανηροταγεῖς† ῥῆστα μεθ' ἡσυχίης αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταῦτὰ μὴ προσέχων δίνους ἡδυλόγου σοφίης, μόνος δ' ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύεις, ὃς περὶ πᾶσαν ἐλῶν γαῖαν ἀναστρέφεται, δεικνὺς εὐτόρνου σφαίρης πυρκαῦτορα κύκλον.
5. A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 73. Long rapporte plusieurs commentateurs qui soutiennent la même idée que lui.
6. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, 11, 20, 2, dans Long et Sedley, *op. cit.*, p. 49-50 (légèrement modifiée). Notons que le fragment débute habituellement après le témoignage de Sextus.
7. Précisons que nous n'avons pas trouvé de littérature secondaire qui aborde spécifiquement le lien qui unit l'explication de Sextus et le fragment de Timon. Nous donnons une interprétation possible tout en étant convaincu qu'il y aurait beaucoup plus à dire sur ces lignes. Ajoutons également que la richesse de ce fragment ne saurait se soustraire à l'élaboration de Sextus Empiricus, même si celui-ci cerne bien un des enjeux cruciaux

de la déclaration de Timon. Nous proposons ici un seul des multiples angles d'attaque possibles pour aborder ce fragment. Pour une lecture abondant spécifiquement le fragment de Timon, cf. S. H. Svararsson, « Pyrrho and early Pyrrhonism », dans R. Bett (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 36-57. Svararsson aborde justement le fragment avec une perspective bien différente de la nôtre en proposant d'analyser la vision de la nature des choses chez Pyrrhon (voir p. 50-53).

8. M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, nouvelle édition remaniée, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 [1973], p. 156.
9. Le terme *adiaphoria*, pour sa part, ne se retrouve qu'une seule fois dans les écrits de Sextus Empiricus.
10. *Ibid.*, p. 156, note 3. M. Conche s'appuie sur un livre de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie nationale, 1887, réédité chez Vrin en 1959, p. 380. Il est à noter, mais il s'agit d'un détail, que les deux spécialistes se trompent, puisqu'ils affirment qu'on ne rencontre pas une seule fois le terme *adiaphoria* chez Sextus, alors que nous faisons pour notre part état d'une occurrence. Il est par ailleurs dommage que Conche n'ait pas fait la vérification ; Brochard, qui écrit son ouvrage en 1887, ne disposait pas des mêmes outils que Conche. Ce dernier aurait facilement pu corriger ce détail.
11. Il s'agit du moins des premières traces de ce terme d'après nos sources. Cf. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 64-65.
12. Voir entre autres Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 70, où le doxographe mentionne « qu'il ne faut pas appeler pyrrhonienne la philosophie sceptique » (trad. J. Brunschwig).
13. M. Conche, *op. cit.*, p. 157.
14. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 76, dans Long et Sedley, *op. cit.*, p. 42. Voici le texte grec tire du TLG : οἱ σκεπτικοὶ καὶ αὐτὴν τὴν “Οὐδὲν μᾶλλον” φωνήν· ὥς γὰρ οὐ μᾶλλον ἐστὶ πρόνοια ἢ οὐκ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ Οὐδὲν μᾶλλον οὐ μᾶλλον ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστιν. σημαίνει οὖν ἡ φωνή, καθὰ φησι καὶ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνι.
15. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 69, dans M. Conche, *op. cit.*, p. 91.
16. Nous empruntons cette expression à M. Conche, *ibid.*, p. 92.
17. Expression encore une fois empruntée à M. Conche, *ibid.*, p. 93. Malgré que nous adoptions certaines notions utilisées par le commentateur, notre position s'éloigne de la sienne à plusieurs égards.
18. Il est à noter que le pyrrhonisme conçu de cette manière n'échappe à l'objection classique selon laquelle affirmer qu'il n'existe pas de vérité consiste en fait à soutenir cette vérité qu'il n'existe pas de vérité. Pour

- établir un éthos reposant sur des principes pyrrhoniens, il faut au moins admettre ce paradoxe, sans quoi aucune éthique n'est possible, et on en vient, comme Cratyle, à ne rien dire et à simplement pointer les choses du doigt : « Cratyle [...] en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt ; il reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne descend pas deux fois dans le même fleuve, car il estimait, lui, qu'on ne peut même pas le faire une fois ! » Cf. Aristote, *La Métaphysique I*, trad. et comm. par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 223, Γ, 5, 1010 a 10-15.
19. J.-P. Dumont, *le Scepticisme et le phénomène*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 25. L'auteur s'appuie sur Diogène Laërce, *op cit.*, livre IX. Il convient tout de suite de relever que pour Dumont, Arcésilas et Carnéade sont exclus des sceptiques. Bien que nous ne soyons pas en accord avec cette conception du scepticisme, nous laissons ce débat épineux de côté.
 20. *Ibid.*, p. 8.
 21. Nous demeurons toutefois prudent à cet égard, puisque Dumont ne donne pas de définition précise de ce qu'il entend par phénoménisme. Il explique son point de vue aux p. 8-10 (*op. cit.*) dont nous nous inspirons ici pour forger une définition qui nous semble adéquate. Cf. aussi, p. 25, où l'auteur expose la présentation des sceptiques par Diogène Laërce, et p. 221, où il aborde la conception du phénoménisme de Protagoras. Dumont distingue aussi deux types de phénoménisme qu'il n'élabore pas dans le détail : celui de Pyrrhon et de Timon et celui d'Énésidème dirigé contre les stoïciens (p. 11). La démarcation n'est pour nous pas autant importante que le sous-entendu qu'elle comporte, à savoir que le pyrrhonisme est un phénoménisme.
 22. Nous remercions vivement J.-M. Narbonne pour cette idée d'employer « pré-phénoménisme » afin de qualifier la thèse de M. Conche. Celui-ci ne parle jamais de sa position comme d'un « pré-phénoménisme », mais nous croyons que ce terme résume très bien sa pensée.
 23. M. Conche, *op. cit.*, p. 97-98.
 24. *Idem.*
 25. *Ibid.*, p. 100-101.
 26. *Ibid.*, p. 96-97.
 27. Sextus Empiricus, *Esquisse pyrrhonienne*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 56-57, I, 4 [8-10]. Nous employons le découpage du texte que propose Pellegrin et qui nous paraît plus convivial que l'édition classique. Le chiffre entre tirets correspond à son équivalent dans l'édition de Mutschmann.

28. M. Conche, *op. cit.*, p. 153.
29. *Ibid.*, p. 153.
30. Rappelons aussi qu'en grec, il s'agit dans les deux cas de la locution τὸ φαινόμενον.
31. Sextus Empiricus, *op. cit.*, p. 144-145, I, 11 [21-22]. Cf. aussi M. Conche, *op. cit.*, p. 99-100.
32. *Ibid.*, p. 100.
33. M. Conche, *op. cit.*, p. 112. Il est étonnant de ne trouver ce fragment qu'en exergue chez Dumont (*op. cit.*, p. 103). Le commentateur gagnerait pourtant à l'analyser dans le détail.
34. Une faille qui est d'ailleurs identifiée par J.-P. Dumont dans la préface de sa seconde édition (*op. cit.*, p. I-II). M. Conche balaye cependant cette difficulté du revers de la main sans justification apparente, si ce n'est que de postuler que le « contexte détermine le sens » (*op. cit.*, p. 100, note 1).
35. La petite étude présentée ici ne fait pas état de tous les passages que nous avons analysés. Nous avons choisi les mentions que nous jugeons les plus significatives chez Platon et Aristote. Rappelons également qu'en grec, le participe substantivé, en plus de transformer un verbe en nom (l'apparence ou le phénomène), peut aussi et surtout introduire un pronom démonstratif (celui qui, ce qui apparaît).
36. Platon, *Philèbe*, dans Œuvres Complètes, t. II, trad. L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, p. 596, 42 B-C.
37. *Idem.*, note 25.
38. Platon, *République*, dans Œuvres Complètes, t. I, trad. L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, p. 1209, 598 B.
39. Platon, *Phédon*, dans *ibid.*, p. 769, 60 E, traduction modifiée.
40. Aristote, *Du ciel*, trad. Catherine Dallimier et P. Pellegrin, dans Œuvres complètes, Paris, GF-Flammarion, 2014, p. 746, 288 a 1-2.
41. *Ibid.*, p. 755. 291 b 24-28.
42. Aristote, *De Anima*, trad. Richard Bodéüs, dans *ibid.*, p. 1035, 433 a 28-30.
43. *Ibid.*, p. 972, 404 a 27. Il s'agit du DK 101.
44. M. Conche, *op. cit.*, p. 101.
45. Une recherche sur le TLG nous permet de recenser que les tragiques n'utilisent pas du tout le participe substantivé et que l'on rencontre celui-ci à une seule reprise chez Homère, en *Iliade*, X, 236 dans le sens très concret qui explique l'arrivée de chevaux dans le camp des Achéens.

Hérodote l'utilise aussi à deux reprises en un sens manifestement similaire à celui d'Homère (cf. *Enquêtes*, 2, 161 et 6, 74), mais déjà plus près de l'emploi philosophique : par exemple, il parle d'un cours d'eau qui n'apparaît qu'en partie à nos yeux.

La double approche sceptique à l'égard de la divinité

MANUEL VÁSQUEZ VILLAVICENCIO, *Université du Québec à Montréal*

RÉSUMÉ : La critique sceptique de l'utilisation philosophique de la divinité semble contraire à l'attachement à la perspective religieuse ordinaire prônée par Sextus. Dans cette étude, j'argumente qu'il n'y a pas de contradiction. La double approche sceptique envers la divinité trouve une dimension unitaire lorsqu'on pense que le scepticisme ne s'épuise pas dans la seule opposition d'arguments ; la conception thérapeutique y joue un rôle capital. En ce sens, j'argumente que la finalité poursuivie par Sextus avec cette double approche est de freiner les ambitions des philosophes dogmatiques qui prétendent de faire une utilisation philosophique des notions prétendument obtenues à partir d'un accès à une réalité divine conçue comme extraphénoménique ou transcendante. Pour ce faire, l'étude est divisée en trois sections. D'abord, je m'attarde à la conception thérapeutique du scepticisme. Deuxièmement, je m'attaque à l'attitude sceptique envers l'idéal d'autarcie. Troisièmement, j'aborde l'attitude sceptique envers les croyances et les pratiques religieuses ordinaires.

La sagesse a ses excès et n'a pas moins besoin de modération que la folie.

Michel de Montaigne

Sextus Empiricus met en question l'origine, la pertinence et l'existence d'une notion philosophique de divinité (MIX 13-48, HP III 2-12). Il ira jusqu'à soutenir que l'existence même des dieux peut être questionnée (M IX 49). Toutefois, il déclare aussi que l'un des aspects fondamentaux du mode de vie sceptique consiste à assumer qu'être

pieux est quelque chose de bon et être impie quelque chose de mauvais (HP I 23-24). Cela semble poser une contradiction insurmontable. Néanmoins, Sextus paraît insensible à ce paradoxe. Comment faut-il comprendre une telle réaction ? Dans cette étude, j'argumenterai qu'il n'y a pas de contradiction car l'approche apparemment double envers la divinité trouve une dimension unitaire lorsqu'on pense que le scepticisme ne s'épuise pas avec la seule opposition d'arguments contraires. Car bien que l'opposition d'arguments soit la *dynamis* sceptique par excellence (HP I 8), il y a un autre aspect du scepticisme sur lequel le sceptique s'entraîne : l'attachement à *ce qui se montre*, τὸ φαινόμενον (*to phainomenon*), selon les quatre volets de *l'observance propre à la vie ordinaire*, βιωτικὴ τήρησις (*biotikè téresis*) (HP I 23-24). En fait, c'est cet aspect qui permet de concevoir le scepticisme comme un mode de vie vraiment praticable et conséquent. En ce sens, je soutiendrai que la double approche à l'égard de la divinité est un cas exemplaire de cet attachement. Spécifiquement, j'argumenterai que la finalité poursuivie par Sextus, avec sa critique de l'utilisation philosophique de la divinité et son attachement à la perspective religieuse ordinaire, est de freiner les ambitions démesurées des dogmatiques qui prétendent faire une utilisation philosophique d'un soi-disant accès à une réalité divine conçue comme extraphénoménique ou transcendante. Cet article sera divisé en trois sections. Dans la première, je m'attarderai à la conception thérapeutique du scepticisme en vue de présenter son cadre d'action et ses principes. Je m'attaquerai ensuite à deux applications de cette structure. La première est l'attitude sceptique envers l'idéal d'autarcie, la deuxième, l'attitude sceptique envers les croyances et les pratiques religieuses ordinaires. Dans ces deux applications, on trouvera que l'unité de l'approche sceptique vient d'un effort pour contrer l'action de la *présomption*, οἷσις (*oiesis*), et la *précipitation*, προπέτεια (*propéteia*), des affections propres aux dogmatiques.

La thérapeutique sceptique

Sextus parle du scepticisme comme d'une *voie*, ἀγωγή (*agôgê*), au lieu d'utiliser le mot école, αἵρεσις (*haireisis*), beaucoup plus

courant à l'époque dans ce type de contexte. En fait, Sextus déclare en HP I 16 que le sceptique n'a pas d'école, au moins dans le sens habituellement donné à ce mot. Alors, comment faut-il comprendre l'emploi d'un vocabulaire si particulier ?

Le terme ἀγωγή (*agôgê*) constitue l'une des formes redoublées du verbe ἄγω (*agô*), que dénote en général l'action d'être emmené ou conduit¹. Le verbe ἄγω (*agô*) fut utilisé spécialement dans l'argot pastoral pour désigner l'action de conduire des troupeaux. À partir de cet usage, il fut aussi employé pour signaler la conduite de prisonniers et d'esclaves. Néanmoins, l'usage le plus intéressant de cette famille de termes est donné par le fait que le substantif ἀγωγή (*agôgê*) fut utilisé pour dénoter le traitement médical². Ce dernier usage revêt une importance notable, car Sextus parle du pyrrhonisme en termes thérapeutiques et souligne l'existence d'une affinité marquée entre le scepticisme et les écoles médicales empirique et méthodique. Cette affinité va au-delà de la simple adoption d'une métaphore médicale pour synthétiser quelques aspects de la pratique philosophique sceptique : elle est au cœur des préoccupations et des méthodes philosophiques du pyrrhonisme. C'est pour cela qu'il est nécessaire d'envisager et les fins poursuivies par les sceptiques, et l'application concrète des principes recteurs de cette philosophie, comme les éléments d'une dynamique thérapeutique. Mais quel est le but de la thérapeutique sceptique ? La description du mode de vie sceptique par Sextus en HP I 23-24 permet de nous faire une idée :

Donc en nous attachant à ce qui se montre, nous vivons selon l'observance propre à la vie ordinaire sans soutenir d'opinions, puisque nous ne pouvons pas être complètement inactifs. Cette observance propre à la vie ordinaire semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ; par la conduite de la nature, nous sommes naturellement capables de percevoir et de penser ; par la nécessité des affects, la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes, nous considérons dans un *mode propre* à

la vie ordinaire la piété comme bonne et l'impiété comme mauvaise ; par l'apprentissage des arts, nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons.³ (HP I 23-24).

L'élément central de ce passage est l'expression *observance propre à la vie ordinaire*, βιωτικὴ τήρησις (*biôtikè téresis*).

Le mot τήρησις (*téresis*) dérive du verbe τηρέω (*teréo*). Ce verbe possède un champ sémantique fort ample, englobant des significations comme « surveiller », « regarder de près », « soigner » et « observer ». L'usage des termes de cette famille était très répandu dans le langage ordinaire grec et beaucoup de ses dérivés survivent encore dans le Grec moderne⁴. Néanmoins, dans la thérapeutique sceptique, l'usage du terme τήρησις (*téresis*) qui nous intéresse le plus est celui de l'école empirique, car, comme l'affirme Galien, cette école fut aussi connue sous l'appellation d'*observatrice*, τηρητικὴ⁵ (*teretikè*).

Selon le témoignage de Galien, les médecins empiriques utilisaient le mot τήρησις (*téresis*) pour désigner l'action combinée de la mémoire et de la cognition au moment d'établir le traitement médical dans un cas concret⁶. En ce sens, l'observance englobait l'examen des symptômes, l'exercice de la mémoire comme dépôt de l'expérience, et l'application précise du traitement choisi. Le poids donné à l'expérience dans le choix du traitement envisagé impliquait la présence d'un aspect contextuel qui jouait un rôle très important dans la dynamique thérapeutique, car selon le parcours particulier du médecin pratiquant, le choix du traitement pouvait changer.

Maintenant, il convient de préciser la relation entre l'observance et la finalité du traitement médical : la santé. Sur ce point, Galien fait à nouveau une déclaration pertinente. Il affirme qu'il y a une disposition du corps selon la nature dont la maladie implique la *destruction*, ἀναίρεσις (*anairesis*), et la santé l'*observance*, τήρησις (*téresis*)⁷. Ce commentaire de Galien laisse voir que le terme « observance », en tant qu'application concrète de la pratique médicale, vise à la conservation ou au rétablissement d'une disposition en accord avec la nature. Ici, il faut garder à l'esprit que la notion de nature dans

l'école empirique réfère surtout à un état considéré comme normal du point de vue contextuel.

En conséquence, on pourrait dire que l'observance, τήρησις (*téresis*), consiste dans le choix et l'application d'un traitement thérapeutique sur la base de l'examen des symptômes du patient et de l'expérience du praticien, afin de conserver ou de rétablir un état considéré comme normal chez le patient du point de vue contextuel.

Faisons maintenant quelques précisions sur l'usage du mot βιωτικός (*biôtikos*), que j'ai traduit comme *propre à la vie ordinaire*. Dans un passage de son ouvrage *De methodo medendi*, Galien parle de la façon de dénommer les maladies. Il y affirme qu'elles peuvent recevoir un nom *tortueux*, ληρώδης (*lerôdes*), ou être dénommées selon *un mode propre à la vie ordinaire*, βιωτικῶς (*biôtikôs*). Immédiatement après, il explique que ce terme-ci veut dire *de la même manière que la majorité des hommes*, τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡσαύτως (*tois pollois tôn anthrôpôn hōsautôs*)⁸. Cette expression renforce l'usage de la notion de nature dans la médecine empirique, puisque ce qui est *propre à la vie ordinaire*, τὸ βιωτικός (*to biôtikos*), serait assimilable à ce qui est en accord avec la plupart des gens dans un contexte déterminé.

En conséquence, on peut dire que l'expression *observance vitale*, βιωτικὴ τήρησις (*biôtikè téresis*), chez Sextus englobe le choix et l'application des méthodes de la voie sceptique – la contraposition d'arguments – comme traitement en vue du rétablissement d'une disposition normale chez l'individu, c'est-à-dire en accord avec la majorité dans un contexte déterminé. Selon cette approche, la philosophie sceptique, telle que proposée par Sextus Empiricus, ne serait pas autre chose qu'un retour à la vie ordinaire. Dans cette thérapeutique, quelles sont les maladies dont le scepticisme se veut le remède?

Sextus consacre les premières sections de ses *Esquisses pyrrhoniennes* à présenter une caractérisation globale du scepticisme. Il commence par distinguer la démarche sceptique des autres manières de philosopher qu'il réunit sous le terme « dogmatique ». Les sceptiques sont ceux qui considèrent ne pas avoir encore fini

la recherche philosophique. Les dogmatiques sont ceux qui pensent l'avoir finie, soit pour avoir trouvé ce qu'ils cherchaient, soit pour avoir constaté l'impossibilité d'aboutir à une conclusion. Il me semble remarquable que Sextus place la différence entre les postures philosophiques de son époque non dans leur origine mais dans leur compréhension du point culminant de la démarche philosophique. Pour lui, l'origine de l'envie de philosopher est la même chez les sceptiques et les dogmatiques. Néanmoins, elle ne réside pas dans le θαυμάζειν (*thaumazein*) platonicien. Pour Sextus, l'origine de l'envie de philosopher correspond à un autre type d'état émotionnel. En ce sens, il dit : « En effet, les hommes bien nés, perturbés par l'irrégularité des choses et dans l'embarras à propos de celles auxquelles il leur fallait plutôt donner leur assentiment, en vinrent à rechercher ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses, pensant qu'ils obtiendraient l'imperturbabilité par la distinction du vrai et du faux ». (HP I 12)

Dans ce passage, il y a plusieurs éléments intéressants. Tout d'abord, l'utilisation des termes dénotant des états émotionnels troublants, comme le verbe être perturbé, *ταράσσεσθαι* (*tarassesthai*) et des états d'apaisement, comme le substantif *imperturbabilité*, *ἀταραξία* (*ataraxia*), liés à des préoccupations épistémologiques sur la nature des choses, y est remarquable.

L'individu commence à philosopher frappé par le trouble et par l'embarras causé par l'irrégularité des choses, ἡ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλία (*he en tois pragmasin anômalia*). Le mot ἀνωμαλία (*anômalia*), traduit ici par « irrégularité », dérive du verbe ἀνωμαλέω (*anômalêô*) qui peut signifier « subir les revers de la fortune », « être inconstant » et « irrégulier »⁹. Katja Maria Vogt a suggéré que cette notion chez Sextus réfère à la multiplicité phénoménique de notre accès au monde¹⁰. Pour comprendre cette expression, on peut penser à un exemple courant. À plusieurs reprises, Sextus remarque qu'un même objet peut se montrer comme bon et mauvais, froid et chaud, doux et amer au même individu à des moments différents ou à des individus différents dans le même moment, selon la disposition des individus en chaque cas. Selon le texte de HP I 12, cette multiplicité perturbe l'individu

d'une façon telle qu'il veut régler la situation définitivement par l'action de son intellect. Mais qu'est-ce que le mot « perturber » peut signifier dans ce contexte-ci ?

Le verbe *ταράσσεσθαι* (*tarassesthai*) et le substantif *ἀταραξία* (*ataraxia*) dérivent de la même racine. Le verbe dénote la production d'un état. Le substantif réfère à l'absence de cet état. De façon générique, le verbe à la voix active, *ταράσσειν* (*tarassein*), peut être traduit par « agiter ». En ce sens, il est employé pour exprimer le mouvement des eaux, les tumultes de la foule et, dans le vocabulaire médical, des états de malaise comme l'indigestion ou la fièvre, par exemple¹¹. Pour sa part, le mot *ἀταραξία* (*ataraxia*) est défini par Sextus comme *le calme et sérénité de l'âme*, 'ἀταραξία' δέ ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης (*ataraxia dé esti psukhês aokhlesia kai galenotes*, HP I 10, 6). Dans les philosophies de tradition démocritéenne comme le pyrrhonisme, les termes *ἀοχλησία* (*aokhlesia*), calme, et *γαληνότης* (*galenotes*), sérénité, étaient utilisés pour parler des émotions dans leurs aspects physiologiques et psychologiques. Par exemple, Épicure, dans sa *Lettre à Ménécée*, dit que la satisfaction de certains désirs naturels est nécessaire *pour le calme du corps*, πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν (*pros ten tou sômatos aokhlesian*)¹². Et Timon, le disciple de Pyrrhon, parle d'une *sérénité sans vent*, ἐν νηνεμίῃσι γαλήνης (*en nenemiesi galenes*), pour caractériser l'état d'esprit de la personne heureuse qui conduit sa vie sans perturbations (M XI 141).

Ces considérations m'amènent à penser que la perturbation constitue un état d'esprit agité ou désordonné touchant les aspects physiologiques et psychologiques de l'individu. Cet état est généré par un malaise causé par la multiplicité phénoménique de notre accès au monde, dont l'individu cherche à donner une solution intellectuelle.

Cette solution consiste à déterminer ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses. Pour ce faire, l'individu a besoin d'un critère ou étalon de vérité. L'approche par rapport à ce critère ou étalon constitue le point de divergence entre les diverses démarches philosophiques à l'époque de Sextus. Les uns parlent de l'impression compréhensive, d'autres de l'évidence, d'autres du

raisonnable, mais selon Sextus, aucun de ces critères n'est à même de régler le problème universellement (HP II 13-17), car il n'y a pas de moyen pour dire quel serait le meilleur critère dans tous les cas. Pour cela, on aurait besoin d'un autre étalon antérieurement établi, et ce, jusqu'à l'infini. Pour Sextus, la seule chose que l'on constate à cet égard est le désaccord généralisé parmi les philosophes. Donc, ce qui reste à l'individu n'est pas autre chose que la suspension du jugement. À cet égard Sextus déclare :

Nous disons jusqu'à présent que la fin du sceptique, c'est l'imperturbabilité dans les choses sujettes à l'opinion et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous. Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre l'imperturbabilité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son jugement. Et pour celui qui avait suspendu son jugement, l'imperturbabilité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement. (HP I 25-26)

Mais il y a une autre sorte de maladie dont le scepticisme se veut la cure.

Tous les philosophes ne prennent pas la voie sceptique. Il y a des individus qui persistent dans l'adoption d'un critère arbitraire en croyant disposer d'un étalon universel. Bien que ces individus puissent être temporairement libérés des perturbations causées par la multiplicité phénoménique de notre accès au monde, selon Sextus, leur situation devient encore pire car ils sont atteints de nouvelles maladies : la présomption, οἷσις (*oiesis*), et la précipitation, προπέτεια (*propéteia*).

La présomption, οἷσις (*oiesis*), peut être conçue comme la condition menant l'individu à une surestimation de soi, principalement par rapport à ses capacités épistémologiques. André-Jean Voelke¹³ affirme que cette affection correspond à ce que Montaigne décrit comme la peste de l'homme dans l'apologie de Raymond Sebond¹⁴ : l'opinion de savoir. Pour sa part, comme une énorme proportion du vocabulaire sceptique, le mot προπέτεια (*propéteia*) fut

d'abord en usage parmi les stoïciens¹⁵. Au sein des philosophes du portique, la précipitation était l'action de donner son assentiment à des représentations non compréhensives. Dans ce contexte, la précipitation constituait un obstacle à la connaissance. Toutefois, chez les sceptiques, la précipitation change de registre et devient la condition faisant que celui qui s'exerce à la philosophie estime qu'une recherche encore en cours est finie. De cette façon, l'individu considère que ses jugements sur la vérité ou la fausseté de ce qu'il étudie sont bien faits et définitifs.

Pour Sextus, ces deux nouvelles affections font des philosophes la cible de perturbations multiples lorsqu'ils prétendent agir en opposant à la mutabilité de la vie, la rigidité d'un jugement établi pour toujours. À cet égard Sextus dira :

En effet, celui qui affirme dogmatiquement que telle chose est naturellement bonne ou mauvaise est dans une perturbation continuelle. Quand il lui manque les choses qu'il considère comme bonnes, il estime qu'il est persécuté par les maux naturels et il court après ce qu'il pense être les biens. Les a-t-il obtenus, il tombe dans des perturbations plus nombreuses du fait qu'il est dans une exaltation sans raison ni mesure, et que, craignant un changement, il fait tout pour ne pas perdre ce qui lui semble être des biens. Mais celui qui ne détermine rien sur les biens et les maux selon la nature ne fuit ni ne recherche rien fébrilement ; c'est pourquoi il est tranquille. (HP I 2728)

Pour Sextus, la présomption et la précipitation deviennent les affections dogmatiques par excellence. Elles produisent plus de mal que les affections qui ont produit l'envie de philosopher, car l'individu devient l'otage de croyances qu'il croit inébranlablement fondées. C'est contre ces affections que le sceptique, par philanthropie envers les autres philosophes, déploie ses arguments pour faire de la place à la suspension du jugement, grâce à l'équipollence des arguments opposés (HP III 280), avec l'espoir de leur faire retourner dans la perspective de la vie ordinaire.

L'attitude sceptique envers le problème de l'autarcie

Dans la plupart de courants dans la tradition philosophique grecque, l'exercice philosophique fut conçu comme une sorte de divinisation ou assimilation à la divinité, ὁμοίωσις θεῷ (*homoiōsis theō*). L'individu devait régler sa conduite selon un modèle d'autosuffisance basé sur une connaissance prétendue de la nature divine. Ce thème était déjà présent chez Parménide, et traversera l'histoire de la pensée grecque pour s'intégrer finalement à la perspective chrétienne. Néanmoins, il semble avoir été absent des élaborations de l'école sceptique pendant toutes les étapes de son histoire. Par exemple, on ne trouve pas le mot αὐτάρκεια (*autarkeia*), ni aucun de ses cognats, dans le livre où Diogène Laërce parle de la vie de Pyrrhon et ses proches. Dans le témoignage d'Aristoclès de Messène sur la figure de Pyrrhon et son école, il n'en est pas fait mention non plus. Chez Sextus, la situation ne semble pas assez différente ; car bien que l'adjectif αὐτάρκης (*autarkes*) et l'adverbe αὐτάρκως (*autarkōs*) figurent dans le corpus sextien, leur présence sert à signaler que la discussion en cours a comblé les buts argumentatifs prescrits par Sextus.

Toutefois, il existe un usage remarquable du substantif αὐτάρκεια (*autarkeia*) dans les œuvres de Sextus. Dans M I 270 et ss., Sextus argumente contre les grammairiens qui affirment que la grammaire est utile à la vie, étant donné que son étude permet de discerner la qualité des expressions poétiques et que la poésie donne de nombreux points de départ pour accéder à la sagesse et à la vie heureuse. Au sein de cette argumentation se trouve un passage dans lequel Sextus montre comment l'on prétend justifier l'idéal d'autarcie à partir d'un vers d'Euripide :

Un autre encore, qui nous prescrit l'autarcie, conforte sa doctrine
en citant Euripide :

Que faut-il aux mortels en dehors de deux choses :

L'épi de Déméter, un filet d'eau à boire

Aliments qui nous sont naturellement offerts ? (M I 271, 13-17)

Dans ce passage, j'aimerais souligner le vocabulaire utilisé par Sextus pour s'exprimer en relation à l'αὐτάρκεια (*autarkeia*). Selon Sextus, prôner l'αὐτάρκεια (*autarkeia*) comme idéal de vie

constitue tout à fait un dogme ou un point de doctrine. Le mot grec δόγμα (*dogma*) est l'un des termes techniques les plus importants du vocabulaire de Sextus. Pour lui, de même que pour beaucoup d'autres auteurs de l'époque, le terme δόγμα (*dogma*) fait référence à toute affirmation prétendant aller au-delà de *ce qui se montre*, τὸ φαινόμενον (*to phainomenon*), pour se placer sur le terrain du *non évident*, τὸ ἄδηλον (*to adelon*). En ce sens, il semble que pour Sextus, l'idéal d'autarcie ne serait que l'apanage de la tradition dogmatique¹⁶.

Dans ce contexte, la mise en question de l'existence de quelque chose de bon, de mauvais ou d'indifférent par nature, dans la discussion autour de l'existence *d'un art de vivre*, τέχνη περὶ βίον (*tékhnē peri bion*), menée à bout par Sextus dans HP III, 179-279, est symptomatique. Le traitement donné par Sextus aux notions d'ἐγκράτεια (*egkrateia*) et φρόνησις (*phronesis*) y est particulièrement remarquable. Selon Sextus, l'ἐγκράτεια (*egkrateia*) serait l'un des bénéfices dont jouirait le sage comme possesseur de l'art de vivre. Néanmoins, dans HP III 273-279, Sextus argue que pour le sage, le possesseur de l'art de vivre, l'ἐγκράτεια (*egkrateia*) est ou bien quelque chose d'inutile ou bien quelque chose de nocif. Elle serait quelque chose d'inutile dans le cas où le sage ne subit aucune affection. Elle serait quelque chose de nocif si le sage, en étant affecté, doit en plus ajouter à ses affections les perturbations propres à l'exercice de l'ἐγκράτεια (*egkrateia*), ce qui le mettrait dans une situation pire que les non-sages (HP III, 276-277). La notion de φρόνησις (*phronesis*) est vue par Sextus comme la clé de voute de l'art de vivre prôné par les dogmatiques, particulièrement les stoïciens (HP III, 240). Sextus donne plusieurs arguments pour montrer son inutilité pour la vie. Par exemple, il dit que si l'art de vivre est possédé seulement par le sage, personne ne peut le posséder, car il n'y a pas de sage sur terre. Il dit aussi que si la possession de l'art de vivre est saisie à partir des actions des individus, il n'y a pas de moyen pour ne pas attribuer l'art de vivre à n'importe qui, étant donné que le sage fait les mêmes actions que les non-sages. Bien que la force persuasive de ces arguments soit toujours discutable¹⁷, le point de l'argumentation de Sextus dans toute cette section se résume dans une déclaration qui me semble vraiment pertinente pour comprendre

la position sceptique à l'égard du sujet de l'idéal d'autarcie : « Dire que l'on saisit celui qui possède l'art de vivre à la régularité de ses actions, c'est surestimer la nature humaine et formuler des vœux plutôt que dire la vérité. » (HP III, 244)

Ce texte montre assez clairement le fait que, pour Sextus, le problème des notions comme l'ἐγκράτεια (*egkrateia*), la φρόνησις (*phronesis*) ou l'αὐτάρκεια (*autarkeia*), est qu'elles se fondent dans la *surestimation de la nature humaine*, ἡ ὑπερφθέγξις τῆς ἀνθρώπων φύσεως (*he huperohthégxis tês anthropôpôn phuseôs*)¹⁸. Pour Sextus, cette façon d'agir devient problématique dans la mesure où elle est causée par la *présomption*, οἷσις (*oiesis*) et la *précipitation*, προπέτεια (*propéteia*), des dogmatiques, les emmenant à croire finie une recherche encore en cours. En ce sens, l'attitude sceptique envers l'idéal d'autarcie s'encadre dans l'approche thérapeutique sceptique dont j'ai parlé au début de ce texte.

Néanmoins, quand on lit avec attention l'ouvrage de Sextus et d'autres témoignages sur l'école sceptique, il est possible de trouver des éléments relatifs à l'idéal d'αὐτάρκεια (*autarkeia*) attribués aux membres de l'école ou comme partie importante de la constitution de la *voie sceptique*, ἡ σκεπτικῆς ἀγωγῆς (*he skeptikês agôgês*). Par exemple, chez Diogene Laërce, on trouve des passages tels que DL IX, 115 où il est dit que l'un des pyrrhoniens, Prailus de la Troade, était célèbre à cause de sa καρτερία (*karteria*), ou DL IX 67, où Pyrrhon est présenté comme étant capable de subir le dur traitement médical de l'époque sans même froncer les sourcils, ou DL IX, 65, où Timon déclare que Pyrrhon guide le chemin vers la divinité. Pour sa part, Sextus annonce en HP I 25 que les buts de la voie sceptique sont l'*imperturbabilité*, ἡ ἀταραξία (*he ataraxia*), dans les choses selon l'opinion et la *modération*, ἡ μετριοπάθεια (*he metriopathea*), dans les choses selon la nécessité. Mais, comment est-ce possible d'affirmer ce genre de choses, étant donné que pour le sceptique, l'autarcie et ses notions tributaires, en tant que référant à la divinité, sont incapables de lui fournir une orientation adéquate pour guider sa vie, car elles se basent sur un accès prétendu au *non évident*, τὸ ἄδηλον (*to adelon*)?

D'emblée, il faut souligner le fait que ni la notion d'*imperturbabilité*, ἀταξία (*ataraxia*), ni la notion de *modération*, μετριοπάθεια (*metriopatheia*), ne correspondent, en tant que fins du scepticisme, à un état de réalisation de la condition humaine envisagée dans un sens absolu, comme c'est le cas dans l'élaboration plus connue des notions comme l'autarcie ou le *bonheur*, εὐδαιμονία (*eudaimonia*). L'imperturbabilité et la modération sont tout simplement les fins auxquels les sceptiques s'adonnent.

En conséquence, ni l'*imperturbabilité*, ἀταξία (*ataraxia*), ni la *modération*, μετριοπάθεια (*metriopatheia*), ne s'insèrent dans l'attribution à l'individu d'une position particulière dans le cosmos à partir des intuitions d'ordre métaphysique ou extraphénoménique, contrairement à ce qui se passe avec l'autarcie et ses notions affluantes. Ni l'*imperturbabilité*, ni la *modération* des sceptiques ne correspondent à une ὁμοίωσις θεῶ (*homoiosis theō*). Les buts du scepticisme ne sont pas des attributs divins ou naturels que l'individu doit s'approprier. La base de la voie sceptique est d'un autre ordre, comme je l'ai déjà suggéré.

L'attitude sceptique envers les croyances et pratiques religieuses ordinaires

Dans M IX, aussi connu comme le premier livre *Contre les physiciens*, Sextus s'acquitte à l'exercice de la *dynamis* sceptique pour infirmer les opinions philosophiques les plus répandues à son époque concernant l'étude de la nature. Il y traite de sujets comme l'existence des principes actifs et matériaux, des relations causales, du mouvement, de la place, du temps, de l'âme, etc. Dans les premiers paragraphes de ce livre, Sextus met en question l'origine, la pertinence et même l'existence d'une notion de divinité et l'existence des dieux au sens absolu. La finalité qu'il poursuit est de montrer que, en partant des principes et méthodes des philosophies non sceptiques, il n'est possible d'attribuer aux dieux rien du tout avec confiance, même leur seule existence. Malgré cela, Sextus introduit dans son discours une mise en garde, pour faire voir que le sceptique ne vise pas à subvertir les opinions et les pratiques religieuses propres de son entourage. Son but est plus tôt de freiner

les ambitions des philosophes dogmatiques, en montrant que les argumentations de ceux-ci ne comblent pas leurs prétentions : « En effet, vraisemblablement, le sceptique sera trouvé en étant plus hors de danger que ceux qui philosophent autrement, parce que, d'un côté, il dit qu'il y est de dieux et il accomplit tout ce qui concourt à leur culte et respect, en conformité avec les coutumes ancestrales et les lois, mais, de l'autre côté, il ne se précipite aucunement en ce qui concerne la recherche philosophique ». (M IX 49)

Dans ce passage, Sextus présente le sceptique en le comparant avec le reste des philosophes. À son avis, le sceptique sera dans une situation relativement favorable. Cette situation est synthétisée dans l'expression ἀσφαλέστερος εὕρεθήσεται (*asphalésteros heurethesetai*), que j'ai traduite par « il sera trouvé en n'étant plus hors de danger ». Cet état favorable est fondé sur deux actions et une omission. Les actions sont : *dire*, λέγειν (*légein*), qu'il y a des dieux et *accomplir*, ποιεῖν (*poieîn*), tout ce qui concourt à leur culte et respect. Ces actions sont faites en accord avec les coutumes ancestrales et les lois. L'omission consiste à *ne se précipiter aucunement*, μηδὲν προπετεῦσθαι (*medèn propeteuesthai*), en ce qui touche la recherche philosophique.

La première chose à souligner par rapport aux deux actions qui rendent le sceptique au moins susceptible d'être trouvé dans une situation meilleure que les autres philosophes est le fait que pour le signifier, Sextus emploie un vocabulaire sans la moindre allure sceptique. Car *dire* et *accomplir* quelque chose est aussi toujours à la portée des philosophes non sceptiques. La différence réside dans le fondement de ces actions du point de vue sceptique. Le sceptique, en tant qu'attaché aux phénomènes, ne s'exprime ni n'agit à partir d'un jugement résultant d'un exercice intellectuel particulier, comme prétendent le faire le reste des philosophes, puisque le fruit de l'exercice intellectuel sceptique, c'est-à-dire l'opposition d'arguments, est la contention ou la suspension du jugement. Le sceptique parle et agit plutôt sur la base d'un compromis avec l'accès phénoménique au monde qui caractérise les capacités humaines. Comme je l'ai déjà suggéré, ce compromis se matérialise dans un attachement à ce qui se montre

à l'individu, sur la base de la disposition dans laquelle il se trouve à chaque moment donné, et dans le refus à accorder à cette monstration un caractère universel et définitif.

Dans M IX 49, l'attachement sceptique à ce qui se montre à l'individu se manifeste concrètement par l'action des dispositions générées chez celui-ci par l'adoption, faite dans le cadre de son expérience personnelle, des usages ordinaires par rapport à la religiosité propre à sa communauté d'appartenance¹⁹. Car il est évident que, bien que la base des usages ordinaires doive être trouvée dans les coutumes ancestrales et les lois propres à la communauté d'appartenance de l'individu, l'expérience particulière de celui-ci joue un rôle qui ne peut pas être laissé de côté dans cette affaire, puisque l'expérience est le moyen par lequel l'individu rencontre et adopte les usages de sa communauté d'appartenance d'un point de vue personnel. En conséquence, lorsque Sextus dit qu'il y a des dieux et lorsqu'il accomplit tout ce qui concourt à leur culte et leur respect, il est en train de déclarer qu'il se montre à lui qu'il y a des dieux, et que la fondation de ses actions réside dans l'impact que cette monstration produit sur sa disposition à lui. Cette dernière étant constituée à partir de l'adoption personnalisée des usages ordinaires de sa communauté d'appartenance, à l'égard des dieux et des pratiques religieuses.

Le langage dans lequel l'omission est exprimée fait référence explicitement à un terme technique du scepticisme ancien. Dans HP III 280, Sextus déclare que le sceptique, en tant que philanthrope, veut soigner par le discours la *présomption*, οἷσις (*oiesis*), et la *précipitation*, προπέτεια (*propéteia*), des dogmatiques (HP III 280).

À partir de cet exposé, la condition synthétisée par l'expression *être trouvé en n'étant plus hors de danger*, ἀσφαλέστερος εὕρισκεσθαι (*asphalēsteros heuriskesthai*), est le résultat de l'attachement sceptique aux usages ordinaires touchant les croyances et pratiques religieuses dans le cadre du compromis avec l'accès phénoménique au monde qui caractérise les capacités humaines, et du refus d'encadrer le mode de vie pyrrhonien à partir de considérations résultant de recherches hâtives qui feraient

tomber le sceptique dans la précipitation. Toutefois, en quoi peut consister cet état pour l'individu concret ?

À cet égard, Richard Bett²⁰ a proposé tout récemment quatre lectures attribuables au terme ἀσφαλέστερος (*asphalēsteros*) en M IX 49. Dans la première lecture, il affirme que le mot peut être compris dans un cadre pareil à celui du pari de Pascal. Dans ce scénario, Sextus serait en train d'exprimer que le sceptique est moins susceptible de provoquer l'ire divine, dans le cas où les dieux existeraient, en s'attachant aux croyances et pratiques religieuses conventionnelles et en se gardant des conceptions fausses par rapport aux dieux. Dans la deuxième lecture possible, le sceptique, en évitant les conflits avec les croyances et pratiques religieuses ancestrales à la base de la vie collective de sa communauté, se protège vis-à-vis des éventuelles mauvaises réactions des autres membres de sa communauté. La troisième lecture consiste à assumer que le terme ἀσφαλέστερος (*asphalēsteros*) indique que le sceptique est plus libre de préoccupations causées par la possibilité d'être trompé par rapport à certaines appréciations théologiques. Finalement, la quatrième lecture de Bett suppose que le danger dont le sceptique est plus libre est purement intellectuel. Dans cette lecture, être plus hors de danger consiste uniquement à ne pas être enclin à faire un mauvais jugement théorétique.

À mon avis, ce groupe d'options laisse hors-jeu l'aspect central de l'attitude sceptique envers les croyances et pratiques religieuses ordinaires, car selon les commentaires que j'ai faits par rapport à M IX 49, l'élément le plus important pour comprendre l'attitude sceptique dans ce cas réside dans la référence à la *précipitation*, προπέτεια (*propēteia*). À cet égard, je pense que la route la plus adéquate consiste à diriger la réflexion sur les effets que la précipitation génère chez celui qui la subit. Ces effets seront les dangers dont le sceptique serait ἀσφαλέστερος (*asphalēsteros*).

Dans le premier livre des *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus inclut un commentaire qui éclaire cette question. Il déclare : « Ils conseillent au sceptique de ne quitter aucunement la recherche en étant entraîné par le dogmatique. Cela pour qu'il ne perde pas, en se précipitant, l'imperturbabilité qui se montre à lui, laquelle, nous

croyons, est fondée sur la suspension totale du jugement, comme nous l'avons suggéré plus haut²¹ ». (HP I 205)

Dans ma présentation de la dimension thérapeutique du scepticisme, j'ai souligné que chez les sceptiques, l'imperturbabilité est liée à des préoccupations épistémologiques sur la nature des choses. Ces préoccupations, conceptualisées à travers le verbe être perturbé, *ταράσσεσθαι* (*tarassesthai*), et ses dérivés, généraient des effets indésirables d'ordre psychique et physiologique. Maintenant, en HP I 205, le lien entre ces états de mal-être et la *précipitation*, *προπέτεια* (*propéteia*), devient clair. En conséquence, l'on peut conclure, en retournant à la discussion de M IX 49, que l'attitude sceptique à l'égard des croyances et pratiques religieuses ordinaires, telle que synthétisée par l'expression *être plus hors de danger*, *ἀσφαλέστερος εὕρισκεσθαι* (*asphalēsteros heuriskesthai*), trouve son sens dans l'espoir d'éviter l'apparition d'un état émotionnel désordonné chez l'individu, causé par la précipitation résultante de l'utilisation philosophique des croyances touchant les dieux²², en vue de résoudre les inconsistances dans les choses, dans le domaine particulier de la partie physique de la philosophie. C'est dans ce sens précis que le sceptique pourra être trouvé étant plus hors de danger que les dogmatiques²³.

En conséquence, la critique de l'utilisation philosophique de la divinité et l'attachement sceptique aux pratiques religieuses ordinaires visent à contrer l'action des affections propres aux dogmatiques, la *présomption*, *οἷσις* (*oiesis*), et la *précipitation*, *προπέτεια* (*propéteia*). Cet effort est la matérialisation de la perspective thérapeutique du scepticisme. Comme on l'a vu, cette perspective ne trouve pas son fondement dans la transcendance, par contre, elle s'enracine dans un clin d'œil à notre humanité pour contrer l'ὕβρις (*hubris*) philosophique. En ce sens, et pour finir, l'on pourrait dire des sceptiques avec Lucien Jerphagnon : « Tels furent donc ces penseurs qui mirent tant d'astuces et force à démontrer – non point, comme on le dit sommairement, qu'on ne peut pas penser, mais bien plutôt qu'on ne pense pas au-dessus de l'humaine condition. En cela ils étaient bien grecs, ennemis toujours de la démesure ».

1. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1194, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p. 18.
2. Cf. Kühn XII 414, 18.
3. Toutes les traductions des œuvres de Sextus présentées dans ce travail correspondent à la traduction de Dalimier, Delattre, Pérez et Pellegrin avec des modifications. Cf. Sextus Empiricus, & Pierre Pellegrin (1997). *Esquisses pyrrhoniennes introd., trad. et commentaires par Pierre Pellegrin*. Paris : Ed. du Seuil. Sextus Empiricus, & Pierre Pellegrin (2002). *Contre les professeurs introd., glossaire et index par Pierre Pellegrin trad. par Catherine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre... [et al.] sous la dir. de Pierre Pellegrin*. Paris : Éd. du Seuil. Les références prendront place entre parenthèse dans le corps du texte.
4. Cf. Pierre Chantraine, *op. cit.*, 1115.
5. Cf. Kühn I 65, 15.
6. Cf. *Subfiguratione empirica* III, 48.
7. Cf. Kühn X 646 12-15.
8. Cf. Kühn X 268.5-269.14.
9. Cf. Henry George Liddell et Robert Scott, *A Greek – English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 170.
10. Cf. Katja Maria Vogt, « The Aims of Skeptical Investigation » dans Diego E. Machuca (éd.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 32-49.
11. Cf. Henry George Liddell et Robert Scott, *op. cit.*, 874.
12. Cf. Usener 127.
13. Cf. André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : Études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 1993, p. 111.
14. Cf. Michel de Montaigne et Albert Thibaudet, *Essais II*, 202, Paris, Gallimard, 1950.
15. Cf. André-Jean Voelke, *op. cit.*, 112.
16. Il est possible d'établir un lien entre *le non évident*, τὸ ἄδηλον (*to adelon*), entendu comme ce qui serait au-delà de *ce qui se montre*, τὸ φαινόμενον (*to phainomenon*), et ce que la tradition philosophique a désigné comme *métaphysique*. Cette relation devient importante au moment de comprendre la position sceptique autour du sujet de l'αὐτάρκεια (*autarkeia*). À cet égard, Louis-André Dorion argumente que toute métaphysique reste sur la reconnaissance et la valorisation de l'idée d'autarcie, mais, en même temps, il déclare que la promotion de l'autarcie ne mène pas de façon inévitable à la constitution d'une

métaphysique. Cf. Louis-André Dorion, « Métaphysique et autarcie chez les grecs », dans *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux, Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF*, Québec, PUL, 2000, p. 194-201. Il me semble que la position des sceptiques permet d'introduire une nuance supplémentaire : toute promotion de l'autarcie, bien que ne découlant pas vers la constitution d'une métaphysique, reste sur un prétendu accès à un élément transcendant, extra-phénoménique, soit-il métaphysique comme dans la plupart des cas, soit-il plus proche de la conception épicurienne de la divinité, par exemple.

17. Dans la dernière section des *Esquisses pyrrhoniennes*, HP III 280-281, Sextus affirme que le sceptique, de même qu'un médecin qui varie le dosage des remèdes selon la condition du patient, propose parfois des arguments de faible pouvoir persuasif en vue de la disposition des dogmatiques.
18. À partir de cette affirmation, l'on pourrait être mené à penser que la position sceptique au sujet de l'art de vivre et de l'αὐτάρκεια (*autarkeia*) serait dans quelque mesure assimilable à celle de l'aristotélisme. Comme l'indique Pierre Aubenque, pour Aristote et contrairement à Platon, l'humain, en tant que gouverné par la contingence, est l'espace de la φρόνησις (*phronesis*). Cf. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014. Néanmoins, il nous semble que la position des sceptiques va à l'encontre d'une telle affirmation. Car tandis que le φρόνιμος (*phronimos*) chez Aristote est le critère et la manifestation de la φρόνησις (*phronesis*) dans la régularité et l'efficacité de ses actions, chez les sceptiques, le seul critère est ce qui se montre à chacun à chaque moment.
19. Lorsque je me sers du terme « usage », j'ai à l'esprit la notion sceptique de συνήθεια (*sunêtheia*). À mon avis, cette notion fait référence aux formes concrètes et contextuelles, comme le sceptique manifeste son attachement à ce qui se montre, selon les quatre volets de l'observance vitale. Pour illustrer l'action de la συνήθεια (*sunêtheia*), j'aurai recours à un exemple. Le sceptique déclare que la faim l'amène à de la nourriture. Néanmoins, ce besoin n'est pas comblé de n'importe quelle façon puisque, selon le contexte et l'expérience de l'individu, il y aurait des choses qui lui sembleront mangeables dans un degré majeur ou mineur. Par exemple, manger des insectes est quelque chose de normal dans certains endroits, mais parmi nous, c'est encore une pratique un peu bizarre. Ainsi, assailli par la faim, on n'hésiterait pas entre manger des frites ou un tas de sauterelles. Les sauterelles ne sont pas moins mangeables qu'en accord avec les usages actuels de notre contexte

- culturel. Pour un traitement élargi de la notion de συνήθεια (*sunétheia*), voir Sara Magrin, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico : La critica ai grammatici e ai retori*, Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 56-82.
20. Cf. Richard Bett, *God : M 9.13-194*, dans Keimpe Algra et Katerina Ierodiakonou (éd.) *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 33-73.
21. HP I 200 : « παραγγέλλουσι δὲ τοῦτο τῷ σκεπτικῷ, μή πως ὑπὸ τοῦ δογματικοῦ παρακρουσθεῖς ἀπείπη τὴν περὶ αὐτοῦ ζήτησιν, καὶ τῆς φαινομένης αὐτοῖς ἀταραξίας, ἣν νομίζουσι παρυφίστασθαι τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ, καθὼς ἔμπροσθεν ὑπεμνήσαμεν, σφαλῇ προπετευσάμενος ». Presque tout ce passage est une citation et a conséquemment quelques problèmes de cohérence que j'ai essayé d'éviter dans la traduction présentée, car ces problèmes ne sont pas pertinents à l'égard du point que je voudrais souligner : la relation entre *imperturbabilité*, ἀταραξία (*ataraxia*), et *précipitation*, προπέτεια (*propéteia*). Tout d'abord, j'ai éliminé de la traduction l'expression περὶ αὐτοῦ (*peri autou*) parce qu'elle n'a pas de référent dans le texte introduisant la citation, mais dans le texte d'où la citation fut extraite. Également, j'ai traduit au singulier le pronom αὐτοῖς (*autois*) qu'accompagne le terme ἀταραξία (*ataraxia*) parce que, bien que son nombre ait son origine dans le texte cité par Sextus, il me semble que ce pronom se réfère clairement aux sceptiques. Donc, j'ai choisi de le traduire en correspondance de nombre avec le substantif τῷ σκεπτικῷ (*tôi skeptikôi*) au début du passage.
22. On peut voir que ces croyances n'ont pas besoin d'être d'exclusive facture philosophique, car le vrai problème du point de vue sceptique est l'utilisation philosophique des croyances, non leur origine. Cela explique pourquoi Sextus arrive même à s'attaquer à quelques croyances populaires dans sa discussion à l'égard de la vision des dieux comme principe actif dans M IX et HP III.
23. Cette approche sera l'objet d'une intéressante réélaboration à l'époque moderne et donnera lieu, entre autres, aux positions fidéistes qui s'attribueront à eux-mêmes certains sceptiques. Elle sera, en ce sens, le germe amenant un médecin philosophe du XVIII^e siècle, Martín Martínez, à faire la déclaration suivante : « No es menos apta Philosophia para la Religion la de los Scepticos Christianos, pues todo el motivo de la depravacion de los Hereges ha sido fiar mucho de su razon natural, y acostumbrados á decidir con ella, y establecer dogmas en lo physico, adquirir una sobervia en su entendimiento, permitiendole transcender adonde no puede alcanzar, y de este modo no fiarse de su

Madre la Iglesia, que les da el mas conveniente alimento, sino como niños, creyendo á su capricho, en vez del sustento meter en la boca qualquiera yerro, ó asqua que cogen. No assi sucede á los Scepticos Christianos, que desconfiando de su razon, y conociendo su falibilidad, humilimente recurren á la autoridad Divina, y no dando credito á las razones de los demás hombres, nunca corren riesgo de ser convencidos por ellos; antes tienen eficaces armas con que batir sus heregias ». Cf. Martin Martinez, *Medicina sceptica, tomo II*, Madrid, Imprenta Real, par Don Miguel Francisco Rodriguez, 1748, p. 17.

Sade et l'épicurisme

KATE BLAIS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, j'examine l'héritage critique de l'antiquité dans l'œuvre du controversé marquis de Sade, plus particulièrement celui de l'épicurisme. Je fais d'abord une présentation de l'auteur et de sa place au sein du courant des Lumières. Je m'intéresse ensuite à l'héritage *générale* de l'antiquité gréco-romaine dans ses ouvrages, en portant un intérêt particulier aux questions d'intertextualité et à celle de la récupération des thèses épicuriennes par les matérialistes du XVIII^e siècle. Enfin, j'établis des liens pertinents entre les thèses défendues par Sade et celles défendues par Lucrèce.

1. Introduction

Les intellectuels, depuis environ deux siècles, ont *produit* des milliers de Sade différents ; ils en ont fait un moraliste, un immoraliste, un progressiste, comme un réactionnaire. Rien n'est plus dense, varié et original que les interprétations qui ont été proposées de la « pensée sadienne¹. » Lacan, en 1963, publie son article « Kant avec Sade », dans lequel il prétend montrer que l'œuvre de Sade n'est rien de moins que la *vérité* de la *Critique de la Raison pratique*². Juste avant, Adorno et Horkheimer, proposant une interprétation philosophique de *l'Histoire de Juliette*, soutenaient qu'il y avait dans Sade ce qui permit l'émergence du fascisme et du génocide juif : la froide raison et la mort de Dieu impliquent nécessairement l'évacuation de la question morale et ne laissent comme seul et unique principe la conservation de soi³. Paradoxalement, au même moment, le courant artistique surréaliste en faisait son héros. Paul Éluard affirmait qu'il considérait Sade comme « le précurseur de Proudhon, de Fourier, Darwin, de Malthus et Spencer⁴ ». Toujours à cette même époque, les rapprochements de Sade avec d'autres auteurs foisonnent : Sade avec Baudelaire, Sade avec Freud, Sade avec Nietzsche, etc. Nous eûmes droit, dans les deux siècles qui suivirent la Révolution, à

un Sade *précurseur*. Bien peu d'études s'intéressent cependant au Sade *continuateur* ou héritier. Peut-être sommes-nous mal à l'aise à l'idée de considérer que ce « génie du Mal », si craint et répudié, ait été inspiré et influencé par des penseurs que nous respectons et admirons. Pourtant, c'est ici l'objectif que je me donne : il semble y avoir dans la pensée de Sade un héritage tout droit issu de la tradition philosophique et littéraire de l'Antiquité. Je crois qu'il est possible de rapprocher Sade du cynisme⁵ et du scepticisme antique et qu'il serait également opportun d'étudier les références aux grands hommes grecs et romains et ce qu'ils inspirent aux personnages sadiens dans les discussions concernant la politique et plus spécifiquement la révolution. Dans les pages qui suivent, cependant, je me contenterai d'examiner l'influence de l'épicurisme sur la pensée de Sade et concentrerai mes efforts dans la dernière partie sur les liens entre les thèses de Sade et de Lucrèce.

Je débute cet article en dressant un portrait de Sade en tant que *figure critique*. Cette section permettra d'établir que se déploie, dans l'œuvre de Sade, toute une gamme de positions proprement philosophiques, qui s'inscrivent en un sens dans l'esprit des Lumières. La seconde section sera consacrée à démontrer que Sade n'était pas étranger à la tradition philosophique et littéraire de l'Antiquité. Je tente de construire sa « lignée ancestrale » à partir de la réappropriation du corpus épicurien à la Renaissance. En troisième lieu, je rapproche Sade de Lucrèce, sur trois points précis : la question de la religion, de la nature, et du critère de vérité.

2. Portrait de Sade : un insider outside

Lorsque j'affirme que l'œuvre du marquis s'inscrit dans le corpus général des philosophes des Lumières, je considère qu'il fût dans l'*ombre* des Lumières. Par là, je ne signifie guère qu'il aurait incarné le côté ténébreux de cet esprit, mais plutôt qu'il se plaçait *devant* la lumière, là où elle n'éclairait pas, ou du moins *pas encore*⁶. C'est en ce sens que je l'appelle volontiers « *l'insider outside* », car aucun philosophe n'a poussé les idées des Lumières aux extrêmes où les a menées Sade. Il prenait comme point de départ un postulat fondamental : l'homme est essentiellement libre. Sade, à partir de

celui-ci, *radicalise* cependant les idées en vogue à son époque : liberté *absolue*, menant parfois à une promotion d'un anarchisme radical ou encore d'un aristocratie brutal, rejet *absolu* de Dieu, voire de toute *religiosité*, promotion du *plaisir* le plus *absolu*, non limité; ajoutez à cela un matérialisme non moins *absolu*, et vous avez Sade. Il vous dirait que les Lumières se sont contentées de sauter de vieilles clôtures au lieu de les pulvériser. À son avis, l'esprit des Lumières n'est qu'un commencement inabouti, car ces Voltaire, ces Montesquieu, ces Rousseau, considérant leur déisme assumé, ne se sont pas véritablement affranchis : « N'allons-nous pas changer de tyran en pire ? [...] Ah Lumières, Lumières, n'étiez-vous donc que la préparation des ténèbres ? Rousseau, éternel jean-foutre, ton règne est-il donc venu⁷ ? » Aucune barrière ne résiste à Sade. Il est, pour moi, l'expression paradigmatique de l'*anti-clôture*, même s'il fût, en même temps, le plus extrême clôturé⁸.

Les principaux thèmes que Sade aborde sont au cœur de l'esprit des Lumières. La pédagogie, d'abord, occupe une place de choix dans le roman sadien. Les personnages principaux se font littéralement éduquer au libertinage (Eugénie, Juliette, le comte de Nerceuil). Cependant, l'éducation libertine ne vient jamais sans une éducation philosophique : l'une est la réponse à l'autre, elles se conjuguent littéralement. En général, le libertinage est le canal nécessaire à l'assouplissement du carcan moral, l'éducation libertine impliquant d'inculquer le cynisme nécessaire à l'entreprise de destruction des différentes *barrières*. Dans la *Philosophie dans le Boudoir*, les libertins reçoivent une jeune fille vierge, Eugénie, que Mme. De Saint-Ange a connue au couvent. Les deux comparses l'initient d'abord aux principes de la philosophie libertine (éclatement du système de valeurs de l'élève), puis en viennent à la mise en pratique du vice. Dolmancé insiste sur ce point : les démonstrations sont nécessaires, mais doivent advenir après les dissertations théoriques⁹. L'apprentissage pratique du libertinage se fait, quant à lui, par la désensibilisation à travers l'exposition : enseigner l'inaptitude à la religiosité passe par la *dé-démonisation* de ce qu'à l'époque on appelle le *péché* (sodomie, inceste, etc.). Pour François Ost, la *Philosophie dans le Boudoir* peut se lire comme une satire ironique du *Banquet* de

Platon, où l'éducateur libertin (Dolmancé) est au fond « l'accoucheur de vérité », le *corrupteur de la jeunesse*¹⁰. Il y a toujours un élève (tel Alcibiade envers Socrate), qui devient complètement *amoureux* des discours du maître et le prend rapidement comme objet d'imitation. L'*Eros* prend bientôt toute la place, de sorte que bien vite, l'élève ne recule devant rien (comme c'est le cas de Juliette et d'Eugénie) pour recevoir l'enseignement en question.

Toutefois, le dialogue philosophique n'est qu'une facette d'un programme d'éducation plus vaste où le lecteur lui-même se voit entraîné. On s'en apercevra, notamment, en s'arrêtant aux vers de Lucrèce, tirés du livre IV (en latin), qui ouvrent *Aline et Valcour* :

Quand les médecins veulent donner aux enfants
L'absinthe rebutante, auparavant ils enduisent
Les bords de la coupe d'un miel doux et blond
Pour que cet âge étourdi, tout au plaisir des lèvres,
Avale en même temps l'amère gorgée d'absinthe
Et, loin d'être perdu par cette duperie,
Se recrée au contraire une bonne santé¹¹.

Remettre en question son propre système de valeurs est toujours douloureux ; la remise en question doit donc être, si je peux me le permettre, *enrobée de chocolat*. Il y a dans le style, dans l'art, quelque chose qui ne dissimule pas la vérité, mais qui la rend *digestible, douce*, même si elle est amère. Sade voyait dans l'art le moyen d'éducation par excellence. L'art *enseigne* l'Homme à l'homme.

Sade, en second lieu, écarte, non pas seulement la *religion*, mais la *religiosité*, puisque l'on s'opprime soi-même en s'agenouillant. Sade a fait, en théorie et en pratique, la guerre à la tyrannie et à toutes formes d'oppression. Pour lui, la tyrannie politique et l'oppression religieuse sont *deux sœurs jumelles*. L'une ne vient pas sans l'autre. « Songez, écrit Sade, qu'il vous est impossible de vous affranchir de la tyrannie royale sans [...] briser en même temps les freins de la superstition religieuse : les liens de l'une sont trop intimement unis à l'autre pour qu'en laissant subsister un des deux vous ne retombiez pas bientôt sous l'empire de celui que vous aurez négligé

à dissoudre¹² ». Plus encore : « la religion est incohérente au système de la liberté¹³ ». Ce qui convient à une république, c'est la laïcité.

La preuve de son attachement à la liberté se retrouve entres autres dans ses pamphlets politiques qu'il écrivit lorsqu'il militait en faveur de la révolution. D'ailleurs, il était président de la section des Piques la plus révolutionnaire de Paris. Pourtant, on connaît Sade pour avoir eu également des élans *antirévolutionnaires*. La lettre dans laquelle cette position est la plus explicite a été éditée par Philippe Sollers, qui l'a nommée *Sade contre l'être suprême*. Cependant, cette lettre antirévolutionnaire n'est pas une lettre où il prône un retour à l'Ancien Régime, ou encore la restitution de l'Aristocratie. Sade critique la Révolution Française, celle qui se révèle finalement l'antithèse de son slogan : *Liberté, Égalité, Fraternité*. Le 15 novembre 1793, Sade prononce un discours contre l'obscurantisme religieux et en faveur de l'athéisme. Une semaine plus tard, Robespierre et Danton interdisent les discours se voulant antireligieux ou athées. Moins de deux mois plus tard, Sade est arrêté et condamné à mort. C'est moins d'une semaine plus tard qu'il écrit la lettre dont je me sers ici. Il note : « On se croirait plutôt sous Tacite qu'à la fin du XVIIIe siècle !¹⁴ »

Pour lui, la révolution ne va pas jusqu'aux conclusions qu'appellent ses principes, et trébuche ainsi dans toutes les inconséquences que lui arrache son attachement à la divinité. Sade est complètement dépassé par les événements. Il écrit : « Liberté ? Personne n'a jamais été moins libre, on dirait un fleuve de somnambules. Égalité ? Il n'y a d'égalité que de têtes tranchées. Fraternité ? La délation n'a jamais été plus active¹⁵ ». Finalement, la tyrannie est *restituée* : les français ont rétabli la *religiosité* ; ils ne s'en sont point affranchis. Pouvons-nous parler d'un régime de liberté où il n'y a aucune tolérance et où, chaque jour, il tombe des dizaines de tête dans le panier ? C'est le retour de l'Être Suprême. Cet Être suprême, accompagné de son éternelle femme, la guillotine. Finalement, dira-t-il, « on nous a changé la marionnette d'habit¹⁶ ». Cette période d'instabilités politiques, où les hommes semblent manquer de cohérence avec ce qu'ils revendiquent, poussera Sade à faire une critique draconienne de la peine de mort, ou de cet « étrange aveuglement de l'homme qui enseigne publiquement l'art de tuer¹⁷ ».

La revendication de la liberté d'expression et de penser, la critique des pouvoirs en place et de la tyrannie religieuse et sa défense du pluralisme font de Sade un penseur fortement pénétré de l'esprit des Lumières, quoiqu'il devance sérieusement ce dernier en poussant à l'extrême certaines de ses idées.

Sade demande, comme le fit Voltaire, que nous soyons tolérants, puisque la liberté *implique* l'acceptation des différences et de la diversité. Cet appel se fait sentir dans ce passage qui ouvre *Les 120 journées de Sodome* :

Si nous n'avions pas tout dit, tout analysé, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient. C'est à toi à la prendre et à laisser le reste ; un autre en fera autant ; et petit à petit tout aura trouvé sa place. C'est ici l'histoire d'un magnifique repas où six cents plats divers s'offrent à ton appétit. Les manges-tu tous ? Non, sans doute, mais ce nombre prodigieux étend les bornes de ton choix, et, ravi de cette augmentation de facultés, tu ne t'avises pas de gronder l'amphitryon qui te régale. Fais de même ici : choisis et laisse le reste, sans déclamer contre ce reste, uniquement parce qu'il n'a pas le talent de te plaire. Songe qu'il plaira à d'autres, et sois philosophe¹⁸.

Ce que je tenterai de démontrer est que cette profonde remise en question des valeurs traditionnelles et modernes auxquelles Sade s'attaque féroce, de même que ses diverses prises de positions philosophiques, sont fortement influencées – *et même rendues possibles* – par l'héritage de la pensée gréco-romaine que l'on retrouve partout à travers son œuvre. La pensée critique de Sade, comme celle de tout philosophe des Lumières, semble être liée à ce qu'on peut appeler « l'héritage moderne de l'Antiquité critique¹⁹ ».

3. Sade et l'héritage gréco-romain

Sade n'était pas étranger à la tradition philosophique et littéraire gréco-latine. Une simple étude de l'intertextualité suffit à le prouver. Dans la plupart de ses ouvrages, Sade fait à maintes reprises explicitement mention des philosophes grecs et romains. Dans la

Philosophie dans le Boudoir, l'*Histoire de Juliette* et les *Idées sur le roman*, Sade nomme Horace, Héraclite, Aristote, Socrate, Platon, Pythagore, Virgile, Xénophon, Jamblique, Sapho, Lucien, Sextus Empiricus, Aristide de Milet, Épicure, Cicéron, Diogène etc., et cette liste n'est pas exhaustive. Un des penseurs qui revient le plus souvent est Plutarque, et nous savons aujourd'hui, grâce à l'ouvrage *La bibliothèque du Marquis de Sade* d'Alice M. Laborde, que Sade avait en sa possession la traduction de M. J. Amyot (1587) de *La vie des hommes illustres grecs et romains*²⁰. Ce recensement des ouvrages se trouvant dans sa bibliothèque nous apprend beaucoup sur son intérêt pour le monde gréco-romain : Sade a en sa possession plusieurs livres de l'histoire de Rome et de la Grèce antique. Y figurent, entre autres, l'*Histoire romaine* de Tite-Live (1739), l'*Histoire des empereurs romains* en douze volumes de Desaint et Saillant (1749), l'*Histoire des premiers siècles de Rome* de Palissot (1753), sans compter les œuvres complètes de Virgile et d'Ovide, les poésies et les *Essais* d'Horace, la traduction de l'Abbé Colin du *Traité de l'Orateur* de Cicéron, les œuvres de Tacite et celles de Pindare²¹.

C'est dans ses discours révolutionnaires que l'on retrouve surtout les références aux hommes grecs et romains, où ceux-ci sont toujours dépeints comme des hommes que l'on doit considérer comme de véritables sources d'inspiration. Dans le discours qu'il prononça le 2 novembre 1792 (ou l'an I de la République Française), *Idées sur le mode de la sanction des lois*, dans lequel il prône ouvertement la souveraineté populaire, Sade se rapporte aux paroles de Solon lorsque ce dernier comparait les lois à des toiles d'araignées dans lesquelles seules les petites mouches étaient faites prisonnières²². Ce genre de références apparaît également dans ses romans. Ce moment dans l'*Histoire de Juliette* n'en est qu'un exemple :

Braschi, les peuples s'éclairent; tous les tyrans périront bientôt, et les sceptres qu'ils tiennent, et les fers qu'ils imposent, tout se brisera devant les autels de la liberté, comme le cèdre ploie sous l'aquilon qui le ballotte. Il y a trop longtemps que le despotisme avilit leurs droits; il faut qu'ils les reprennent, il faut qu'une révolution générale embrase l'Europe entière, et que les hochets de la religion et du trône,

ensevelis pour ne plus reparaître, laissent incessamment à leur place, et l'énergie des deux Brutus, et les vertus des deux Catons²³.

Comme je l'ai déjà mentionné, Sade est d'abord et avant tout un polémiste : présentez-lui un système de valeurs et il se fera un plaisir de le faire éclater en mille morceaux. Sa cible favorite : le système de valeurs chrétien. Dans *Français, encore un effort si vous voulez être républicain*, les libertins s'amuse à légitimer les pratiques que la religion chrétienne interdit : le vol, la sodomie, l'adultère, l'homosexualité, voire l'inceste. Comment procèdent-ils ? En démontrant que, dans les républiques de la Grèce et de Rome, ces pratiques étaient non pas seulement permises, mais utiles. Le vol était considéré comme une « vertu guerrière²⁴ » et l'adultère, à certains endroits, ne constituait pas un crime²⁵. En ce qui concerne la question de la sodomie et de l'homosexualité, Sade renchérit : « Plutarque nous parle avec enthousiasme du bataillon des *amants* et des *aimés* ; eux seuls défendirent longtemps la liberté de la Grèce. Ce vice régna dans l'association des frères d'armes ; il la cimentera ; les plus grands hommes y furent enclins²⁶ ». Quelques lignes après : « Écoutons Jérôme le péripatéticien. L'amour des garçons, nous dit-il, se répandit, dans toute la Grèce, parce qu'il donnait du courage et de la force, et qu'il servait à chasser les tyrans²⁷ [...] ». La référence à l'Antiquité, étant ici pratiquement *référence de droit divin*, permet de faire exploser le système de valeurs chrétien. Vous désirez tant la religiosité ? demande Sade. « À la bonne heure ! Donnez-nous donc, en ce cas, celle qui convient à des hommes libres. Rendez-nous les dieux du paganisme. Nous adorerons volontiers Jupiter, Hercule ou Pallas²⁸ ».

4. L'héritage de l'épicurisme dans la modernité : lignée ancestrale de Sade

Afin de démontrer que Sade a réellement été influencé par la pensée gréco-romaine et épicurienne en particulier, il est également important de jeter un œil sur sa généalogie. Il s'agit donc de rétablir la filiation entre la première réception du corpus épicurien en

Italie au XV^e siècle et son prolongement jusqu'à Sade, en France, au XVIII^e siècle. Ce qui est particulièrement intéressant avec le cheminement de l'épicurisme à travers ces quatre siècles est qu'il fût récupéré à la fois par le discours scientifique (Pierre Gassendi, César Vanini), philosophique (La Mothe La Vayer, La Mettrie), littéraire (Cyrano de Bergerac, Bernard de Fontenelle) et poétique (Théophile de Viau).

L'étude de l'épicurisme passe, dès le début de la Renaissance, par le *De rerum natura* de Lucrèce²⁹, dont la première édition italienne date de 1473, la première édition française de 1514 et la première traduction française de 1650, par Michel de Marolles³⁰. Malgré tout, les lecteurs ont accès, dès la fin du XV^{ème} siècle, aux trois lettres d'Épicure et à ses maximes générales par l'intermédiaire du livre X de *Vies et opinions des philosophes* de Diogène Laërce, qui se voit traduites en français pour la première fois en 1601³¹. Les lecteurs ont accès aux thèses d'Épicure également par l'intermédiaire du traité *De la nature des dieux* de Cicéron et du *Contre Colotès* de Plutarque³².

Déjà au XVI^e siècle, on identifie une influence épicurienne au sein des textes littéraires et philosophiques. Selon C.-A. Fusil, cité par Bruno Roche, on détecte, cité ou paraphrasé, environ le sixième du *De rerum natura* (454 vers) dans les *Essais* de Montaigne³³. Montaigne a une importance fondamentale au niveau de la réception de l'épicurisme dans la modernité : considérant la quantité de références à la philosophie du Jardin dans ses *Essais*, qui furent lus et relus par les auteurs des siècles suivants, il joua un rôle de « médiateur ondoyant », pour reprendre les mots de Jean-Charles Darmon, en ce sens qu'il permit le « *passage* vers l'épicurisme, au siècle suivant³⁴ ». Dès la fin du XVI^e siècle, apparaît une véritable pensée hédoniste et matérialiste à saveur proprement épicurienne.

Selon Bloch et plusieurs autres spécialistes, la figure la plus associée à l'épicurisme, au XVII^{ème} siècle, est Pierre Gassendi (1592-1655). Philosophe, théologien et astronome, il est surtout un exégète d'Épicure, ennemi de Descartes et d'Aristote. Érudit, Gassendi défend des thèses atomistes, scientistes et nominalistes. Il écrivit plusieurs œuvres sur Épicure, dont *Vie et mœurs d'Épicure*

et *Remarques sur le livre X de Diogène Laërce*, dans lesquelles se développe toute une réinterprétation, une réappropriation du corpus épicurien, se concluant par ce qu'il a nommé lui-même sa philosophie épicurienne³⁵. Ce modèle alternatif, pourrais-je dire, est un modèle essentiellement interprétatif, qui assume sans gêne son admiration pour les Anciens, s'opposant particulièrement à celui de Descartes, marqué d'une certaine « indépendance spirituelle » face à ceux-ci³⁶.

C'est effectivement à cette époque qu'un courant intéressant apparaît : le « libertinage érudit », composé essentiellement d'auteurs se revendiquant d'une *libre pensée*³⁷. Les plus notables sont : Théophile de Viau (1590-1626), La Mothe Le Vayer (1588-1672), Charles Sorel (1582-1674), Jules César Vanini (1585-1619), Des Barreaux (1599-1673) et un peu plus tard, Cyrano de Bergerac (1619-1655) et Bernard de Fontenelle (1657-1757), dont certains font partie de ceux qu'on nomma les « poètes épicuriens³⁸ ». Dans leurs œuvres, on retrouve implicitement ou explicitement des références à l'épicurisme et beaucoup d'entre-eux sont des disciples et/ou des contemporains de Gassendi et des lecteurs assidus de Montaigne. Tous, sans exception, font preuve d'un fort intérêt pour les Anciens et reprennent en général des thèmes épicuriens, sceptiques et cyniques : pluralité des mondes, l'anti-providence, critique assidue des dogmes religieux, plaisir, suspension du jugement, rationalisme et atomisme. Cherchant toujours une avenue autre que celle de l'autorité religieuse, ces auteurs mettront à profit tout ce qu'ils peuvent récupérer des théories de la philosophie gréco-romaine. « En ce qu'ils sont trop grecs, [...] et pas assez chrétiens³⁹ », pour reprendre la formule de Jean Salem, ils seront persécutés de plusieurs manières, passant de la censure jusqu'au bûcher.

Autre phénomène important concernant la réception de l'épicurisme au XVII^e siècle : on voit apparaître des textes clandestins à saveur explicitement matérialiste. Il est possible de ranger ces textes dans une tradition qui se prolonge jusqu'aux matérialistes du XVIII^e (d'Holbach, Helvétius, La Mettrie et De Sade). Alain Niderts note l'importance de cette tradition libertine et clandestine dans son introduction à un de ces textes anonymes intitulé *L'âme matérielle* : « Ni l'œuvre

de Voltaire, ni celle de Diderot, ni celle même de Rousseau ne se peuvent bien comprendre, si l'on oublie cette chaîne secrète qui va de l'époque de Gassendi à celle d'Helvétius⁴⁰ ». Le rédacteur de *L'âme matérielle* fait explicitement référence aux Anciens pour démontrer que l'âme est corporelle et donc mortelle. Afin de prouver sa thèse, il reprend les arguments traditionnels de Lucrèce, mais aussi ceux de plusieurs auteurs modernes dont Montaigne, Fontenelle et La Forge⁴¹. Une œuvre clandestine encore plus importante et monumentale, le *Theophrastus revivendus*, est le premier ouvrage de l'époque moderne à défendre une thèse explicitement athée. Un des principaux objectifs de l'œuvre était de « prouver la viabilité d'une civilisation où religion et politique ne seraient pas en situation de dépendance⁴² », idée qu'on retrouve largement chez les matérialistes du XVIII^e siècle.

En 1620, un personnage important fait son entrée sur cette scène où foisonne un nouveau matérialisme institué par ces *libres-penseurs* : le père Garasse. Il rédigea *La Doctrine curieuse des beaux esprits ou prétendus tels*, qui fût publié en 1623, et qui déclencha directement la condamnation de Théophile de Viau la même année. À qui le père Garasse s'adressait-il ? À ces libertins puérils et aux poètes épicuriens. Les qualifiant de tous les noms possibles et proférant tous les types d'insultes imaginables à leur endroit, le père Garasse demeure toujours sans pitié, comme le note Salem :

Garasse s'en prend avec virulence à l'identification épicurienne du plaisir et du souverain bien et, de façon plus générale, à l'idée grecque selon laquelle tout ce que nous faisons a pour but de nous procurer le bonheur. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, un certain *topos* indiquera d'ailleurs presque à tout coup, chez les nombreux auteurs qui en useront, une allégeance, ou tout du moins, une reconnaissance de quelque dette à l'égard de l'hédonisme épicurien : il s'agit de ce *leitmotiv* consistant à repérer en nous un « instinct qui nous porte à jouir de tous les plaisirs qui sont de notre goût, et à fuir autant qu'il est possible ce qui nous fait de la peine ». Cette phrase, qui, en l'occurrence, est extraite d'un certain traité clandestin⁴³, mais qu'on retrouverait à peu de choses près chez Fréret, chez Helvétius, chez d'Holbach, chez Sade

[...] dérive de cette thèse fondamentale de l'épicurisme : « tout être animé, dès sa naissance, recherche le plaisir et s'y complaît comme dans le plus grand des biens ; il déteste la douleur, comme le plus grand des maux et, dans la mesure de ces forces, il s'éloigne d'elle⁴⁴ ». ⁴⁵

Dans le chapitre du livre *Le 18^{ème} siècle et l'antiquité en France* de Chantal Grell, intitulé *La bibliothèque antique*, Grell affirme que dans tout le XVIII^e siècle, il y eut neuf éditions du *De Rerum Natura*. Les thèses épicuriennes, telles que l'anti-providentialisme, la mortalité de l'âme, la primauté de la Nature, l'atomisme, le mécanisme, trouvent écho de façon manifeste chez les matérialistes du XVIII^e siècle, entre autres chez des auteurs comme le baron d'Holbach, La Mettrie (*L'Homme-machine*), Helvétius, Diderot (*Le rêve de d'Alembert*) et De Sade. Selon Bloch, qui en fait à juste titre la remarque, cette tradition est le résultat direct des influences de la « tradition libertine » du XVII^e siècle, dont font partie Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Mothe le Vayer, Fontenelle, tous ayant été, comme je viens de le démontrer, fortement inspirés par l'épicurisme^{46 47}.

Sade n'est donc pas *né du néant*. Même s'il est généralement perçu comme un personnage grossier qui n'a utilisé sa plume que pour assouvir ses fantasmes déviants, Sade défend des positions philosophiques à part entière (atomisme, matérialisme, athéisme) qui sont directement héritées de la récupération des thèses épicuriennes des siècles précédents. Il faut savoir que le *De Rerum Natura* est le seul livre de l'Antiquité, avec l'*Illiade*, que Sade avait en sa possession lors de son séjour à la Bastille⁴⁸.

Afin d'appuyer la thèse selon laquelle Sade a subi une forte influence épicurienne, je procéderai à une analyse comparative entre l'auteur de *Justine* et Lucrèce en portant attention aux thèmes de la religion, de la nature, et du critère de vérité.

5. Sade et Lucrèce : un rapprochement nécessaire

5. 1 « Que ton règne vienne »

Lucrèce et Sade rejettent tous deux la providence divine, la superstition en général et le culte religieux. Il s'agit d'un des premiers points sur lequel Bloch insiste dans « Matière à Histoire » : il n'y a

pas, dans l'Antiquité, un mot équivalent à ce que nous nommons « religion », et ce, essentiellement à cause de l'absence de dogme et de clergé. Les hommes n'avaient pas affaire « [...] aux contours institutionnels et idéologiques fixés de ce que nous appelons une religion⁴⁹ ». Nous devons attendre plus tard pour voir apparaître le mot « *religio* », signifiant effectivement quelque chose de similaire à la façon dont nous l'utilisons depuis. C'est justement chez Cicéron et chez Lucrèce qu'il acquiert cette signification⁵⁰. Notons au passage que Lucrèce assiste, à son époque, à une période de crise politique, poussant les hommes à se rattacher aux préceptes religieux primitifs, mais aussi aux nouvelles religions de l'Orient : « Lucrèce a vécu dans une époque d'anxiété et de troubles, fort proche, en un sens, de la nôtre [...] et qu'il fût bel et bien [...] le témoin d'une reviviscence de la religiosité traditionnelle des Romains, ainsi que du pullulement des nouvelles religions du salut⁵¹ ».

Selon les deux auteurs, l'aspect dogmatique et dictatorial de la religion rend l'homme esclave :

La vie humaine, spectacle répugnant, gisait,
Sur la terre, écrasée sous le poids de la religion⁵²

Ces deux vers apparaissent dès le début du *De Rerum Natura*. Cet état de servilité dans laquelle l'homme *se place* face au joug religieux – puisque c'est l'homme lui-même qui se fait volontairement esclave⁵³ – ne peut qu'entraîner une forme d'aveuglement, puisqu'il dépose sur son visage un voile opaque lui empêchant d'avoir tout contact avec *le vrai*. Pourquoi nous soumettons-nous de la sorte à la religion ? La réponse que donne Lucrèce est précise : parce que nous sommes apeurés. Croire que les dieux sont providents, qu'ils punissent les hommes quand ils ne sont pas pieux, c'est aussi constamment vivre dans la peur d'être châtié ou puni. D'un autre côté, cette peur implique à son tour que nous nous soumettons encore plus intensément à eux, et à l'obligation rituelle ; un homme apeuré est un homme obéissant. Cherchant une explication à ces choses qui l'effraient, il a cette tendance à accepter celle qui semble la plus facile, la plus rapide :

Enfin, quand sous nos pieds, la terre entière vacille,
Quand les villes ébranlées tombent, menacent ruine,
Comment s'étonner si les mortels s'humilient,
Abandonnant le monde au grand pouvoir des dieux
À leur force étonnante pour qu'ils gouvernent tout⁵⁴ ?

Je ferai ressortir deux choses importantes concernant cette partie du poème : l'abandon du monde et le fait que l'homme, en faisant ainsi preuve de lâcheté, s'humilie. Le délaissement du monde, c'est aussi l'abandon d'une explication scientifique, explication qui ferait intervenir la raison et non pas l'émotion (la peur). C'est la raison pour laquelle l'homme, en se cachant sous la religion qui offre une explication à tout, s'humilie : il se *nie* en tant qu'homme pensant, raisonnable. L'homme, donc, rejette ce qui lui permettrait de s'affranchir ; il s'accroche à l'explication religieuse, comme lorsque l'on s'accroche éperdument à n'importe quel objet quand nous sommes tout près de tomber dans le vide.

Être à la fois raisonnable et soumis à un dogme religieux ne fait pas de sens pour les libertins qui parlent de philosophie *au* boudoir. C'est même une contradiction. Dolmancé rapproche, comme le fait Lucrèce, cette ignorance de la peur : « quand on a peur, on cesse de raisonner [...] quand la cervelle est troublée on croit tout et n'examine rien⁵⁵ ». Sade assimile souvent l'idée de religion à celle d'un hochet ou d'un jouet⁵⁶, combinant ainsi l'attitude du religieux à celle d'un enfant : l'enfant est *dupe*, apeuré de tout, l'expression même de l'imbécilité. Chez Sade comme chez Lucrèce, la peur crée le besoin de la providence divine, qui à son tour engendre le sentiment de la peur. Le croyant est donc pris au piège d'un cercle vicieux dont la seule échappatoire est le recours à la raison, la substitution de la connaissance de la nature à la religion⁵⁷.

Chez Sade, nous rencontrons également cette idée d'*abdication* : l'attitude décevante de l'homme qui se refuse à la recherche, mais adopte en contrepartie et sans questionner les dogmes religieux. La croyance en une providence divine provient donc de l'ignorance des hommes. Chez nos deux auteurs, il s'agit principalement de l'ignorance des causes. Lucrèce l'affirme explicitement dans les

vers 54 et 55 du livre VI : « l'ignorance des causes les force à tout rapporter à l'empire des dieux pour leur donner la royauté⁵⁸ ». Sade reprend la même idée dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Dans celui-ci, le prêtre offre une dernière chance de salut à un mourant, qui finalement la refuse catégoriquement. Celui-ci, testant la cohérence de la doctrine du prêtre, finit par lui dire : « La cause de ce que tu ne comprends pas, est peut-être la chose du monde la plus simple. Perfectionne ta physique et tu comprendras mieux la nature⁵⁹ ». L'idée de la *non abdication* apparaît précisément dans ce dialogue ; même dans un état de faiblesse ultime (l'agonie, la maladie), le moribond ne se raccroche pas à une idée farfelue qui lui redonnerait espoir. Il demeure en tout point rationnel.

Pour les deux auteurs, les explications de type physique rendent nulles et non avenues toutes religions ; quand nous pourrions expliquer scientifiquement l'origine du monde, les catastrophes naturelles, bref tout ce qui nous semble étrange dans la nature, Dieu deviendra inutile. Se détacher du dogme religieux rime donc avec *ouverture*, avec *illumination*, avec le fait de retrouver la vue :

Si la peur accable ainsi tous les mortels
C'est qu'ils observent sur la terre et dans le ciel
Mille phénomènes dont les causes leur sont cachées
Et qu'ils attribuent à la volonté divine.
Dès que nous aurons vu que rien ne peut surgir
De rien, nous percevrons mieux l'objet de notre quête⁶⁰.

L'homme, en délaissant le dogme religieux, ne peut que retrouver son goût pour la connaissance – la religion, qui donne d'emblée une réponse, rend caduque l'envie de rechercher la vérité. Il est nécessaire que le règne du dogme et de la peur cède la place au règne de la science, de la recherche de vérité, de l'aventure sur le chemin de la connaissance. Cette idée parcourt l'entièreté de l'œuvre de Sade. Dans sa Pétition aux représentants du peuple français, il affirme que la « raison doit remplacer Marie dans nos Temples⁶¹ ». Épicure, dans ses *Maximes*, ne disait pas mieux : « Quand on est frappé des craintes qu'inspirent les fables du vulgaire, on ne peut s'en délivrer que par l'étude de la nature⁶² ».

En résumé, pour nos deux auteurs, la religion aveugle l'homme quant à son propre pouvoir de raisonnement. En étudiant la nature et en reprenant le flambeau de la philosophie, l'homme pourra se délivrer de cette naïveté qui se trouve à la source de son mal : il y verra plus clairement. On aura donc soin de remplacer, dans la prière, l'objet que vise l'énoncé « Que ton règne vienne » : il n'est pas question de Dieu, mais bien de la science, de l'étude de la nature.

5.2 Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme

Un des principes qui fondent, rappelons-le, le matérialisme de Lucrèce consiste à soutenir que « rien ne naît de rien, par miracle divin⁶³ ». C'est au livre I, des vers 145 à 265, qu'il présente cette thèse en ajoutant que rien ne retourne non plus au néant absolu. Tout doit effectivement naître à partir de quelque chose de *déjà existant*, sans quoi il naîtrait des entités qui n'entreprendraient aucun rapport avec la réalité créée : les hommes pourraient naître de la mer et les bêtes sauvages des arbres, à des moments totalement inusités⁶⁴. Ces entités sont au contraire créées à partir de « germes spécifiques⁶⁵ ». Bien qu'Épicure ait postulé la présence de hasards dans la nature, rien n'empêche qu'elle comporte également une forme de nécessité :

Mais il serait complètement absurde d'inférer à partir de là que les épicuriens ont été, à l'inverse, des philosophes du pur hasard, des maniaques de la contingence, des ennemis irréductibles de la notion même de nécessité. Lucrèce ne cesse jamais d'invoquer les *foedera naturae*, les « pactes », autrement dit les *lois* de la nature. Lesquelles délimitent l'empan de tous les possibles, la série des choses qui sont susceptibles de naître.⁶⁶

À l'inverse, rien ne se détruit *absolument* non plus. Le premier argument, qui se trouve au début de la lettre à Hérodoté d'Épicure, est celui selon lequel si tout se détruisait *absolument*, il ne resterait déjà plus rien⁶⁷. Lorsque quelque chose meurt, les résidus atomiques retournent directement à la terre et deviennent à leur tour la semence d'autre chose. La Nature repose sur un principe fondamental d'économie ; elle ne laisse jamais rien périr absolument. Il y a donc

dans la nature un mouvement perpétuel; les atomes ne cessent jamais de s'échanger entres eux :

Aucun repos n'est jamais accordé aux atomes
Mais, animés d'un mouvement incessant et varié⁶⁸.

Il est ici nécessaire de rappeler la théorie épicurienne de la mortalité de l'âme, qui est directement liée avec le thème de la corruption de toute chose. Chez les épicuriens, l'âme est matérielle; elle est un simple amas d'atomes. Ainsi, à la mort, rien ne subsiste si ce n'est que de simples résidus atomiques. Le point sur lequel je désire particulièrement insister est que la mort, ou la destruction, est donc *utile*, voire nécessaire à la Nature : comme celle-ci ne peut créer à partir de rien, il est nécessaire que des choses meurent, se détruisent et laissent ainsi derrière elles une semence nouvelle. Cette nécessité est tout particulièrement évoquée au chant III, bien qu'elle apparaisse également dans le chant I :

Il faut de la matière pour les générations nouvelles
Qui, leur vie accomplie, te suivront dans la mort
Puisque aussi bien que toi jadis ils moururent.
Ainsi les êtres ne cessent de naître les uns de l'autre
Nul ne reçoit la vie comme propriété;
Usufruit seulement, telle est la loi pour tous⁶⁹.

Ce mouvement de *destruction-créatrice* perpétuel, cette dialectique entre la vie et la mort, nous la retrouvons également chez Sade, comme principe fondamental de la Nature. Chez Sade, la destruction est *littéralement* la première loi de la Nature :

Le principe de la vie, dans tous les êtres, n'est autre que celui de la mort; nous les recevons et les nourrissons dans nous, tous deux à la fois. À cet instant que nous appelons mort, tout paraît se dissoudre; nous le croyons, par l'excessive différence qui se trouve alors entre cette portion de matière, qui ne paraît plus animée; mais cette mort n'est qu'imaginaire, elle n'existe que figurativement et sans aucune réalité. La matière, privée de cette autre portion subtile de matière qui

lui communiquait le mouvement, ne se détruit pour cela ; elle ne fait que changer de forme, elle se corrompt, et voilà déjà une preuve de mouvement qu'elle conserve ; elle fournit des sucs à la terre, la fertilise, et sert à la régénération des autres règnes, comme à la sienne⁷⁰.

Dans la *Philosophie dans le boudoir*, Dolmancé explique que la Nature reçoit la destruction comme un *cadeau*, puisque cette dernière lui permet de se maintenir, de demeurer vivante. Sade va plus loin cependant que Lucrèce ; détruire, c'est rendre à la Nature ce qui lui appartient. Faisant dévier le débat vers les questions morales, les libertins en viendront à légitimer le meurtre, la destruction de l'Autre, et les libertins les plus aboutis en feront même l'apologie⁷¹.

Les deux auteurs se rejoignent donc sur la question de la mort, et aussi sur la peur injustifiée que nous ressentons face à elle ; ce qui vient d'être mentionné concernant la mort implique logiquement qu'il est irrationnel de la craindre. La mort est d'une part, utile à la nature, et d'autre part, *rien* pour nous, puisque nous ne sommes que des êtres faits d'une matière qui se décomposera tout simplement. Finalement, puisque rien ne nous attend lorsqu'elle surgira, ni le paradis, ni l'enfer, il s'ensuit qu'en être effrayé ne sert à rien. La peur de la mort ne peut, en bout de piste, qu'empoisonner la vie. Sade dans un passage de la *Philosophie dans le Boudoir*, va jusqu'à lui enlever toute forme de *réalité* ; la mort *n'existe pas*, elle n'est que le *passage* ou la *transformation* d'un état de matière à un autre⁷².

6. Sentir la vérité

Sur la question épistémologique, Sade et Lucrèce se rejoignent également : le critère de vérité est la sensation (sensualisme). Lorsqu'Épicure s'interroge sur la théorie de la connaissance, il postule un *kânon*, quelque chose que Sedley rapporte à une règle ou à un étalon à partir duquel l'homme doit juger de la vérité d'une chose⁷³. Le premier critère est la sensation. Cette thèse est évidemment reprise par Lucrèce au chant IV, particulièrement à partir du vers 469. Il dit :

Tu découvriras que les sens formèrent les premiers
La notion de vérité et qu'ils sont infaillibles⁷⁴.

Évidemment, chez Épicure et Lucrèce, cette idée est très développée. Épicure affirme qu'il y a des sensations universelles et des sensations particulières. Pour connaître, cependant, le critère de la sensation est nécessaire, mais n'est pas suffisant. Épicure soutient qu'il est également nécessaire que nous ayons des « préconceptions », renvoyant essentiellement à ce qu'on retient des expériences antérieures. De plus, un troisième critère est fondamental : les sentiments et un quatrième, ce que Sedley appelle la « focalisation de la pensée » (épibolè)⁷⁵. Il y a également l'idée, chez Épicure, que la sensation nous permet de faire la différence entre la chose évidente et l'opinion vide (la *doxa*) : l'opinion est beaucoup plus susceptible d'être dans l'erreur que les sensations⁷⁶. Cherchant l'objectivité, nous devons avoir un critère, détaché de l'opinion, qui permet justement de valider celle-ci. Dans une note en bas de page de l'*Histoire de Juliette*, Sade nous parle des « sensations physiques dégagées de toute opinion⁷⁷ ». Le *De Rerum Natura* comporte quant à lui, un long passage à propos des différents sens. Évidemment, Sade n'est pas un théoricien de la nature, il n'a pas à proprement parler de théorie. Cependant, le fait que les sensations constituent le critère de vérité le plus fiable revient à maintes reprises dans son œuvre. Dans *Histoire de Juliette*, Juliette dit explicitement qu'elle « juge tout par les sensations⁷⁸ ». Cela revient beaucoup dans *Le Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Le moribond, rendant totalement absurdes l'existence de Dieu et la foi, explique au prêtre qu'il ne peut croire et comprendre que ce que ces sens lui apprennent : « je ne me rends qu'à l'évidence, et je ne la reçois que de mes sens ; où ils s'arrêtent ma foi reste sans force⁷⁹ ».

7. Mise au point

Il faut ajouter, afin que cette étude soit complète, une mise au point concernant l'épicurisme de Sade. Certains peuvent croire que l'épicurisme sadien est une caricature. Cependant, je considère que cette caractérisation n'est légitime que si on rapproche les auteurs

sur l'idée d'hédonisme, qu'on sait prédominante chez Sade et chez les épicuriens. Cependant, s'il y a bien un point que Sade ne partage pas avec les épicuriens, c'est bien leur compréhension du concept de plaisir ! Comme j'espère l'avoir démontré, Sade retient surtout des épicuriens les thèses concernant la physique. Bien entendu, il en tire des conclusions tout à fait différentes.

Nous savons que chez Épicure, le choix d'une action dépend de ce qu'elle nous apporte plaisir ou douleur, et que nous devons toujours la choisir en fonction de ces deux critères. Mais Épicure disait aussi que ce sont les plaisirs les plus simples qui nous apportent le plus de plaisir, et qu'il faut mettre de côté luxure et volupté débauchées : « Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs des voluptueux inquiets, ni de ceux qui consistent dans les jouissances déréglées, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme, à être sans trouble⁸⁰ ».

Chez Sade, en revanche, le plaisir est conçu tout autrement. Le luxe et la débauche sont mis de l'avant. Les épicuriens ont, comme nous le savons, une vision manichéenne du plaisir et de la douleur : ce sont deux sensations *radicalement* et *essentiellement* opposées. Chez les libertins sadiens, cependant, il s'avère que ces deux sensations forment, la plupart du temps, une *synthèse*. C'est déjà ce qui généralement est entendu par *sadisme* et par *masochisme*. Cette association des contraires se produit de deux manières. D'une part, les libertins trouvent du plaisir à ressentir de la douleur et d'autre part, à l'infliger à d'autres ; ce que nous considérons normalement comme dégoûtant et répulsif, devient chez les libertins des sources de fantasme et de plaisir violent :

Des verges ! est-ce que tu fouettes ma chère ?

Ah ! Jusqu'au sang, ma bonne... et je le reçois de même. Il n'est point de passion plus délicieuse pour moi ; il n'en est point qui enflamme plus certainement tout mon être⁸¹.

De ces deux définitions du plaisir découlent logiquement deux visions éthiques différentes. Alors que chez les épicuriens, les idées de vertu et du bonheur sont associées directement au plaisir, chez Sade, c'est tout à faire le contraire : le plaisir est dans le vice, et le bonheur souvent associé à la douleur (sans laquelle il n'y a pas de plaisir). Là se trouve tout le paradoxe : Juliette et les *prospérités du vice*, Justine et les *malheurs de la vertu*. Juliette est vicieuse : elle vole, tue et est sans pitié. Ainsi, elle termine sa vie excessivement riche et puissante. Quant à Justine, son attachement à la vertu (ici, les valeurs chrétiennes) la rend tellement naïve et incapable de combattre ses ennemis qu'elle se fait perpétuellement abuser : elle est battue à plusieurs reprises, se fait piller et violer. Son histoire se termine tragiquement. Dans son œuvre, Sade opère un renversement de la morale justement à partir de la recherche du plaisir. Le plaisir est excitation des nerfs, il est totalement réduit à quelque chose d'ordre matériel. La stimulation des nerfs n'est possible que dans la transgression. D'abord, par l'idée seulement de transgression (le fantasme), et par suite, par le fait même de transgresser. Seuls les sévices corporels sont à même d'impliquer cette agitation. La notion de plaisir implique donc l'idée de tolérance ; à force de stimuler les nerfs, ils deviennent nécessairement moins sensibles. Ainsi, le libertin cherchera des plaisirs toujours plus grands, donc des formes de délinquances toujours plus accentuées. Nous sommes loin de la formule épicurienne « se contenter de peu ».

Celui qui veut connaître toute la force, toute la magie des plaisirs de la lubricité, doit se bien convaincre que ce n'est qu'en recevant ou produisant sur le système nerveux le plus grand ébranlement possible, qu'il réussira à se procurer une ivresse telle qu'il la lui faut pour bien jouir ; car le plaisir n'est que le choc des atomes voluptueux, ou émané d'objets voluptueux, embrasant les particules électriques qui circulent dans la concavité de nos nerfs. Il faut donc, pour que le plaisir soit complet, que le choc soit le plus violent possible : « [...] Tu vois par là, Juliette, combien d'obstacles apporterait à ton délire un esprit contenu dans les bornes de l'honnêteté ou de la vertu : ce serait comme autant de glaçons jetés dans l'embrasement, comme autant

de chaînes, autant d'entraves dont on accablerait un jeune coursier qui ne demande qu'à s'élancer dans la carrière⁸². »

Conclusion

Afin de déconstruire les préjugés concernant l'auteur qui m'intéresse, j'ai tout d'abord dressé un portrait qui l'inscrit dans l'esprit des Lumières. J'ai consacré les deux parties suivantes de cette étude à démontrer qu'il est légitime d'affirmer que Sade est bel et bien un héritier des *Lumières Antiques*. Pour le montrer, j'ai montré que les personnages et philosophes gréco-romains occupent une place centrale dans son œuvre. Ensuite, j'ai montré que l'épicurisme eu une influence grandiose sur le matérialisme moderne en général. J'ai enfin montré la similarité des thèses des deux auteurs concernant la religion, la physique et le critère de vérité. Bien que ce sujet puisse faire l'objet d'une étude beaucoup plus approfondie, il me semble que ma méthode d'investigation a déjà fait les preuves de sa fécondité ; beaucoup d'études existent concernant l'influence du matérialisme ancien sur le matérialisme moderne, mais Sade n'y est presque jamais considéré. Comme je l'ai cependant constaté, il défend des thèses proprement philosophiques, qui sont puisées entre autres chez Épicure et Lucrèce.

-
1. Il est nécessaire de noter une chose primordiale : il est difficile de faire ressortir de l'œuvre de Sade une *pensée* – une thèse – proprement sadienne. D'une part, parce qu'elle passe par un discours romancé, et d'autre part, parce qu'elle est remplie de contradictions. Il ne faut donc pas perdre de vue cette formule juste de George Bataille : « rien ne serait plus vain que de prendre Sade, à la lettre, au sérieux. Par quelque côté qu'on l'aborde, il s'est à l'avance dérobé. » (George Bataille, *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 83.) C'est la raison pour laquelle nous nous efforcerons d'aborder seulement les thèses de Sade qui semblent constantes dans son œuvre.
 2. Jacques Lacan, « Kant with Sade », dans *October*, n° 51 (1989), p. 55-75.
 3. Karin Adler, « Juliette et la dialectique de la raison chez Horkheimer et Adorno », dans *Psychanalyse*, vol. 3, n° 28 (2013), p. 15-19 [En ligne] :

- www.cairn.info/revue-psychanalyse-2013-3-page-15.htm. (Consulté le 31 mai 2016)
4. Gérard de Cortanze, *Le monde du surréalisme*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, p. 293.
 5. Voir, entre autres, le chapitre V de l'ouvrage « The Cynic enlightenment : Diogenes in the salon » par Louisa Shea, intitulé « *Français encore un effort : Sade's Cynic Republic.* » (Louisa Shea, *The Cynic enlightenment : Diogenes in the salon*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2010).
 6. Je remercie mon collègue et ami Pierre-Louis Gosselin pour m'avoir aidée à conceptualiser la place de Sade au sein de la philosophie des Lumières.
 7. Philippe Sollers (éd.), *Sade contre l'Être suprême*, Paris, Gallimard, 1996, p. 79.
 8. Considérant, évidemment, qu'il a passé une bonne partie de sa vie en prison.
 9. Donatien Alphonse De Sade, *Philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 51.
 10. François, Ost, *Sade et la loi*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2005, p. 216.
 11. Lucrèce, *De la nature*, IV, v. 11-17, trad. J.-K. Turpin, Paris, Flammarion, 1997, p. 243.
 12. Donatien Alphonse De Sade, *Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 190.
 13. *Ibid.*, p. 194.
 14. Donatien Alphonse De Sade, « Lettre à son avocat Gaufridy (21 juin 1775) » dans *Sade contre l'Être suprême*, Paris, Gallimard, 1996, p. 89.
 15. *Ibid.*, p. 81.
 16. *Ibid.*, p. 72.
 17. Donatien Alphonse De Sade, *Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 242.
 18. Donatien Alphonse De Sade, *Les 120 journées de Sodome*, [En ligne], num. J. Franval, <http://www.rodoni.ch/busoni/sade/journees.pdf>, p. 47. (consulté le 3 juin 2016)
 19. Pour reprendre la formule de M. Jean-Marc Narbonne.
 20. Alice M. Laborde, *La bibliothèque du marquis de Sade au château de La Coste (en 1776)*, Genève, Slatkine, 1991, p. 73.
 21. *Ibid.*, p. 153.
 22. Donatien Alphonse De Sade, *Idées sur les romans et sur le mode de la sanction des lois*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2003, p. 48.

23. Donatien Alphonse De Sade, *Juliette ou les Prospérités du Vice*, [En ligne], p. 382, <http://eisenfaust.free.fr/archives/juliette.pdf> (consulté le 30 mai 2016)
24. Donatien Alphonse De Sade, *Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 212.
25. « Imitez les républicains de la Grèce ; jamais les législateurs qui leur donnèrent des lois n'imaginèrent de leur faire un crime de l'adultère, et presque tous autorisèrent le désordre des femmes. » *Ibid.*, p. 228.
26. *Ibid.*, p. 233.
27. *Ibid.*, p. 234
28. *Ibid.*, p. 195.
29. René Martin, « Le Marquis de Sade disciple de Lucrèce », dans *Actes du Colloque : Influence de la Grèce et de Rome sur l'occident moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 228.
30. Olivier Bloch, « L'héritage moderne de l'épicurisme antique », dans *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 189.
31. *Ibid.*, p. 190.
32. *Idem.*
33. Bruno Roche, « La réception du chant IV du *De Rerum Natura* par trois auteurs libertins d'histoires comiques », dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle : résurgence de la philosophie antique*, n° 7, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 250.
34. Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle en France : Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 10.
35. *Ibid.*, p. 23.
36. Charles-Jacques Bayer, « Gassendi : ancien ou moderne ? », dans *Modern Language association*, vol. 63, n° 1 (1948), p. 92, [En ligne], <http://www.jstor.org/stable/459409>. (consulté le 3 juin 2016)
37. Françoise Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 5.
38. *Ibid.*, p. 74.
39. *Ibid.*, p. 5.
40. Anonyme, *L'Âme matérielle*, ed. critique par Alain Niderst, Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. 7.
41. *Ibid.*, p. 49, 51, 103, 177.

42. Justine Le Floc'h, « Theophrastus redivivus : Introduction à un manuscrit clandestin du XVII^e siècle », dans *Lurens* [en ligne], www.lurens.ens.fr/travaux/litterature-du-xviiie-siecle/article/theophrastus-redivivus, (consulté le 4 juin 2016), p. 2.
43. Ce manuscrit, qui fut rédigé entre 1696 et 1711, s'intitule : *Doutes des pyrrhoniens*. Il est conservé à la Bibliothèque royale de Bruxelles (ms. 15191) et professe une sorte de déisme sceptique (cit. : p. 102). Note de Jean Salem.
44. Épicure *ap.* Cicéron, *Des fins*, I, IX, 71, éd. Les Belles Lettres : t. I, p. 22. Note de Jean Salem.
45. Jean Salem, *Sur la libre pensée française au XVII^e siècle, à la lumière de la Doctrine curieuse du jésuite Garasse*, p. 4, [En ligne] : http://jeansalem.fr/fr_FR/bibliographie/articles/, (consulté le 4 juin 2016).
46. Olivier Bloch, « L'héritage moderne de l'épicurisme antique », *loc. cit.*, p. 196.
47. Plusieurs articles et ouvrages traitent de l'influence de Lucrèce et d'Épicure sur le matérialisme du XVIII^{ème} siècle. Dans l'ouvrage *Epicurus in the Enlightenment* (Neven Leddy & Avi S. Lifschitz (éd), *Epicurus in the Enlightenment*, coll., « Studies on Voltaire and the eighteenth century », n° 12, Oxford, Voltaire Foundation, 2009.), on retrouve, entre autres, les articles *A happiness fit for organic bodies : La Mettrie's medical Epicureanism* de Charles T. Wolfe, *Sexing Epicurean materialism in Diderot* de Natania Meeker et *Helvétius as an Epicurean political theorist* de Pierre Force. Dans le numéro trente-cinq de la revue *Dix-huitième siècle*, (Anne Deneys-Tunney & Pierre-François Moreau (dir.), « L'épicurisme des Lumières », dans *Dix-huitième siècle*, n° 35, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.) ayant comme thème « L'Épicurisme des lumières », les auteurs s'intéressent au rôle de Lucrèce chez Fontenelle, à l'éthique de La Mettrie par rapport à celle d'Épicure, au thème du plaisir chez Marivaux etc.
48. Alice M. Laborde, *Correspondances du Marquis de Sade et de ses proches enrichies de documents notes et commentaires*, vol. XX : « Sade à la Bastille », Genève, Slatkine, 1996, p. 149.
49. Olivier Bloch, *Matière à histoire*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 40.
50. *Ibid.*, p. 39.
51. Jean Salem, *Les atomistes de l'antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Flammarion, 2013, p. 221.
52. Lucrèce, *De la nature*, I, v. 62-63, *op. cit.*, p. 56.
53. « Abolissez la servitude : elle revient, plus que jamais volontaire. » dans Philippe Sollers (éd.), *op. cit.*, p. 81.

54. Lucrèce, *De la nature*, V, v. 1236-1240, *op. cit.*, p. 383.
55. Donatien Alphonse De Sade, *Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 200.
56. *Ibid.*, p. 193.
57. Jean Salem, *op. cit.*, p. 198.
58. Lucrèce, *De la nature*, VI, v. 54-55, *op. cit.*, p. 399.
59. Donatien Alphonse De Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, [En ligne] : <http://www.romanistik.uni-freiburg.de/orlich/sade.pdf>, (consulté le 4 juin 2016), p. 3.
60. Lucrèce, *De la nature*, I, v. 151-56, *op. cit.*, p. 61.
61. Donatien Alphonse De Sade, « Pétition de la Section des Piques aux représentants du peuple français (15 novembre 1793) » dans *Marquis de Sade : Écrits politiques*, Paris, Bartillat, 2009, p. 201.
62. Épicure, « Maxime XII » dans *Lettres et maximes*, trad. O. Hamelin et J. Salem, Paris, Librio, 2000, p. 72.
63. Lucrèce, *De la nature*, I, v. 150, *op. cit.*, p. 61.
64. *Ibid.*, (v. 161-198), p. 61-63.
65. *Ibid.*, (v. 189), p. 63.
66. Jean Salem, *op. cit.*, p. 199-200.
67. Épicure, *op. cit.*, p. 23.
68. Lucrèce, *De la nature*, II, v. 96-97, *op. cit.*, p. 121.
69. *Ibid.*, (III, v. 968-972), p. 235.
70. Donatien Alphonse De Sade, *Histoire de Juliette*, [En ligne : <http://eisenfaust.free.fr/archives/juliette.pdf>], (consulté le 5 juin 2016), p. 387.
71. Donatien Alphonse De Sade, *Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 107-108.
72. *Ibid.*, p. 239.
73. A.A. Long et D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques, Tome I : Pyrrhon, l'Épicurisme*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 183.
74. Lucrèce, *De la nature*, IV, v. 478-479, *op. cit.*, p. 205.
75. A.A. Long et D.N. Sedley, *op. cit.*, p. 186.
76. *Ibid.*, p. 180.
77. Donatien Alphonse De Sade, *Histoire de Juliette*, *op. cit.*, p. 320.
78. *Ibid.*, p. 73.
79. Donatien Alphonse De Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, *op. cit.*, p. 3
80. *Idem.*
81. Donatien Alphonse De Sade, *Histoire de Juliette*, *op. cit.*, p. 140.
82. *Ibid.*, p. 169.

Varia

Subjectivité, temporalité, narrativité : le rôle identitaire du récit autobiographique chez Simone de Beauvoir

CASSANDRE BOIS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La volumineuse œuvre autobiographique de Simone de Beauvoir témoigne de l'importance qu'elle octroie à la narration de sa propre vie. Toutefois, elle explicite le rôle que joue ce travail autobiographique seulement par quelques réflexions éparses. Dans cet article, nous tenterons de dégager une possible théorie narrative de l'œuvre philosophique et autobiographique de Simone de Beauvoir. Nous soutiendrons que le récit autobiographique, par sa forme, permet de révéler l'identité de celui qui l'écrit en unifiant le divers évènementiel et temporel de son passé. Nous démontrerons cette thèse en mettant en relation sa conception du sujet, sa compréhension de l'expérience du temps et ses réflexions sur la structure d'un récit autobiographique.

Introduction

L'œuvre autobiographique de Simone de Beauvoir témoigne de sa fidélité à son projet originel, « connaître et écrire¹ ». Les actions, les projets et les évènements marquants qu'elle tire de son passé récupèrent de manière singulière cette double entreprise. Son désir de connaissance et son besoin d'écrire ne restent pas imperméables l'un à l'autre ; ils s'entrecroisent, s'enrichissent et participent à leur réalisation mutuelle. Simone de Beauvoir rapporte que l'écriture autant de ses autobiographies, que de ses essais philosophiques sont le résultat de recherches, de connaissances donnant un contenu à son écriture. Et inversement, par cette citation – « En écrivant une œuvre nourrie de mon histoire, je me créerais moi-même à neuf et je justifierais mon existence² » – elle affirme que l'écriture mène

à la connaissance, plus précisément à la *connaissance de soi*. Ce dernier rapport entre le récit et la connaissance de soi, quoique se manifestant dans l'œuvre autobiographique de Beauvoir et faisant l'objet de quelques-unes de ses remarques, n'est pas théorisé explicitement par elle, ni d'ailleurs par la littérature secondaire³. Cela dit, nous pensons que l'on peut dégager une possible théorie narrative de l'œuvre de Beauvoir, à partir de ses réflexions éparses sur ce sujet et de l'analyse formelle de ses œuvres autobiographiques, selon laquelle le récit de soi⁴, par sa forme, participe à la révélation de l'identité d'un sujet par la synthèse de sa vie.

Pour défendre cette thèse, nous allons montrer que chez Beauvoir, le récit apparaît comme un intermédiaire à partir duquel l'homme⁵ peut déceler son identité en tant qu'il opère une synthèse de son expérience fragmentaire du temps l'empêchant de se connaître immédiatement. Il s'agira donc, dans un premier temps, d'extraire de la conception du sujet de Beauvoir une définition concordante de l'identité de l'homme. Dans un deuxième temps, il nous incombera de conceptualiser *l'expérience du temps* de l'homme, en rassemblant les différentes réflexions de Beauvoir sur ce sujet; expérience qui en raison de son caractère lui interdit de saisir immédiatement cette identité et l'oblige à avoir recours à un intermédiaire pour se connaître. Nous révélerons, dans un troisième temps, comment la *forme* du récit de soi permet de synthétiser ce vécu du temps et de révéler l'identité de l'homme. Cette forme sera déterminée par l'analyse de la structure des différents types d'autobiographies de Beauvoir – autobiographie chronologique, essai sur soi et roman d'apprentissage – et par l'approfondissement des passages de Beauvoir sur la structure du récit. Ainsi, en passant à travers la conception du sujet de Beauvoir, ses réflexions éparses sur l'expérience du temps et sa compréhension de la forme du récit de soi et de son œuvre autobiographique, nous allons dégager certaines pistes pour le développement d'une possible théorie narrative implicite à son œuvre.

1. La conception de l'identité de l'homme

Afin de comprendre comment le récit de soi chez Beauvoir participe à la révélation de l'identité de l'homme, il faut d'abord

définir celle-ci. C'est au regard de cette conception que s'éclairera le rôle du récit dans la connaissance de soi. Simone de Beauvoir, n'ayant pas développé une théorie de l'identité, présente toutefois une conception de l'homme à partir de laquelle, et en cohérence avec laquelle, nous pouvons supposer une définition de l'identité.

1.1 La double identité de l'homme comme permanence dans le temps

Dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, Simone de Beauvoir nous partage sa conception du sujet qui se caractérise par son ambiguïté : l'homme est à la fois objet et sujet, chose et conscience, facticité et liberté. D'une part, Beauvoir caractérise explicitement la facticité de l'homme par sa *situation*, c'est-à-dire un ensemble de puissances extérieures, telles que son passé, son époque ou son contexte social. Certains passages dans son ouvrage autobiographique suggèrent également qu'on puisse définir la facticité de l'homme par son *caractère*, se comprenant comme la somme de déterminations internes qui s'imposent à lui, telles que « nos préférences, nos manies, nos principes et nos valeurs⁶ ». La situation, tout comme le caractère, agissent telles des forces déterminantes sur lesquelles l'homme n'a aucun pouvoir. D'autre part, Simone de Beauvoir caractérise l'homme par sa liberté, qui naît d'un manque d'être et se manifeste comme intentionnalité. Reprenant ce concept à Husserl et lui conférant une acception existentialiste, Beauvoir soutient que l'homme, sous l'aspect de sa liberté, « existe sous forme de projet⁷ », c'est-à-dire qu'il se transcende constamment vers des buts et ainsi intègre l'être.

Cependant, Beauvoir n'étend pas cette conception du sujet à une théorie de l'identité. Nous proposons donc une identité correspondant à chaque pôle du sujet en cohérence avec sa philosophie du sujet : l'*identité passive* se conjugue au pôle factice de l'homme, alors que l'*identité active* s'associe à la liberté du sujet. D'un côté, puisque le caractère et la situation s'imposent au sujet et le déterminent sous l'aspect de la facticité, « l'homme ne se fait pas⁸ », tel que l'exprime Sartre en définissant également l'homme par son ambiguïté⁹. C'est pourquoi nous disons de l'identité reliée à la facticité de l'homme

qu'elle est *passive*, c'est-à-dire qu'elle ne requiert pas l'intervention du sujet. De l'autre côté, il semble plus difficile de cerner une identité reliée au pôle liberté de l'homme en tant qu'elle consiste précisément en un néant d'être. Toutefois, cela n'implique pas que l'homme, sous cet aspect, doive renoncer à son identité. En effet, puisque pour Beauvoir « être c'est se faire être¹⁰ », l'homme libre peut se forger par l'activité de sa liberté, c'est-à-dire par le mouvement de projection, et constituer ainsi une identité que nous qualifions d'*active*. Le contenu de cette identité consiste, comme le suggère Beauvoir, en les ambitions, les espoirs, ainsi que les « fins visées¹¹ » des projets de l'homme, dans la mesure où ce contenu conserve une certaine constance, tel que nous le verrons au prochain point.

La forme sous laquelle se manifeste cette double identité doit à présent être exposée puisqu'il s'agira de la repérer dans le récit d'une vie. Ne livrant pas de théorie sur l'identité, Beauvoir ne conceptualise pas non plus sa manifestation. C'est en empruntant à Ricœur la notion de « permanence dans le temps¹² », et en prenant appui sur certains passages de l'œuvre de Beauvoir qui vont en ce sens, que nous caractérisons la forme de l'identité relative à la situation et au caractère et celle provenant de l'action de la liberté. Premièrement, le caractère – dont les habitudes, les valeurs et les préférences restent sensiblement les mêmes au cours d'une vie – revêt une certaine stabilité, tandis que la situation est susceptible aux variations dans le temps : « je constate aussi une grande stabilité dans ce qu'on appelle le caractère des gens¹³ ». Deuxièmement, tel que nous l'indique Beauvoir ici, l'identité reliée au pôle liberté de l'homme apparaît également comme permanence dans le temps lorsque l'homme est fidèle à son projet originel : « il y a aussi dans ma vie des liens très anciens qui ne se sont jamais brisés [...] [comme] ma *fidélité* à mon projet originel¹⁴ ». Qu'est-ce que ce projet originel ? Sans définir en quoi il consiste, Beauvoir renvoie, par l'utilisation ambiguë de ce concept, à un projet de vie. Celui-ci à la fois s'*impose* à nous, tel un destin¹⁵, qu'il faut tout de même, paradoxalement, *choisir* et faire perpétuer dans nos entreprises singulières. Dès lors, lorsque les diverses actions de l'homme reproduisent le projet originel, comme c'est le cas chez Beauvoir avec le sien, « connaître et écrire¹⁶ », le sujet

crée une constance dans le temps à laquelle correspond son identité. Ainsi, la double identité de l'homme se reconnaît par la stabilité de son caractère et la régularité de ses projets : une permanence dans le temps passive et une constance temporelle active. Il est important de préciser que, même si l'identité est permanence dans le temps, elle évolue tout de même : moins définie au départ, elle se confirme et se raffermirait avec le temps. Ce faisant, l'identité de l'homme passe de l'informe vers un certain achèvement¹⁷.

1.2 L'identité médiate du sujet

Jusqu'à maintenant, nous avons suggéré, en cohérence avec la conception du sujet de Beauvoir, que l'homme détient une double identité qui se manifeste sous la forme d'une permanence dans le temps. Mais nous ne sommes pas encore à même de comprendre pourquoi le récit de soi apparaît comme un intermédiaire nécessaire pour cerner l'identité du sujet. Pourquoi le sujet ne pourrait-il pas, comme Descartes le suggère à travers sa célèbre formule, *cogito ergo sum*, « intuitionner » son identité ? Cela s'explique par le fait que Simone de Beauvoir, en plus de caractériser le sujet par l'ambiguïté, substitue à la conscience première et autonome de Descartes un sujet *réfléchi* qui ne peut avoir conscience de lui-même immédiatement¹⁸. Quoique ce caractère médiatisé de l'homme peut être justifié de plusieurs manières¹⁹, nous allons ici lui donner une explication temporelle. Comme le suggère Beauvoir, c'est parce que l'homme fait une expérience fragmentaire du temps et des événements de sa vie qu'il ne peut saisir immédiatement son identité comme permanence dans le temps.

2. L'expérience du temps

Simone de Beauvoir ne théorise pas l'expérience du temps, mais quelques passages sporadiques dans son œuvre autobiographique et une réflexion sur la temporalité dans *Pour une morale de l'ambiguïté* nous témoignent de la manière dont elle se la représente. Plusieurs extraits des textes autobiographiques de Beauvoir indiquent que, selon elle, l'homme fait une expérience fragmentaire du temps : « le temps se décomposait en instants qui indéfiniment se reniaient²⁰ »,

ou encore « je ne voulais pas que l'avenir m'imposât des ruptures²¹ ». Pour expliquer cette expérience fragmentaire de la temporalité que subit l'homme et qui est déterminante dans la quête de son identité, il faut d'abord indiquer sous quelles conditions, pour Beauvoir, il y a expérience du temps. Ce travail sera enrichi par les concepts d'*intentio* et de *distentio-animi* d'Augustin, qui lui fourniront une explication.

Quelques passages dans l'autobiographie de Beauvoir suggèrent que le temps, dans sa triple dimension, se vit d'abord – au sens d'immédiatement, c'est-à-dire lorsqu'il ne fait pas l'objet de l'action du sujet – dans son *inexistence*. Le passé, après avoir quitté la dimension du présent, sombre dans le néant²², le présent n'est que poussière²³ et le futur n'existe pas *encore*²⁴. Il semble que Beauvoir ait trouvé une solution similaire à celle d'Augustin pour faire face à cette non-expérience du temps : c'est en psychologisant le temps, en l'intégrant à l'« âme », que le temps passe à l'être. En effet, plusieurs citations de Beauvoir suggèrent que le passé existe sous la dimension du souvenir et que le présent et le futur existent sous la dimension du projet. D'une part, comme ce passage de *Mémoires d'une jeune fille rangée* l'indique, pour Beauvoir, l'homme conserve le temps par la mémorisation et il en fait ainsi l'expérience : « Depuis que je travaillais sérieusement [sur mes mémoires], le temps ne fuyait plus, il s'inscrivait en moi : confiant mes connaissances à une autre mémoire [celle du papier], je le sauvais deux fois²⁵ ». D'autre part, nous pouvons déduire, d'après la citation suivante, que pour Beauvoir l'homme fait l'expérience du présent et du futur à travers les projets, par l'entremise d'espoirs, d'ambitions, d'attentes associés à ceux-ci : « L'existence indéfiniment se jette vers l'avenir qu'elle crée par ce mouvement²⁶ ». Cette projection vers l'avenir et le passé, qui fait passer le temps à l'être chez Beauvoir, est similaire à l'*intentio* d'Augustin. En effet, chez ce dernier, l'*intentio* consiste en l'activité de l'esprit qui attend, qui est attentif et qui se souvient, se projetant ainsi vers le futur, dans le présent et vers le passé. Cependant, cette activité de l'âme n'est pas sans conséquence chez Augustin : elle provoque la *distentio-animi*, c'est-à-dire l'écartement de l'âme entre le passé imprimé en elle et le futur attendu²⁷. La *distentio-animi*

d'Augustin rappelle la séparation du sujet entre son passé souvenu et son futur anticipé chez Beauvoir, qui est aussi à l'origine du « morcellement²⁸ » du sujet dans le temps.

Ainsi, nous proposons, d'après certaines réflexions de Beauvoir, que c'est le passage du temps à l'être à travers la mémorisation et la projection qui est à l'origine de l'expérience fragmentaire du temps que subit l'homme. Ce passage est nécessaire et il condamne l'homme à s'éparpiller dans le temps. Non seulement il y a expérience fragmentaire du temps qui divise le sujet, mais Beauvoir dans son œuvre autobiographique suggère que la vie se dissocie aussi en événements hétéroclites : les « remises en question, [les] crises, des cassures, [les] engagements nouveaux²⁹ » « qu'aucun moment ne totalise hors de [soi], ni en [soi]³⁰ ». Ainsi, cette vie inconstante éparpille nécessairement le sujet à qui elle appartient. Le temps et les événements disparates de la vie d'un homme l'amènent à faire l'expérience de la division et de l'hétérogénéité, qui ne sont pas sans conséquence au niveau identitaire.

Or, les expériences fragmentaires du temps et des événements de la vie empêchent la constitution de l'identité. Éparpillé dans une succession d'instantanés distincts les uns des autres, ainsi que dans une série d'événements dissemblables, l'homme ne peut pas déceler une consistance temporelle qui constituerait son identité puisque le temps – le support de cette constance – et la cohérence entre les événements de sa vie lui échappent. Ces deux composantes inconstantes doivent donc être unifiées pour qu'il trouve son identité. Laquelle unification ne peut se faire que par un intermédiaire ; c'est pourquoi on dit du sujet qu'il est réfléchi. Simone de Beauvoir confère ce rôle à l'écriture, qui lui permettrait de récupérer son identité comme permanence dans le temps par l'unification de sa vie, en objectivant son contenu : « mais il y a plus d'une façon d'unifier les moments que l'on traverse : en les subordonnant à une action, par exemple, ou en les projetant dans une œuvre³¹ ».

3. La forme du récit de soi

Jusqu'à maintenant, nous avons déterminé, en cohérence avec la conception du sujet de Beauvoir et ses réflexions éparpillées sur

l'expérience du temps, que l'homme, détenant une double identité prenant la forme d'une permanence dans le temps, ne peut se connaître immédiatement puisqu'il est éparpillé dans le temps. Il faut déterminer à présent comment le récit de soi, par sa forme, unifie cette expérience fragmentaire du temps qui divise le sujet³² en tentant de faire ressortir de l'œuvre de Beauvoir une possible théorie narrative. Pour ce faire, il nous incombera d'abord d'établir, en cohérence avec l'œuvre philosophique de Beauvoir, les *conditions* que doit respecter le récit autobiographique pour que l'individu qui met en mots sa vie puisse repérer dans le récit son identité. Ensuite, il s'agira de cerner la *forme* que doit avoir le récit de soi pour répondre à ces conditions, en prenant appui de plusieurs manières sur l'œuvre de Beauvoir. Premièrement, nous nous inspirerons des formes de ses propres œuvres autobiographiques analysées en fonction de leur réalisation respective des conditions énoncées plus haut. Cette analyse sera approfondie par les commentaires rétrospectifs de Beauvoir sur son œuvre. Deuxièmement, à partir des réflexions de Beauvoir sur la structure d'un récit, nous préciserons la forme du récit autobiographique déterminée dans un premier temps.

3.1 Les conditions de l'unification de la vie

Simone de Beauvoir suggère à quelques reprises dans ses écrits autobiographiques que le récit doit accomplir une double action : « J'ai dit déjà quel est pour moi un des rôles essentiels de la littérature : *manifester* des vérités ambiguës, séparées, contradictoires, qu'aucun moment ne totalise hors de moi, ni en moi ; en certains cas on ne réussit à les *rassembler* qu'en les inscrivant dans l'unité d'un objet imaginaire [un roman]³³ », ou, comme elle l'a fait plus tard, dans une autobiographie. Cette double action du récit est à l'origine de son rôle identitaire. D'une part, pour elle, le récit de soi doit accomplir une opération d'*unification* consistant à « rassembler » les événements et le morcellement temporel de la vie racontée. Tel que nous l'avons déterminé plus haut, le caractère et la fidélité au projet originel qui forment l'identité de l'homme se présentent comme des constances dans le temps. C'est en *unifiant* la vie, en prenant en charge la différence entre le passé et le futur ainsi que l'hétérogénéité des

événements, que le récit autobiographique fournirait le support d'une vie unifiée, sur lequel la constance identitaire de l'homme se dévoilerait. D'autre part, Simone de Beauvoir suggère que le récit de soi doit « manifester » la vie telle qu'elle est. Nous subsumons cette deuxième opération que doit accomplir le récit à une autre, celle de l'*identification*. Contrairement à celui qui embellit sa vie par le récit, celui qui y reste fidèle peut s'y identifier et reconnaître l'identité qui s'en détache. Ainsi, lorsque le récit unifie le divers événementiel et temporel de la vie tout en y restant fidèle, il permet à celui qui l'écrit de déceler son identité dans la vie racontée.

La forme que doit prendre le récit pour accomplir cette double action se détermine par la mise en récit de la vie correspondant à cette double action. Plus précisément, c'est lorsque la vie est traduite dans son *ambiguïté*, et ce, sans *fausse synthèse*, tel que le suggère Beauvoir – « J'essaie de présenter les faits d'une manière aussi ouverte que possible, sans trahir leur *ambiguïté* ni les enfermer dans de *fausses synthèses* : ils s'offrent à l'interprétation³⁴ » – que le récit accomplit cette double action. Il y a une première action d'unification et d'identification lorsque la vie est traduite dans son ambiguïté, c'est-à-dire dans sa *contingence* et sa *nécessité*. Tant que la contingence de la vie est mise en lumière, à savoir sa gratuité, son non-sens, son « présent imprévu », il y a identification possible parce que c'est précisément la manière dont la vie est vécue : « Dans une autobiographie [...] les événements se présentent dans leur gratuité, leurs hasards, leurs combinaisons parfois saugrenues, tels qu'ils ont été : cette fidélité fait comprendre mieux que la plus adroite transposition comment les choses arrivent pour de bon aux hommes³⁵ ». Cependant, la traduction de la contingence de la vie n'accomplit pas le critère de l'unification du récit de soi, en tant qu'il maintient le passé dans son éparpillement événementiel et temporel. C'est pourquoi la nécessité de la vie doit également être soulignée dans le récit de soi afin que celui-ci accomplisse l'action d'unification. Donner une nécessité aux événements de son passé, c'est les ordonner selon un sens et subséquemment opérer une synthèse significative. Or, il faut préciser quelque peu le caractère de cette nécessité, puisque cette dernière a aussi la possibilité de nuire à l'accomplissement de

l'opération d'identification par le récit de soi. Nous faisons intervenir ici le deuxième critère de la mise en récit de la vie présentée par Beauvoir, c'est-à-dire l'absence de fausses synthèses. Une vie peut être mise en récit de plusieurs manières : il est possible de conférer un sens extérieur à la vie, comme il est possible de mettre en lumière le sens qui lui est inhérent. Toutefois, pour Beauvoir, celui qui se prêterait à la première option, celui qui donnerait une nécessité étrangère à sa vie, celui qui lui conférerait « un ordre fallacieux³⁶ », celui qui « [truquerait] sa vie afin de l'embellir³⁷ », en plus de faire un acte de mauvaise foi³⁸, ne pourrait plus se reconnaître dans cette vie unifiée. Ainsi, pour que l'écrivain s'identifie au contenu de son récit, il devrait plutôt s'efforcer de *dégager* une nécessité de sa vie, c'est-à-dire de rapporter « le vrai sens constitu[ant] l'unité de [ses] expériences³⁹ », qui n'est pas vécu immédiatement dans l'expérience, mais qui peut être décelé rétrospectivement. Une vie traduite dans sa contingence et sa nécessité inhérente résoudrait dès lors le problème identitaire du sujet en lui fournissant un support temporel reconnaissable et unifié significativement sur lequel l'identité, objectivée, pourrait être discernée.

La forme que doit revêtir le récit autobiographique pour traduire la vie dans sa contingence et sa nécessité inhérente, mise en récit de la vie permettant la connaissance de soi, appelle à présent à être déterminée. C'est en combinant l'analyse des différents tomes autobiographiques de Beauvoir, regroupés en genres – autobiographie chronologique, essai autobiographique et roman d'apprentissage – selon leur traduction de son passé et les commentaires qu'elle en livre rétrospectivement que nous ciblerons quelle forme doit avoir le récit autobiographique pour synthétiser la vie et mener à la connaissance de soi.

3.2 *L'analyse formelle des autobiographies de Beauvoir*

3.2.1 *Les autobiographies chronologiques : La force de l'âge et La force des choses*

Jugeant insuffisante la possibilité de se raconter à travers des romans, lesquels s'inspiraient pourtant de son expérience, Simone de Beauvoir s'adonne à l'âge de 50 ans à l'écriture autobiographique

proprement dite. C'est le désir de traduire son expérience et de lui donner un sens qui agit comme point de départ à l'écriture de ses volumes autobiographiques : « Mon existence n'est pas finie, mais déjà elle possède un *sens* que vraisemblablement l'avenir ne modifiera guère. Lequel ? [...] Il est temps ou jamais de l'apprendre.⁴⁰ » Il s'agira d'analyser formellement *La force de l'âge* et *La force des choses*, qui, étant très similaires, seront étudiées conjointement, afin de déterminer si ces autobiographies chronologiques traduisent la vie dans sa nécessité et sa contingence.

D'abord, Simone de Beauvoir décide de raconter sa vie de manière linéaire, d'un instant à un autre, telle qu'elle l'a vécue. Cela nous autorise à qualifier ses deux œuvres de *chronologiques*. En effet, elle y « présente, en *ordre*, chaque moment de [son] évolution⁴¹ », et ce, plus particulièrement dans les extraits de son journal intime qu'elle insère à son œuvre. Ces passages, introduits par une date et écrits au présent, relatent d'une manière expéditive les différents événements dans leurs instants respectifs, séparés et indifférents les uns des autres⁴². Ensuite, encore par souci d'authenticité, elle évoque sans économie les faits de son passé – d'où la voluminosité de ses deux œuvres –, même s'ils ne sont pas déterminants, ou marquants : « lorsque je les évoque, ce sont souvent les caprices de ma mémoire qui président à mon choix, il n'implique pas nécessairement un jugement de valeur⁴³ ». Finalement, la séparation arbitraire⁴⁴ des chapitres – dont le début et la fin ne sont pas significatifs – évoque son passé tel qu'elle l'a vécu. Est-ce que la chronologie, la non-sélection des faits de son passé et la séparation arbitraire des chapitres correspondent à la forme que le récit de soi devrait avoir pour traduire la réalité, l'unifier et révéler une identité ?

Au regard des deux critères que le récit doit respecter pour unifier la vie, nous pouvons déjà anticiper la réponse de Simone de Beauvoir sur l'effet qu'a eu son récit sur sa vie. Ce récit chronologique, sans division significative et sans sélection d'événements, ne fait que livrer les faits les uns après les autres, les laissant attachés à leur présent respectif, sans les unifier par le sens. Autrement dit, ce récit ne fait que traduire la contingence de la vie, et non sa nécessité. C'est d'ailleurs le verdict qu'en livre rétrospectivement Beauvoir :

« Dans les volumes précédents, j'ai adopté un ordre chronologique. J'en connais les inconvénients. [...] De page en page, on espère en vain l'atteindre [le nécessaire]; et puis le livre s'achève sans être parvenu à un *aboutissement*. [...] Mais aussi il l'éparpille [l'histoire], la dissociant en un chapelet d'instant figés, alors qu'en chacun passé, présent et avenir sont indissolublement liés⁴⁵ ». Sans nécessité, ses deux œuvres autobiographiques accomplissent un travail d'unification nul par rapport à l'expérience : l'homme est tout autant « éparpillé » dans le temps, que les événements, maintenus dans des « instants figés⁴⁶ ». Ainsi, la forme du récit autobiographique qui mène à la connaissance de soi ne peut pas *seulement* reprendre celle du récit chronologique qui, comme notre analyse formelle et les commentaires de Beauvoir le montrent, ne fait que traduire la vie dans sa contingence.

3.2.2 *L'essai autobiographique : Tout compte fait*

Le deuxième moment de l'évolution de la mise en récit de soi chez Beauvoir correspond à l'écriture de *Tout compte fait*, son dernier ouvrage autobiographique. Il est, encore une fois, et de manière plus forte, animé par le désir d'organiser les événements de sa vie. Sans abandonner l'ordre chronologique, elle organise davantage les éléments de sa vie, et ce, par thèmes : « c'est autour de certains thèmes que j'organiserai mes souvenirs⁴⁷ ». Ainsi, elle récupère sa vie sous certaines thématiques, telles que ses voyages, ses lectures, son écriture, les événements politiques importants de son époque. Chaque chapitre est consacré à un thème en relation avec lequel les événements sont relatés chronologiquement. Il importe de se demander si *Tout compte fait*, en tant qu'essai autobiographique, parvient à restituer les relations entre les événements de la vie de Beauvoir, préexistantes au récit au sein même de l'expérience, en même temps que de les rapporter dans leur contingence.

Contrairement aux autres récits autobiographiques, Simone de Beauvoir ne revient pas rétrospectivement sur *Tout compte fait*. Dès lors, ce ne sont pas ses commentaires qui fixeront le verdict sur la capacité de cet essai, par sa forme, à synthétiser sa vie, mais bien plutôt les quelques conclusions que l'on peut tirer de sa structure.

À première vue, *Tout compte fait* semble combler les lacunes de ses autobiographies chronologiques. En effet, l'organisation du passé par thèmes, en plus d'un agencement chronologique, réintègre la nécessité de la vie tout en conservant son aspect contingent. Cependant, la synthèse de la vie par thèmes ne la traduit pas adéquatement, par rapport à sa nécessité inhérente, et de ce fait ne permet pas de l'unifier complètement. En effet, en organisant ainsi son expérience, Simone de Beauvoir, quoique donnant un sens à son passé, ne l'unifie pas dans sa continuité temporelle : deux événements se succédant dans le temps peuvent être rapportés dans deux chapitres différents de son autobiographie. Autrement dit, la configuration par thèmes semble interrompre la continuité de sa vie, et on suppose que cela pourrait l'empêcher de la saisir dans son tout et de trouver l'identité qui s'y dissimule. L'autobiographie thématique de Beauvoir nous donne cependant déjà un indice de la forme du récit, qu'il s'agira d'étayer plus tard, relativement à la traduction de la nécessité inhérente à la vie. Le récit doit rapporter le passé selon une *chronologie configurée*, c'est-à-dire qu'il doit « suivre docilement le fil des années⁴⁸ » en les reliant significativement par un *fil conducteur*.

3.2.3 Le récit d'apprentissage : *Mémoires d'une jeune fille rangée*

Sans affirmer que *Tout compte fait* n'accomplit pas le but d'unifier sa vie et de lui permettre de se connaître, Simone de Beauvoir explique tout de même que pour elle, et pour nous aussi, c'est plutôt *Mémoires d'une jeune fille rangée*, son premier récit autobiographique, qui réalise la fonction unificatrice du récit de la manière la plus achevée. Cela s'explique par le fait que les *Mémoires d'une jeune fille rangée*, consacrées à son enfance et à son adolescence, ne partagent pas la structure chronologique des deux tomes qui les suivent. Beauvoir, dans son premier récit autobiographique, rapporte les événements de son passé chronologiquement. Mais contrairement à *La force de l'âge* et à *La force des choses*, les événements y sont configurés par un sens. On le voit d'ailleurs par leur introduction : « un soir cependant, je crus que la terre avait basculé sous mes pieds⁴⁹ », « tout changeait lorsque...⁵⁰ ». Quel est ce sens des événements faisant en sorte que certains faits de son passé soient rapportés comme marquants ? Les

quatre parties de ce premier tome autobiographique, ainsi que les différents événements qu'elles contiennent, sont configurés selon un fil conducteur qui correspond à l'évolution de l'identité de Simone de Beauvoir. C'est pourquoi nous qualifions cette autobiographie de récit d'*apprentissage*. Ouvrant sur sa naissance, cette autobiographie débute sur le néant de son identité et se termine sur une identité bien formée par les événements marquants de sa vie, celle d'une jeune femme qui entre dans l'âge adulte. Entre ce commencement et cette fin, à travers les événements marquants et les grandes périodes de sa vie, découpés en chapitres, on voit le caractère de Beauvoir se définir et son projet originel se dessiner. En effet, d'un côté, son caractère évolue de celui d'une jeune fille intempestive – « des crises furieuses me jetaient sur le sol, violette et convulsée⁵¹ » – vers le caractère d'une petite fille rangée – « Je m'étais définitivement métamorphosée en enfant sage⁵² ». De l'autre côté, parce qu'elle alimente sa curiosité et qu'elle écrit déjà des histoires d'aventures, on aperçoit que, dès son plus jeune âge, Simone de Beauvoir entretient son projet originel : connaître et écrire.

Est-ce que la structure de ce volume respecte les deux exigences relatives à la manière dont la vie doit être traduite pour atteindre, par le récit, la connaissance de soi ? Il semble effectivement que *Mémoires d'une jeune fille rangée* ait accompli le parfait équilibre entre la contingence et la nécessité. D'une part, en rapportant les événements du passé chronologiquement, l'œuvre les traduit dans leur contingence. Ce faisant, Simone de Beauvoir peut s'identifier à cette mise en mots de son passé. D'autre part, en configurant cette chronologie par un fil conducteur qui correspond au développement de son identité, Beauvoir donne une nécessité aux événements contingents de sa vie, en tant qu'ils ont participé à ce qu'elle est, et du même coup, elle les synthétise : « pour mon entourage et pour moi, mon devoir d'enfant et d'adolescente consistait à *façonner* la femme que je serais demain. (C'est pourquoi les *Mémoires d'une jeune fille rangée* ont une *unité* romanesque qui manque aux volumes suivants. Comme dans les romans d'apprentissage, du début à la fin le *temps coule* avec rigueur.)⁵³ » Par ailleurs, son passé étant unifié

de manière linéaire par la construction de son identité, celle-ci se retrouve nécessairement révélée.

3.3 La forme du récit autobiographique

Nous sommes maintenant à même de déterminer la forme que doit avoir le récit de soi pour traduire la contingence et la nécessité de la vie et conséquemment conduire à la connaissance de soi. Excluant la simple chronologie et l'unification par thèmes, le récit autobiographique doit plutôt adopter la structure des *Mémoires d'une jeune fille rangée*, pour atteindre cette fin. En effet, c'est en organisant les événements passés selon une *chronologie configurée* par un fil conducteur partant d'un *début* et aboutissant à un *terme* (*et donc évoluant*), que le récit autobiographique permet de mettre en lumière une identité. Essayons de définir et d'explicité davantage cette structure du récit autobiographique permettant de traduire la contingence et la nécessité inhérentes à la vie.

Premièrement, le récit de soi, pour exprimer la contingence de la vie, doit rapporter les événements tels qu'ils sont vécus, c'est-à-dire se succédant dans le temps, chacun appartenant à son présent respectif. C'est la *chronologie*, telle que *La force de l'âge* et *La force des choses* le montrent bien, qui permet de reproduire les faits vécus dans leur gratuité, leur hasard, leur non-sens. Or, l'aspect chronologique du récit de soi traduisant la contingence de la vie doit être subsumé à l'aspect configuré de l'autobiographie exprimant la nécessité inhérente à la vie. Cela fait en sorte que les événements, coupant le fil de l'histoire, acquièrent finalement un sens et sont unifiés par celui-ci. Deuxièmement, cette configuration, qui traduit la nécessité inhérente à la vie, consiste à organiser les événements contingents par un *fil conducteur* ayant un *début* et un *terme*, et donc par un fil conducteur qui évolue. Ce rapport entre la traduction de la nécessité intrinsèque à la vie et cette organisation du récit apparaît dans *Mémoires d'une jeune fille rangée*, mais est aussi directement explicité par Beauvoir : « j'étais sensible à la *nécessité* de ces constructions [du récit] qui ont un *commencement*, une *ordonnance*, une *fin*⁵⁴ ». Avant de préciser comment cette façon de traduire la nécessité de la vie confère un sens aux événements qui la composent, il faut préciser la nature de

ce fil conducteur. Beauvoir, et c'est ce qui explique la réalisation du rôle du récit de soi dans les *Mémoires d'une jeune fille rangée*, donne un statut privilégié à l'évolution de l'identité comme fil conducteur puisque c'est le moi qui constitue la seule constance de la vie, le seul sens qui pourrait unifier le divers événementiel et temporel : « une vie est aussi une réalité finie. Elle a un centre d'intériorisation, un je qui à travers tous les moments se pose comme identique. Elle s'inscrit dans une certaine durée, elle a un début, un terme⁵⁵ ».

On peut maintenant se demander pourquoi les événements configurés selon un fil conducteur ayant un commencement et un terme acquièrent un sens et sont unifiés. Comme *Mémoires d'une jeune fille rangée* le montre, les événements rapportés dans une chronologie semblent d'abord indifférents les uns aux autres, mais au fil de la narration du passé, ces événements se révèlent ensuite comme des moments clés de l'évolution de l'identité et acquièrent en ce sens un caractère nécessaire. Autrement dit, les événements acquerront une nécessité au terme du déploiement du sens du récit, comme des moments clés de celui-ci. Beauvoir théorise même ce passage de la contingence à la nécessité des événements, passage qui est permis par la forme chronologique configurée du récit : « Dans toute mon existence, je n'ai connu aucun instant que je puisse qualifier de décisif ; mais certains se sont rétrospectivement chargés d'un sens si lourd qu'ils émergent de mon passé avec l'éclat des grands événements⁵⁶ ».

En cohérence avec la philosophie et l'œuvre autobiographique de Beauvoir, nous pouvons affirmer qu'un récit autobiographique, pour accomplir son rôle, doit rapporter chronologiquement les événements et les configurer selon un fil conducteur, ayant un commencement et un terme, qui correspond à l'évolution de l'identité d'un individu. Et puisque le sens qui traverse le récit correspond au développement de l'identité de celui ou de celle qui met en mots sa vie, l'identité est directement révélée dans un récit qui revêt cette forme.

Conclusion

Même si Beauvoir ne consacre pas un ouvrage au rôle du récit autobiographique dans la connaissance de soi, la mise en relation de

sa conception du sujet, de l'expérience du temps et de la structure du récit permettent de dégager une possible théorie narrative. D'abord, de la condition ambiguë de l'homme présentée par Beauvoir, nous avons tiré une double identité qui se manifeste comme permanence dans le temps : la continuité du caractère et la fidélité au projet originel. Nous avons ensuite révélé le caractère problématique de l'accès à cette identité en présentant l'éparpillement de l'homme dans le temps : l'homme divisé entre son passé et son futur, tel que Beauvoir le présente, ne peut pas saisir immédiatement cette identité. Finalement, l'analyse de ses œuvres autobiographiques, et plus particulièrement de *Mémoires d'une jeune fille rangée*, nous a révélé que si les événements relatés dans le récit sont organisés selon un début, un milieu et une fin, puis unis eux-mêmes par un fil conducteur qui correspond à l'évolution d'une identité personnelle, alors la vie sera unifiée et l'identité pourra être révélée.

La citation qui nous a servi de point de départ – « En écrivant une œuvre nourrie de mon histoire, je me créerais moi-même à neuf et je justifierais mon existence⁵⁷ » – étend le rôle identitaire que Beauvoir octroie au récit autobiographique à une fonction existentielle. Sous ce nouvel angle, le récit apparaît chez Beauvoir comme ce qui justifierait le passé, justification qui permettrait le déploiement de la transcendance de l'homme, c'est-à-dire sa capacité à se projeter, à exercer sa liberté, bref à agir. Dans le cadre de recherches futures, il serait pertinent d'expliciter la fonction de la narration dans l'éthique de Beauvoir, travail d'autant plus pertinent du fait que l'éthique joue un rôle substantiel dans sa philosophie.

-
1. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1972, p. 44.
 2. *Id.*, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1958, p. 187.
 3. Cette théorisation du rôle du récit de soi chez Beauvoir en cohérence et à partir de son œuvre n'a pas encore été faite dans la littérature secondaire. En effet, plusieurs commentateurs ont souligné au passage le rôle que Beauvoir donne au récit de soi, tandis que d'autres l'ont analysé en reprenant une théorie tierce, souvent celle de Paul Ricœur.

4. Nous allons seulement nous intéresser au récit *autobiographique*. Partant de l'analyse des œuvres autobiographiques de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, *La force de l'âge*, *La force des choses* et *Tout compte fait*, nous n'avons pas la prétention d'étendre cette structure à tous les types de récit.
5. Bien que l'usage de l'expression « être humain » puisse paraître préférable compte tenu du rôle déterminant qu'a joué Simone de Beauvoir dans le mouvement féministe, nous utiliserons ici le terme « homme » dans son sens générique pour rester cohérent avec l'usage qu'en fait Beauvoir dans ses propres écrits.
6. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, *op. cit.*, p. 80.
7. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté : suivi de Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard (coll. Folio-Essais), 1947, p. 256.
8. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1943, p. 527.
9. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, *op. cit.*, p. 15.
10. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 56.
11. *Ibid.*, p. 143.
12. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Essais-Points), 1990, p. 140.
13. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 55.
14. *Ibid.*, p. 45 (nous soulignons).
15. Annabelle Martin Gollay, *Beauvoir intime et politique : la fabrique des Mémoires*, Villeneuve d'Ascq, Les Presses Universitaires du Septentrion (coll. Perspectives), 2013, p. 236.
16. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 45.
17. *Id.*, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, *op. cit.*, p. 192.
18. *Id.*, *Pour une morale de l'ambiguïté*, *op. cit.*, p. 23.
19. Par exemple, Beauvoir, inspirée par Hegel, soutient que le rapport aux autres permet d'objectiver le moi et donc que l'intersubjectivité participe à la découverte du sujet.
20. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, *op. cit.*, p. 302.
21. *Ibid.*, p. 139.
22. « La petite fille dont l'avenir est devenu mon passé n'existe plus ». Simone de Beauvoir, *La force des choses*, tome II, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1963, p. 129.
23. « Mais le présent, naguère, c'était un joyeux foisonnement de projets, l'avenir l'emplissait ; réduit à soi, il tombait en poussière ». *Id.*, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1960, p. 574.
24. « Aucun avenir n'a de réalité ». *Ibid.*, p. 471.

25. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, *op. cit.*, p. 62.
26. *Id.*, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 61.
27. Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. Louis Mondadon, Éditions du Seuil (coll. Sagesses), 1982, XI, 29, 39.
28. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, *op. cit.*, p. 35.
29. *Id.*, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 55.
30. *Id.*, *La force des choses*, tome I, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1963, p. 358.
31. *Id.*, *La force de l'âge*, *op. cit.*, p. 410.
32. Annabelle Martin Golay, *op. cit.*, p. 39.
33. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, tome I, *op. cit.*, p. 358 (nous soulignons).
34. *Ibid.*, p. 418 (nous soulignons).
35. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, tome II, *op. cit.*, p. 296.
36. *Id.*, *La force de l'âge*, *op. cit.*, p. 48.
37. *Ibid.*, p. 257.
38. À la condition d'identification s'ajoute une condition morale dictée par la morale de l'authenticité de Beauvoir. Donner un faux sens à la vie, une fausse nécessité, est un acte de mauvaise foi pour Beauvoir.
39. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, tome I, *op. cit.*, p. 375-376.
40. *Ibid.*, p. 10.
41. *Id.* (nous soulignons).
42. Annabelle Martin Golay, *op. cit.*, p. 50.
43. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, tome I, *op. cit.*, p. 8.
44. Annabelle Martin Golay, *op. cit.*, p. 228.
45. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 9 (nous soulignons).
46. *Id.*
47. *Ibid.*, p. 10.
48. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, tome I, *op. cit.*, p. 376.
49. *Id.*, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 25.
50. *Ibid.*, p. 35.
51. *Ibid.*, p. 19.
52. *Ibid.*, p. 44.
53. *Ibid.*, p. 27 (nous soulignons).
54. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, *op. cit.*, p. 69.
55. *Id.*, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 12.
56. *Id.*, *La force de l'âge*, *op. cit.*, p. 103.
57. *Id.*, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, 1958, Gallimard (coll. Folio), p. 187 (nous soulignons).

L'explication scientifique revisitée à la lumière de la nanosynthèse de métaux anisotropes ?

PIER-ALEXANDRE TARDIF, *Université Laval*

RÉSUMÉ : D'aucuns ont récemment soutenu que la nanosynthèse entraîne une remise en question des conceptions philosophiques traditionnelles de l'explication scientifique. Ces conceptions standard se révéleraient incapables de rendre compte des dynamiques d'échanges d'information qui interviennent lors de la synthèse de nanoparticules de métaux anisotropes. Le concept d'heuristique efficace a conséquemment été proposé afin de combler cette lacune. Nous proposons une étude comparative entre le concept classique d'explication déductive-nomologique et celui d'heuristique efficace. Cette comparaison permet de mettre en évidence que la substitution d'un concept d'explication à l'autre implique non seulement un déplacement dans le rôle assigné à l'explication scientifique, mais également dans celui de l'épistémologie à l'égard des sciences synthétiques.

1. Introduction

En philosophie des sciences, le thème de l'explication scientifique constitue une problématique classique dont l'objectif principal a souvent consisté à spécifier ou prescrire les conditions à partir desquelles on entend rendre compte, sur le plan de la logique, de l'occurrence répétée des phénomènes naturels dans le monde. Il est néanmoins obvie qu'un aperçu de la littérature pertinente concernant les nanotechnologies permet de reconnaître que celles-ci ne visent pas seulement à décrire et expliquer les phénomènes naturels. En effet, les nanotechnologies sont explicitement orientées vers le contrôle de la matière à l'échelle nanométrique et vers la fabrication d'objets

possédant des propriétés physicochimiques particulières pouvant être manipulées avec une précision jusqu'ici inégalée. D'aucuns ont récemment soutenu à cet égard que la production d'objets à l'échelle nanométrique (la nanosynthèse) entraîne une remise en question des conceptions philosophiques traditionnelles de l'explication scientifique. Ces conceptions standard se révéleraient incapables de rendre compte des dynamiques d'échange d'information qui interviennent lors de la synthèse de nanoparticules de métaux anisotropes¹. Le concept d'« heuristique efficace² »³ (*effective heuristic*) a conséquemment été proposé afin de combler ces lacunes. Nous proposons une brève étude comparative des discours que deux épistémologues développent à propos de la science. Aux fins de notre comparaison, nous distinguerons entre différents niveaux de discours. Le niveau zéro (absence de discours) correspond aux phénomènes du monde extérieur. Le premier niveau est celui de la science, entendue comme un discours descriptif et explicatif s'intéressant aux régularités des phénomènes du monde extérieur. Le second niveau correspond à l'épistémologie, un discours qui prend pour objet d'étude le discours de la science. Étant donné que notre propre discours prend principalement pour objet d'étude non la science, mais les textes d'épistémologues (Hempel, Bursten), nous dirons qu'il se situe à un troisième niveau, dit métaépistémologique⁴. Dans cette étude comparative, nous exposons d'abord les concepts épistémologiques de « science » et d'« explication » chez Carl Gustav Hempel en prenant pour exemple l'application de l'explication déductive-nomologique à une expérimentation scientifique classique (2.). Nous présentons ensuite les concepts dont Julia Bursten promeut l'usage afin de rendre compte de la synthèse de nanoparticules de métaux anisotropes (3.). Cette comparaison permet, d'une part, de relever les particularités des procédures de nanosynthèse, ce qui éclaire en retour en quel sens la nanosynthèse représente une limite pour le modèle déductif-nomologique. D'autre part, cette même comparaison nous permet de montrer que le rôle – et non seulement le concept – assigné à l'explication scientifique diffère chez ces auteurs. Il en ressort qu'en substituant au concept d'« explication déductive-

nomologique » celui d'« heuristique efficace », Bursten s'inscrit dans une toute autre conception de l'épistémologie que Hempel (4.).

2. La science et l'explication déductive-nomologique chez Hempel

Au sein de la science, Hempel⁵ distingue les sciences non empiriques des sciences empiriques. Les premières, qui incluent la logique et les mathématiques, sont analytiques, c'est-à-dire que leur justification procède par démonstration *a priori* des propositions, de telle sorte que leur valeur de vérité dépend uniquement de la signification des termes et des règles du langage. Pour leur part, les sciences empiriques sont synthétiques, c'est-à-dire que la valeur de vérité de leurs énoncés est fonction de l'adéquation entre ce qui est prévu par la théorie et les faits qui sont observés. Ces énoncés doivent pouvoir faire l'objet d'expérimentations et ne sont acceptés que s'ils sont confirmés par une évidence empirique. Les sciences empiriques se divisent en deux catégories : sciences sociales et sciences de la nature. Les sciences sociales comprennent la sociologie, la politique, l'ethnologie, l'économie, l'histoire, etc., ainsi que la psychologie, qui est à cheval entre les deux catégories. Les sciences de la nature incluent pour leur part la physique, la chimie, la biologie et les disciplines leur étant adjacentes. Notons que dans cette conception hempélienne de la science, aucune distinction particulière n'est introduite pour les sciences dont l'objectif est de produire des matériaux. L'objectif des sciences empiriques consiste pour Hempel à explorer, décrire, expliquer et prévoir les événements du monde dans lequel nous vivons⁶. Plus précisément, selon la conception néo-positiviste de la science dans laquelle s'inscrit Hempel, la science empirique est conçue comme un système d'énoncés (vrais ou approximativement vrais) logiquement organisé, reposant sur une base empirique et qui a pour objectif d'expliquer et de prédire les phénomènes observables. Les énoncés analytiques sont vrais par convention et servent à organiser logiquement les énoncés synthétiques qui véhiculent de l'information partiellement vérifiable sur le monde. Au moyen de l'analyse logique, les énoncés synthétiques peuvent être ramenés à des constats d'observation intersubjectivement contrôlables. L'analyse logique est la méthode préconisée par le Cercle de Vienne, laquelle

consiste à clarifier les problèmes philosophiques et les énoncés d'un langage à l'aide des outils de la logique symbolique moderne :

since the meaning of every statement of science must be statable by reduction to a statement about the given, likewise the meaning of any concept, whatever branch of science it may belong to, must be statable by step-wise reduction to other concepts, down to the concepts of the lowest level which refer directly to the given⁷.

Dans cette perspective logico-formelle, la tâche de la science consiste pour Hempel à produire une conception du monde qui s'appuie sur l'expérience de façon claire et précise⁸. Pour ce faire, les explications scientifiques doivent satisfaire à deux conditions nécessaires (mais non suffisantes) : l'exigence de pertinence et l'exigence de testabilité. Ces conditions spécifient respectivement, d'une part, que l'information fournie par l'explication doit donner de bonnes raisons de s'attendre à ce que le phénomène se produise si certaines conditions sont satisfaites⁹, et d'autre part, que « les propositions qui constituent une explication scientifique doivent pouvoir se prêter à des tests empiriques¹⁰ ». Le modèle par lequel Hempel propose de concevoir ce que doit être une explication est le modèle déductif-nomologique. Abstraction faite de tout contenu de signification, l'explication déductive-nomologique a la forme logique suivante¹¹ :

MODÈLE DÉDUCTIF-NOMOLOGIQUE (D-N)

EXPLANANS	$L_1, L_2, \dots, L_r$ $C_1, C_2, \dots, C_k$ (déduction)	PRÉMISSES (LOIS & CONDITIONS INITIALES)
EXPLANANDUM	E	CONCLUSION (ÉNONCÉ)

Deux types d'énoncés synthétiques peuvent être distingués dans ce modèle : les énoncés singuliers (des constats d'observation – tels que les conditions initiales – et leur conjonction), qui décrivent certains phénomènes observables, et les énoncés universels, c'est-à-

dire les lois de la nature qui expriment l'existence d'une régularité entre ces phénomènes. Hempel définit une loi comme un énoncé conditionnel, vrai, impliqué par une théorie scientifique admise et de forme strictement universelle, par exemple l'énoncé : « quand la température d'un gaz s'élève, sa pression restant constante, son volume augmente »¹². Les énoncés universels se distinguent également entre eux selon leur niveau de généralité (ou d'universalité). Dans un système déductif, « ce qui explique » doit être de niveau supérieur (en termes de généralité) à « ce qui est expliqué », de telle sorte que les énoncés de niveau supérieur ont le caractère d'hypothèses relatives aux énoncés de niveau inférieur qui peuvent en être déduits¹³. Hempel distingue ainsi les théories (les lois théoriques) des lois empiriques. Afin de rendre compte de façon plus compréhensive de la régularité de certains phénomènes empiriques, une théorie fait intervenir des entités et des processus – le plus souvent inobservables – régis par ces lois théoriques. À cet égard, Hempel discute de principes internes et de principes de liaison afin, d'une part, de rendre compte des entités et processus invoqués par une théorie et des lois auxquelles ceux-ci sont censés se conformer, et d'autre part, d'indiquer comment les processus théoriques sont reliés aux phénomènes empiriques. Par exemple, dit-il,

dans la théorie cinétique des gaz, ce sont les principes internes qui caractérisent les « microphénomènes » au niveau moléculaire, alors que les principes de liaison rattachent certains aspects de ces microphénomènes à des propriétés « macroscopiques » correspondantes d'un gaz¹⁴.

Ce qu'il importe de noter de ce qui précède est que le modèle d'explication proposé par Hempel tient compte des relations (en termes de généralité) entre différentes lois ainsi que de différentes échelles de grandeur, tel qu'en témoigne l'emploi des termes « microphénomènes » et « macroscopiques ».

Prenons maintenant un problème bien connu pour exemplifier la façon dont le modèle déductif-nomologique rend compte de l'explication d'un phénomène. Au 17^e siècle, les fontainiers de Florence tentaient en vain depuis plusieurs années de pomper l'eau

du fleuve Arno à plus de 10,33 mètres de hauteur. Après la mort de Galilée en 1642, son disciple Evangelista Torricelli proposa une hypothèse : la limite de 10,33 mètres de la colonne d'eau située dans le corps de la pompe correspond à la pression totale de l'air atmosphérique sur la surface de l'eau du puits. Quelques années plus tard, Blaise Pascal voulu tester une autre implication de l'hypothèse de Torricelli : « si le mercure du baromètre de Torricelli, raisonnait-il, fait contrepoids à la pression d'air sur la surface libre de la cuve à mercure, sa hauteur devrait décroître quand l'altitude augmente, puisque le poids de l'air au-dessus de la cuve devient plus faible¹⁵ ». À l'aide du modèle déductif-nomologique, représentons l'expérience du Puy-de-Dôme réalisée par Florin Périer les 15 et 16 novembre 1647 à l'instigation de son beau-frère Blaise Pascal¹⁶ :

L'EXPÉRIENCE DU PUY-DE-DÔME – EXPLICATION DÉDUCTIVE-NOMOLOGIQUE

L ₁ : En tout lieu, la pression que la colonne de mercure qui se trouve dans la branche fermée de l'appareil de Torricelli exerce sur le mercure qui est au-dessous est égale à la pression exercée sur la surface du mercure dans le récipient ouvert par la colonne d'air au-dessus de lui.	EXPLANANS PRÉMISSES
L ₂ : Les pressions exercées par les colonnes de mercure et d'air sont proportionnelles à leurs poids ; plus courtes sont les colonnes, plus faible leur poids.	LOIS (L ₁ , L ₂)
C ₁ : Au fur et à mesure que Périer faisait monter l'appareil vers le sommet du mont Puy-de-Dôme, la colonne d'air située au-dessus du récipient ouvert devenait plus courte.	CONDITION INITIALE (C ₁)
E : (Par conséquent), la colonne de mercure dans le récipient fermé a diminué régulièrement au cours de la montée.	EXPLANANDUM (E) CONCLUSION

Comme en témoigne cet exemple, l'explication déductive-nomologique, ou explication par subsumption sous des lois générales, se conçoit comme un raisonnement déductif dont la conclusion est l'énoncé *explanandum* (E), c'est-à-dire l'énoncé décrivant le phénomène à expliquer. L'ensemble des prémisses, ou *explanans*,

consiste en des lois générales $L_1, L_2, \dots, L_r$ et des conditions initiales $C_1, C_2, \dots, C_k$, lesquelles sont des énoncés singuliers spécifiant l'information concernant certains faits particuliers devant être ajoutés aux lois afin de déduire logiquement l'*explanandum*. Dans ce modèle d'explication scientifique, les lois sont aussi appelées des lois de couverture du phénomène *explanandum*. Grâce à ce modèle, la « confirmation », l'« explication », la « prédiction » et la « rétrodictioin » peuvent être représentées formellement et seules des considérations pragmatiques les distinguent. Hempel spécifie quatre règles, dont trois conditions logiques et une condition empirique, qui doivent être respectées afin qu'une explication soit valable (*sound*) :

RÈGLES DU MODÈLE D-N

Conditions logiques :

R_1 : l'*explanandum* doit être une conséquence logique de l'*explanans* ;

R_2 : l'*explanans* doit contenir au moins une loi générale nécessaire à la déduction de l'*explanandum* ;

R_3 : l'*explanans* doit avoir un contenu empirique (être observable ou testable au moins en principe) ;

Condition empirique :

R_4 : les énoncés constituant l'*explanans* doivent être vrais ou approximativement vrais¹⁷.

Ces règles formelles constituent des normes qui explicitent la signification de l'expression « explication (déductive-nomologique) » et qui en réglementent l'usage. Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons maintenant esquisser une définition stipulative de l'expression « science empirique » à l'aide des six clauses suivantes :

La « science empirique » :

C_1 : un système ne contenant que des énoncés synthétiques et analytiques ;

C_2 : un système organisé conformément aux lois de la logique par les énoncés analytiques ;

C_3 : un système ayant une base empirique, c'est-à-dire que ses énoncés synthétiques peuvent être ramenés par l'analyse logique à des constats d'observation intersubjectivement contrôlables ;

- C₄ : un système ayant pour fonction d'expliquer et de prédire, c'est-à-dire de déduire à partir d'énoncés universels (les « lois ») des énoncés singuliers décrivant les phénomènes observables ;
- C₅ : un système comprenant une partie théorique qu'on peut considérer comme un « instrument » formel (analytique) permettant de faire des prédictions empiriques lorsque les « lois » (synthétiques) sont des interprétations admissibles de ses conséquences logiques ;
- [C₆ : un système d'énoncés vrais ou approximativement vrais¹⁸.]

Il appert que la conception hempélienne de la science s'inscrit dans une approche logico-formelle qui prescrit les conditions de validité des explications scientifiques. Ce qu'il importe de noter pour notre comparaison avec Bursten est que le rapport entre le concept d'« explication déductive-nomologique » et les explications scientifiques est normatif : un ensemble d'énoncés ne peut être considéré comme une explication scientifique que s'il respecte les conditions et la forme du modèle D-N. Bien que cette conception n'assigne aucune place aux sciences dont l'objectif principal est la production de matériaux, le concept d'« explication » chez Hempel tient compte (au moins en partie) des différentes échelles de grandeur (micro, macro) et des relations entre différentes lois (en termes de niveaux de généralité). Les concepts de « science » et d'« explication » chez Hempel étant maintenant exposés, attardons-nous à ceux que Bursten propose.

3. Science synthétique, heuristique efficace et nanosynthèse – *Julia Bursten*

L'idée à la base de la réflexion de Bursten est que la science poursuit d'autres objectifs que celui de décrire la nature. En conséquence, le concept de « science » proposé par Bursten¹⁹ implique deux catégories : les sciences théoriques et les sciences synthétiques. Les sciences théoriques, qui comprennent la physique et la biologie, sont dites taxonomiques, car elles visent à classer ainsi qu'à observer, décrire et comprendre les systèmes naturels préexistants. Les sciences synthétiques, dont la science des matériaux, ont pour objectifs principaux non de classer ou de décrire, mais de produire

(synthétiser) de nouveaux matériaux et de fournir une compréhension scientifique à travers ce processus de production. De ce fait, les questions posées par ces disciplines consistent à s'interroger sur la façon de fabriquer un nouveau matériau ou sur la possibilité qu'un changement de procédure de fabrication puisse conduire à altérer un matériau ou à modifier ses propriétés. Une fois leur place assignée aux sciences synthétiques, le constat sur lequel insiste Bursten est que la philosophie des sciences traditionnelle ne s'est pas occupée du rôle de l'explication dans les sciences synthétiques, notamment en chimie et en particulier dans l'une de ses branches, spécialisée dans la fabrication de nanomatériaux, c'est-à-dire la nanosynthèse.

Selon Bursten, une partie non négligeable de la littérature dans les revues de chimie est constituée d'articles qui décrivent des procédures de synthèse accompagnées de discussions sur la façon dont leur réalisation produit de nouveaux matériaux possédant de nouvelles propriétés. Ces articles peuvent ensuite être utilisés pour répondre à des questions concernant les propriétés et le fonctionnement de ces matériaux. Bursten spécifie qu'en ce sens restreint, l'information qui fait avancer les sciences synthétiques est de nature explicative²⁰. Dans *Reconsidering Explanation : Lessons from Nanosynthesis*, l'objectif de Bursten est d'identifier la façon dont cette information est obtenue afin d'esquisser une image de ce à quoi une théorie de l'explication peut ressembler dans les sciences synthétiques. Au moyen d'une description des différentes étapes de la synthèse de nanoparticules de métaux anisotropes, Bursten entend montrer que le concept d'« heuristique efficace », combiné avec une prise en compte des changements de signification des concepts à travers les différentes échelles de grandeur, paraît prometteur afin de rendre compte de la dynamique d'échange d'information dans les sciences synthétiques. Bursten admet que certains puristes seraient tentés de nier le statut d'explication scientifique aux heuristiques efficaces, mais elle souligne qu'il n'en demeure pas moins que ces heuristiques constituent une partie importante d'une pratique scientifique courante qui n'a pas fait l'objet d'études spécifiques en philosophie des sciences²¹. Spécifiquement, c'est la dynamique de l'information requise pour réaliser chacune des étapes de la

procédure de nanosynthèse que Bursten essaie de mettre en lumière à l'aide des notions d'« heuristique efficace » et de « changements de suppositions en fonction de l'échelle ».

William C. Wimsatt introduit le concept d'« heuristique » dans le contexte d'études de systèmes dont la complexité dépasse nos pouvoirs d'analyse. Dans ces conditions, précise Wimsatt, la solution a généralement consisté à introduire, parfois de façon artificielle, des idéalizations, des approximations ou d'autres dispositifs théoriques qui réduisent la complexité du système. La difficulté, à ses yeux, est que, traditionnellement, la philosophie des sciences a présenté la science comme un ensemble de structures déductives et d'algorithmes conçus pour des ordinateurs computationnellement omnipotents. Selon cette conception, les théories sont censées avoir une structure axiomatique et être déductivement fermées (*closed under entailment*), c'est-à-dire que tout ce qui s'ensuit d'un ensemble d'axiomes est une partie de cette théorie²². L'axiomatisation consiste à partir d'un ensemble fini d'axiomes (ou postulats) pour dériver tous les autres énoncés du système théorique par des transformations purement logiques²³ ou mathématiques, de manière à obtenir un ensemble d'énoncés logiquement organisés. Les règles de dérivation logique assurent que la valeur de vérité est préservée tout au long des transformations. Un système théorique, tel qu'un système à la Hilbert, est dit axiomatisé si ses axiomes satisfont aux quatre critères suivants :

CONDITIONS CONCERNANT LE SYSTÈME D'AXIOMES :

- C₁ : le système d'axiomes doit être exempt de contradiction
– on ne doit pas pouvoir en déduire n'importe quel énoncé choisi arbitrairement ;
- C₂ : le système doit être indépendant, c'est-à-dire que ses axiomes ne doivent pas pouvoir être déduits d'autres axiomes ;

CONDITIONS CONCERNANT LA RELATION DU SYSTÈME D'AXIOMES AU CORPS
DE LA THÉORIE :

- C₃ : les axiomes doivent être suffisants pour déduire tous les énoncés appartenant à la théorie axiomatisée ;
- C₄ : les axiomes doivent être nécessaires à cette déduction, ils ne doivent pas contenir de présuppositions superflues²⁴.

Si une telle rigueur sied à la géométrie euclidienne ou à la théorie des ensembles, Wimsatt considère qu'il en va tout autrement dans le cas des sciences naturelles, biologiques ou sociales. Selon lui, si une conception de l'explication comme le modèle déductif-nomologique de Hempel s'applique aux sciences de la nature, ce n'est qu'à condition de pouvoir i) faire appel à des idéalisations, ii) isoler le système plus facilement, iii) traiter les propriétés pertinentes comme étant indépendantes du contexte et iv) se concentrer sur des questions et des paramètres dont la portée produit des comportements d'équilibre simple²⁵. Ce que conteste Wimsatt relativement à cette conception est la prémisse selon laquelle nous, ou les ordinateurs effectuant les calculs, serions des démons de Laplace, c'est-à-dire :

une intelligence qui pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule, les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé, serait présent à ses yeux²⁶.

Considérant cette représentation réductrice de l'explication comme inatteignable, Wimsatt précise que toute image de la science qui prescrit de nous comporter comme si nous étions des démons de Laplace, non seulement échoue à proposer une conduite utile au scientifique dans le monde réel, mais suggère en outre des points de vue et des méthodes non optimaux, étant entendu que l'équipement ordinaire que nous possédons est susceptible d'erreurs. Pour Wimsatt, un modèle plus réaliste du scientifique, considéré comme un décideur et un solutionneur de problèmes, prend en compte de telles limitations et fournit une orientation qui s'adapte à la pratique actuelle de toutes les sciences. Il n'en va pas autrement pour l'explication scientifique. Celle-ci doit pouvoir guider le scientifique dans sa pratique réelle tout en tenant compte de la complexité du système étudié et des limites pratiques de l'équipement dont il fait usage. Wimsatt propose de parler de « procédure heuristique » ou, plus simplement, d'« heuristique »,

en contraste avec un « algorithme²⁷ », afin de fournir une solution de rechange réaliste et pratique aux comptes rendus réducteurs des explications scientifiques traditionnelles²⁸.

Bursten reprend explicitement le concept d'« heuristique » de William Wimsatt. Les heuristiques efficaces sont définies par Bursten de la façon suivante : « *[they] are well-confirmed strategies for reliably reproducing a particular kind of behavior in the interaction of two or more substances or materials*²⁹ ». Par exemple, en chimie, les heuristiques efficaces peuvent être des règles concernant la réactivité des substances, telles que les « métaux alcalins brûlent en présence d'eau » ou « les métaux alcalins plus lourds comme le potassium brûlent plus violemment que ceux plus légers comme le lithium ». Bursten accole l'épithète « efficace » au substantif « heuristique » pour signifier que les heuristiques sont utiles dans la mesure où elles sont particulières à certaines classes de substances et que les généralisations de ces heuristiques mènent souvent à une diminution de leur efficacité. À son avis, la conception de l'« heuristique efficace » qu'elle promet se distingue des conceptions traditionnelles fortement orientées vers la justification théorique, mais elle ne leur est ni supérieure, ni subordonnée. Bursten prône explicitement un pluralisme pragmatique. Dans certains cas, une théorie causale sera le moyen le plus efficace pour expliquer une situation, tandis que dans d'autres cas, une théorie unificationniste³⁰ pourra être plus appropriée. Néanmoins, Bursten considère que, dans le cas des sciences synthétiques et de la synthèse de nanoparticules de métaux anisotropes, les heuristiques efficaces fournissent, sinon toujours, du moins souvent, la meilleure explication de la façon de réaliser une procédure.

Les nanoparticules de métaux anisotropes sont des particules monocristallines à géométrie non sphérique (cubes, nanofils, octaèdres, plaques triangulaires, etc.) le plus souvent constituées d'or, d'argent, d'oxyde de fer, de palladium ou de platine³¹. L'influence de la morphologie et de la taille de ces nanomatériaux, en particulier le grand rapport surface-volume déterminant certaines de leurs propriétés physicochimiques, en font des candidats de choix pour des applications potentielles dans des domaines aussi variés

que l'administration de médicaments, la catalyse, l'électronique, l'imagerie médicale, l'optique, la photonique, le traitement du cancer, etc. Par exemple, l'utilisation d'une lumière proche infrarouge issue d'un laser femtoseconde permet de maximiser la pénétration dans les tissus et de donner lieu à un plasmon de surface. En jouant le rôle d'une lentille qui focalise la lumière en certains points pour former des points chauds, le plasmon issu des nanoparticules d'or permet de détruire les cellules cancéreuses environnantes³² sans exposer tout le corps à des radiations nocives ou à des produits chimiques toxiques.

Plusieurs méthodes existent pour synthétiser les nanoparticules de métaux anisotropes. Afin de suivre son argumentaire, nous reprenons en bonne partie³³ la reconstruction proposée par Bursten d'une procédure couramment employée en chimie des solutions, à savoir la synthèse à partir d'un germe. Bursten divise cette synthèse en trois étapes. Premièrement, deux solutions liquides sont combinées pour produire une réaction d'oxydoréduction qui donne lieu à la formation d'un métal par précipitation. Deuxièmement, les nanoparticules entament leur nucléation et leur croissance. Troisièmement, un ligand³⁴ est ajouté afin de restreindre la taille et la forme des nanoparticules pendant qu'elles continuent à croître. Finalement, la procédure est répétée de manière identique, à quelques variations près, et cela afin d'ajuster la taille et la forme des particules souhaitées.

Avant d'exposer plus en détails la reconstruction rationnelle des étapes de la nanosynthèse de métaux anisotropes susmentionnée, il convient d'apporter certaines précisions quant aux rôles que peuvent jouer une explication scientifique en fonction du niveau de langage. Au niveau scientifique, par exemple dans la section « résultats » d'un article de chimie portant sur la nanosynthèse, l'explication scientifique est utilisée afin de rendre compte d'un phénomène (ou de la fabrication d'un matériau). À ce niveau, l'explication scientifique joue le rôle d'une hypothèse dont on tente de déterminer le statut au moyen d'une expérimentation. Au niveau épistémologique, l'explication scientifique est mentionnée et elle fait partie intégrante de l'ensemble des énoncés constituant l'argument utilisé pour

démontrer une thèse dont le statut est déterminé en fonction des critères de validité (logique) d'un discours. Par exemple, à l'aide de sa reconstruction rationnelle, Bursten entend démontrer la thèse selon laquelle son concept d'« heuristique efficace », contrairement aux concepts d'explication standard, permet de rendre compte des dynamiques d'échange d'information dans les différentes étapes de nanosynthèse de métaux anisotropes. Pour ce faire, elle mentionne différentes explications scientifiques pour mettre en évidence que celles-ci font intervenir des contextes théoriques distincts et, à son avis, c'est ce passage d'un contexte théorique à un autre (et impliquant différentes échelles de grandeur) dont doit pouvoir rendre compte un concept d'« explication » à l'égard des sciences synthétiques. Au niveau métaépistémologique, les explications scientifiques sont également mentionnées et font partie d'une argumentation évaluée de la même façon qu'au niveau épistémologique. Dans le cas de notre étude comparative de niveau métaépistémologique, ce qui nous intéresse dans le cadre de la reconstruction rationnelle ci-dessous est de déterminer le rapport qu'entretiennent les explications scientifiques mentionnées par Bursten avec son concept d'« heuristique efficace ».

Le contexte théorique des heuristiques de la première étape est déterminé par les théories acide-base ou d'oxydoréduction. Ces théories expliquent les réactions de la matière brute à l'échelle macroscopique. Par exemple, ces théories prédisent qu'un métal précipitera par la réduction d'un cation au moyen de l'ajout d'une solution d'un réducteur. Théoriquement, cette heuristique explique pourquoi la réduction des métaux est plus rapide en présence d'une plus grande quantité d'un réducteur. En pratique, elle explique comment obtenir un échantillon de métal dans un environnement contenant plus de molécules d'un réducteur.

Une fois que le métal a précipité, un processus de nucléation (ou germination) s'enclenche, c'est-à-dire que le métal s'autoassemble dans la solution de réaction pour former ses premiers germes sphériques, qui pourront avoir des tailles variables. Le contexte théorique correspondant à cette deuxième étape fait appel à la théorie éponyme de Victor LaMer. Cette théorie s'applique à des objets d'un ordre de grandeur correspondant à l'échelle nanométrique et

considère les objets dans une solution comme s'il s'agissait d'objets continus, lisses et parfaitement sphériques. Ces objets croissent à divers rythmes en fonction du temps pendant lequel la réaction est dans un état, dit métastable, où le soluté est en plus grande concentration que la limite de saturation du solvant, un état que l'on nomme sursaturation. Étant entendu que de nouvelles particules vont nucléer pendant que les premières continuent à croître, plus la réaction demeurera longtemps en sursaturation, moins la distribution finale des nanoparticules sera uniforme. Dans ces circonstances, LaMer³⁵ avait énoncé une condition stipulant de séparer les étapes de nucléation et de croissance lors de l'obtention de nanoparticules par voie chimique. Une heuristique à cette étape peut consister à manipuler la concentration de diverses substances dans une réaction donnée afin de modifier le temps passé en sursaturation et uniformiser ainsi le résultat final.

Selon Bursten, contrairement à la théorie d'oxydoréduction, la théorie de LaMer n'est pas conçue pour les objets macroscopiques et ne fait pas référence à la nature atomique des matériaux. Entre les heuristiques de la première et de la deuxième étape se produit donc un déplacement dans les contextes théoriques, c'est-à-dire un changement concernant l'information requise pour réaliser la synthèse des nanoparticules. Pour Bursten, un tel déplacement peut également être considéré comme un changement dans les contextes explicatifs et elle nomme de tels déplacements « changements de suppositions en fonction de l'échelle³⁶ ». La caractérisation qu'elle en donne est la suivante : « *scale-dependent assumption shifts are defined by changes in the relevant behavior of interest in the system, accompanied by changes in the assumptions required to theoretically model the system*³⁷ ». Toujours selon Bursten, ces changements constituent une réponse à la question de savoir comment les heuristiques interagissent entre elles et avec la théorie et fournissent ainsi des explications robustes pour les procédures synthétiques. Dans le cas de la nanosynthèse, ces changements sont dits dépendant de l'échelle dans la mesure où les comportements d'intérêt se produisent à différentes échelles de grandeur lors de chacune des étapes de la procédure de synthèse. Comme elle le précise : « *shifting*

*attention from what is happening at a macroscopic scale to what is happening at the nanoscale is what allows chemists to collect and apply information needed to perform the synthesis, and to obtain and use effective heuristics that can guide future procedures*³⁸ ».

Ce qu'il importe de savoir concernant la troisième étape de synthèse est que contrairement aux matériaux macroscopiques, les nanomatériaux sont très instables. Compte tenu de leur petite taille, les nanoparticules ont une haute énergie de surface et une grande dispersion, c'est-à-dire que le rapport entre le nombre d'atomes de surface et le nombre total d'atomes du matériau est élevé. Le fait d'avoir plus d'atomes de surface et conséquemment moins de liaisons atomiques avec les autres atomes du matériau rend les nanoparticules thermodynamiquement instables. En raison de cette instabilité, les nanoparticules ont une tendance thermodynamique à former des agrégats et des particules plus larges afin de stabiliser leurs hautes énergies de surface³⁹.

Pour éviter cette éventualité, la troisième étape de la synthèse consiste à introduire un agent de blocage (ou inhibiteur) à la réaction afin de jouer un rôle similaire à l'agrégation et de stabiliser ainsi les nanoparticules. L'inhibiteur peut être considéré comme le contraire d'un catalyseur, son rôle est de ralentir ou d'arrêter la croissance des nanoparticules au-delà de l'échelle nanométrique. Le rôle de l'inhibiteur pour la stabilisation des nanoparticules est parfois joué par un ligand⁴⁰ qui s'attache de façon sélective à l'une ou l'autre des facettes d'un cristal en fonction notamment de l'énergie de cette facette⁴¹. Le contexte théorique à cette étape fait référence à la théorie des indices de Miller : « *The theory of Miller indices associates different crystal facets with different vectors, and assigns different energies and chemical affinities to different crystal shapes based on the results of this vector analysis*⁴² ». Ce qu'il importe de noter durant cette troisième étape est que deux changements de suppositions en fonction de l'échelle ont lieu. Les cristaux sont d'abord considérés comme ayant des surfaces géométriques idéales, puis les surfaces de ces cristaux sont reconçues comme des objets constitués d'atomes regroupés en divers arrangements contenant différents lieux auxquels les ligands peuvent se lier. À cette étape,

une heuristique consisterait à suggérer l'usage d'un ligand particulier afin d'obtenir un matériau d'une forme donnée.

Il appert qu'à travers les différentes étapes de la nanosynthèse, le concept d'« heuristique efficace » constitue une sorte de reformulation des principes propres à chaque théorie et a pour fonction d'identifier et de décrire les procédures à suivre afin de mener à son terme le processus de fabrication de nanoparticules de métaux anisotropes. Le concept d'« heuristique efficace » entretient en ce sens un rapport descriptif à l'égard des explications scientifiques.

4. Les rôles assignés à l'explication scientifique

Afin de cerner la portée du texte de Bursten, il convient désormais de déterminer à quel niveau son discours se situe lorsqu'elle entend démontrer que les conceptions philosophiques standard échouent à rendre compte des dynamiques d'échange d'information dans les sciences synthétiques⁴³. Bien que dans son texte Bursten ne spécifie pas en quoi le modèle déductif-nomologique de Hempel en particulier échoue à rendre compte de la synthèse de nanoparticules de métaux anisotropes, les considérations précédentes nous permettent de suggérer l'existence de quelques limitations. Premièrement, bien que la conception de Hempel tienne compte – au moins en partie – de différentes échelles de grandeur (micro, macro) et des relations entre les lois (sur le plan des niveaux de généralité), Bursten suppose que rien n'est proposé dans ce modèle pour rendre compte des échanges d'information entre les contextes théoriques distincts lors d'une même nanosynthèse. Deuxièmement, en concevant une explication comme un raisonnement déductif, le modèle hempélien considérerait l'ensemble d'énoncés constitué des différentes étapes de la nanosynthèse précédemment décrites comme étant logiquement invalide. En effet, alors que la première étape de la nanosynthèse explique les réactions de la matière brute à l'échelle macroscopique, la seconde étape fait intervenir une théorie qui n'est pas conçue pour cette échelle et qui conçoit plutôt les particules comme des objets continus, lisses et parfaitement sphériques. Ces objets ne font pas partie du contexte théorique de la première étape durant laquelle ils sont implicitement considérés sinon comme inexistant, du moins

comme ayant une tout autre nature. Or, durant la seconde étape, les processus de nucléation et de croissance ont lieu simultanément, de telle sorte qu'un même objet se trouve à être et ne pas être conçu comme étant continu, lisse et parfaitement sphérique. L'ensemble des prémisses (en l'occurrence les conditions initiales décrivant à l'aide d'énoncés singuliers le type d'objet dont il est question) formant l'*explanans* du modèle déductif-nomologique contreviendrait alors au principe d'identité et serait inconsistent.

Le modèle déductif-nomologique n'accorderait donc pas le statut d'explication scientifique à une suite d'étapes procédurales dont la communauté des chimistes fait néanmoins couramment usage et dont chacune des étapes fait appel à un ensemble de considérations théoriques supportées par des évidences empiriques. En revanche, lorsqu'elles sont considérées dans la perspective des heuristiques efficaces, ce qui caractérise les explications en nanosynthèse est l'interaction entre différents contextes théoriques faisant appel à diverses échelles de grandeur supposant chacune des entités distinctes ainsi que différentes règles à appliquer afin de mener la procédure à son terme. L'information que procure la mise en évidence des heuristiques efficaces sert alors non seulement à comprendre les systèmes étudiés, mais également à guider les pratiques futures. Dans ces conditions, la limite du modèle déductif-nomologique est précisément qu'il ne propose aucune description de l'explication scientifique qui permettrait de comprendre comment l'information est obtenue et utilisée à travers les différentes étapes d'une procédure de nanosynthèse.

À partir de ce qui précède, nous pouvons maintenant spécifier que ce n'est pas la scientificité des explications dans les sciences synthétiques que Bursten remet en cause, mais plutôt la façon dont les philosophes des sciences rendent compte de ces explications. Ce n'est donc pas au niveau du discours scientifique (l'explication donnée par les scientifiques des différentes étapes de la nanosynthèse) que se situe Bursten lorsqu'elle propose son concept d'« heuristique efficace », mais au niveau épistémologique (en suggérant un nouveau concept qui concerne la science). Il apparaît toutefois que ce n'est pas seulement le concept d'« explication » qui se trouve remplacé, mais

également le rôle assigné à l'explication. À nouveau, ce n'est pas au niveau du discours scientifique que se situe Bursten, puisqu'elle n'entend remettre en question ni la façon dont les scientifiques formulent leurs explications ni le rôle de l'explication en science. Cette fois cependant, c'est au niveau métaépistémologique que le changement de rôle assigné à l'explication scientifique s'opère, c'est-à-dire que ce n'est pas la pratique de la science que Bursten suggère de modifier, mais la pratique épistémologique à l'égard des sciences synthétiques. D'un côté, Bursten se situe au niveau du discours épistémologique lorsqu'elle prend le discours de la science comme objet d'étude et qu'elle tente par ses concepts épistémologiques « d'esquisser un portrait de ce à quoi pourrait ressembler une théorie de l'explication dans les sciences synthétiques »⁴⁴. De l'autre, en remettant en question les conceptions standards de l'explication, elle se situe implicitement au niveau métaépistémologique : son objet d'étude et sa thèse ne portent pas sur le discours de la science, mais sur le discours qui porte sur le discours de la science, à savoir l'épistémologie. Or, tandis que le concept hempélien d'« explication déductive-nomologique » entretient un rapport normatif avec les explications scientifiques (section 2), le concept d'« heuristique efficace » entretient plutôt un rapport descriptif avec les explications scientifiques (section 3). Autrement dit, il appert qu'au niveau métaépistémologique, Bursten propose d'adopter une tout autre conception de l'épistémologie et de ce que doit être une explication scientifique pour l'épistémologue que la conception logico-formelle dans laquelle s'inscrit Hempel. En substituant au concept hempélien d'« explication déductive-nomologique » le concept d'« heuristique efficace », Bursten opère donc non seulement un déplacement dans le rôle assigné à l'explication (pour l'épistémologue), mais elle s'inscrit également de ce fait dans une tout autre conception de l'épistémologie. Selon cette conception, le rôle de l'épistémologue ne consiste pas à tenir un discours normatif par lequel il prescrit les règles qui explicitent les conditions de validité logique de ce que doit être une explication au sein d'un système axiomatique. Son rôle est plutôt d'offrir un discours descriptif qui vise à faire comprendre ce qu'est une explication dans les sciences synthétiques

à l'aide de nouveaux concepts épistémologiques (par exemple ceux d'« heuristique efficace » et de « changements de suppositions en fonction de l'échelle »).

Ces considérations apportées, il importe toutefois de prendre connaissance de la portée de notre étude métaépistémologique. L'avantage de choisir la conception épistémologique soutenue par Hempel est qu'elle permet de mettre en évidence une démarcation claire entre son approche normative et l'approche descriptive de Bursten. Plus précisément, ce contraste a permis de mettre en lumière que la substitution opérée par Bursten du concept d'« explication déductive-nomologique » par celui d'« heuristique efficace » implique un changement dans le rôle assigné à l'épistémologie. En contrepartie, la thèse soutenue par Bursten est que son concept d'« heuristique efficace » permet de combler un vide en philosophie des sciences, puisque les conceptions standard de l'explication scientifique sont, à son avis, incapables de rendre compte des dynamiques d'échange d'information dans les sciences synthétiques. Or, il ne saurait être question de déterminer la valeur de vérité de cette thèse dans les limites imposées par notre échantillon fort restreint (Hempel)⁴⁵. En conséquence, la question de savoir si la solution préconisée par Bursten, ainsi que l'approche épistémologique qui l'accompagne, constitue à proprement parler une nouveauté demeure ouverte.

-
1. Les nanoparticules de métal anisotropes sont des particules dont l'ordre de grandeur avoisine le milliardième de mètre (10^{-9}). L'anisotropie de ces nanoparticules, à savoir le fait que leurs propriétés dépendent de leur direction, permet d'ajuster (*to tune*) leur réponse optique, c'est-à-dire la façon dont ils réagissent à la lumière, cf. Sam Lohse, « Anisotropic Noble Metal Nanocrystal Growth : The Role of Halides » dans *Chemistry of Materials*, vol. 26, n° 1, 2013, p. 34-43. On peut se représenter l'effet de l'anisotropie avec les lunettes de soleil polarisées qui ne laissent pas passer la lumière dans certaines directions, ou les écrans à cristaux liquides qui ne présentent pas la même couleur selon la direction. La réponse optique des nanoparticules anisotropes est pour sa part dominée par un phénomène appelé résonance des plasmons localisés de surface, qui est sensible à l'environnement diélectrique (un milieu qui ne peut

pas conduire un courant), la composition, la morphologie (géométrie) et la taille des nanoparticules. En présence de la radiation (rayonnement) d'une lumière incidente, les électrons libres à la surface d'une mince couche métallique subissent une oscillation collective — c'est ce phénomène que l'on nomme résonance des plasmons de surface, cf. Eleonora Petryayeva, « Localized surface plasmon resonance : nanostructures, bioassays and biosensing--a review » dans *Analytica chimica acta*, vol. 706, n° 1, 2011, p. 8-24. Le phénomène de résonance des plasmons de surface se produit à certaines longueurs d'ondes spécifiques. Pour les nanoparticules d'argent et d'or, la résonance des plasmons de surface se produit lorsque l'énergie des photons se situe aux longueurs d'ondes du visible (qui se situent entre 380 et 700 nanomètres approximativement) et du proche infrarouge (entre 780 et 1400 nanomètres approximativement). La résonance des plasmons localisés de surface détermine et améliore en retour les propriétés d'absorption et de dispersion de la lumière par les nanoparticules, cf. Leon R. Hirsch, « Nanoshell-mediated near-infrared thermal therapy of tumors under magnetic resonance guidance » *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 100, n° 23, 2003, p. 13549-54. Afin de provoquer une oscillation collective des électrons libres à la surface d'une mince couche d'or (une résonance des plasmons localisés de surface), il est donc nécessaire que la radiation s'effectue à une certaine longueur d'onde, ce qui en retour requiert un appareil capable d'émettre une lumière qui s'étend à ce spectre. Le laser femtoseconde est un exemple d'appareil permettant d'atteindre l'ensemble du spectre du visible et du proche infrarouge. Au lieu de produire un rayonnement continu comme un laser conventionnel, le laser femtoseconde produit des impulsions de lumière ultra-courtes, chaque impulsion durant de quelques femtosecondes à une centaine de femtosecondes (un femtoseconde correspond à un millionième de milliardième de seconde, soit 10^{-15}).

2. Pour Julia Bursten, les heuristiques efficaces correspondent à des stratégies bien confirmées et visant à reproduire de façon précise et exacte un type particulier de comportement (par exemple, la croissance de particules dans une solution en chimie) dans l'interaction de deux substances (ou matériaux) ou plus.
3. Conformément à l'usage en philosophie analytique, nous distinguerons syntaxiquement (à l'aide de guillemets français) les termes selon que nous en ferons mention (« Paris » est un mot de cinq lettres) plutôt qu'usage (Paris est une ville de France).

4. François Tournier, *Le problème de la détermination sociale de la science*, thèse de doctorat, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, p. 1-2.
5. Carl Gustav Hempel, *Éléments d'épistémologie*, Paris, A. Colin, 2012, p. 21.
6. *Ibid.*, p. 21.
7. Otto Neurath, *Empiricism and sociology*, Dordrecht : Reidel, 1973, p. 309.
8. Carl Gustav Hempel, 2012, *op. cit.*, p. 94.
9. *Ibid.*, p. 95.
10. *Ibid.*, p. 96.
11. *Ibid.*, p. 99.
12. Carl Gustav Hempel, 2012, *op. cit.*, p. 105.
13. Karl Raimund Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1982, p. 74.
14. Carl Gustav Hempel, 2012, *op. cit.*, p. 133.
15. *Ibid.*, p. 34-35.
16. *Ibid.*, p. 97.
17. Carl Gustav Hempel, 2012, *op. cit.*, p. 137.
18. D'une part, précisons qu'il s'agit d'une définition (parmi d'autres) du terme « science » qui a fait l'objet de nombreux raffinements que nous ne reprendrons pas ici. D'autre part, soulignons que nous nous retrouvons avec deux définitions différentes de l'expression « science empirique » selon que l'on inclut ou exclut la clause C_6 . Finalement, pour l'article duquel nous reprenons cette définition et pour une discussion des difficultés concernant ladite clause C_6 , cf. François Tournier, « Science et histoire : un abus de l'intervention épistémologique » dans *Cahiers du GRIESH*, vol. 44, n° 1, 1987, p. 85-101.
19. Julia Bursten, « Reconsidering Explanation : Lessons from Nanosynthesis (script of a talk presented at the 2012 PSA meeting) » November 15, p. 1.
20. *Ibid.*, p. 2.
21. *Ibid.*, p. 5.
22. William Wimsatt, « Heuristic and the Study of Human Behavior » dans *Metatheory in Social Science : Pluralisms and Subjectivities*, Chicago : University of Chicago Press, 1986, p. 295-296.
23. Par exemple le *modus ponens*.
24. Karl Raimund Popper, 1982, *op. cit.*, p. 70.
25. William Wimsatt, 1986, *loc. cit.*, p. 293.

26. Pierre-Simon de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris : C. Bourgeois, 1986, p. 32-33.
27. Considéré dans la perspective d'un système axiomatique déductivement fermé, un algorithme correspond à un ensemble fini d'énoncés cohérents (qui vise à produire une certaine tâche) dont la valeur de vérité est préservée tout au long des transformations. Si un tel algorithme est appliqué à des prémisses vraies, il conduira nécessairement à la bonne conclusion. Par exemple, cela pourrait correspondre à un ensemble exhaustif d'instructions permettant d'assurer l'obtention d'un résultat escompté lors de la fabrication d'un matériau. En contrepartie, une heuristique correspond à une suite de règles visant à obtenir un certain résultat, sans que la valeur de vérité soit nécessairement conservée. Autrement dit, l'application adéquate d'une heuristique à des prémisses vraies ne garantit pas l'obtention du résultat voulu. Pour de plus amples détails concernant ce concept, voir William Wimsatt, 1986, *loc. cit.*, p. 295.
28. William Wimsatt, 1986, *loc. cit.*, p. 295.
29. Julia Bursten, 2012, *loc. cit.*, p. 2.
30. À l'instar du modèle déductif-nomologique, le modèle unificationniste conçoit l'explication scientifique comme un raisonnement logiquement valide. Par contre, tandis que le modèle développé par Hempel vise à permettre l'explication de phénomènes particuliers, le modèle unificationniste a pour objectif une compréhension générale du monde (entendu au sens de l'ensemble des phénomènes). Ce modèle a d'abord été élaboré par Michael Friedman, pour lequel le concept d'« unification » constituait l'essence même d'une explication scientifique dans la mesure où une explication scientifique en bonne et due forme réduit le nombre total de phénomènes indépendants (les uns des autres) que nous devons admettre comme donnés (*given*). Pour plus de détails à ce sujet, voir Michael Friedman, « Explanation and Scientific Understanding », *The Journal of Philosophy*, vol. 71, n° 1, 1974, p. 5-19. Le modèle proposé par Friedman a par la suite été critiqué, partiellement entériné et raffiné par Philip Kitcher dans Philip Kitcher, « Explanatory Unification », *Philosophy of Science*, vol. 48, n° 4, p. 507-531.
31. Sam Lohse, 2013, *loc. cit.*
32. Sajid Fazal, « Green Synthesis of Anisotropic Gold Nanoparticles for Photothermal Therapy of Cancer » dans *ACS Applied Materials & Interfaces*, vol. 6, n° 11, 2014, p. 8080-9.
33. Dans la mesure où la reconstruction rationnelle qu'offre Bursten de la nanosynthèse est très succincte et comporte des omissions, nous avons

dû combler certains vides en tentant de respecter sinon la lettre, du moins l'esprit de son texte. À cet égard, il va sans dire que notre reconstruction ne se veut pas une thèse (personnelle) concernant les procédures de nanosynthèse, mais uniquement une tentative (heuristique) visant à faire comprendre au lecteur l'argument que défend Bursten.

34. Un ligand correspond à un ion, une molécule (ou à un groupe de molécules) qui peut se lier à des atomes. Dans le contexte qui nous intéresse, ces atomes appartiennent généralement à une structure plus complexe (le matériau que l'on fabrique) qu'on tente de contrôler et modifier notamment par l'introduction de ligands à la solution.
35. Victor K. LaMer, « Theory, Production and Mechanism of Formation of Monodispersed Hydrosols », dans *Journal of the American Chemical Society*, vol. 72, n° 11, 1950, p. 4847-4854.
36. Julia Bursten, 2012, *loc. cit.*, p. 4.
37. *Ibid.*, p. 4.
38. *Ibid.*, p. 4.
39. Rick Arneil D. Arancon *et al.*, (2014), « Nanoparticle tracking analysis of gold nanomaterials stabilized by various capping agents » dans *RSC Advances*, vol. 3, n° 4, 2014, p. 17114-17119.
40. Kensuke Naka et Yoshiaki Chujo, « Nanohybridized Synthesis of Metal Nanoparticles and Their Organization » dans *Nanohybridization of Organic-inorganic Materials*, Berlin, London : Springer, 2009, p. 3-40.
41. Clive R. Bealing *et al.*, « Predicting Nanocrystal Shape Through Consideration of Surface-Ligand Interactions » dans *ACS Nano*, vol. 6, n° 3, 2012, p. 2118-2127.
42. Julia Bursten, 2012, *loc. cit.*, p. 5.
43. *Ibid.*, p. 1.
44. *Ibid.*, p. 2 (nous traduisons).
45. En effet, il faudrait démontrer que l'ensemble des conceptions de l'explication scientifique contenues dans l'extension de ce que signifie Bursten par « conceptions philosophiques standards » s'avèrent incapables de rendre compte des procédés de fabrication dans les sciences synthétiques, ou à tout le moins dans le cas de la nanosynthèse de métaux anisotropes. Notons au passage qu'une étude d'une telle envergure n'a pas pu être davantage réalisée dans le cadre du texte de 6 pages de Bursten auquel nous nous sommes constamment référés.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7 000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au www.revuephares.com. Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.