

Université de Montréal

**SE CONVERTIR À L'ÉPICURISME : OU COMMENT
DEVENIR PIEUX**

par
Olivier Gauvreau

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise Ès Arts (M. A.)
en philosophie
option enseignement au collégial

Août, 2015

© Olivier Gauvreau, 2015

RÉSUMÉ FRANÇAIS

Les épicuriens étaient-ils pieux? Des témoins du moyen et du dernier épicurisme, tels Cicéron et Plutarque, ont eu beaucoup de peine à le croire : selon eux, les épicuriens ne voyaient dans les prêtres que des bouchers, et ne participaient au culte populaire que pour éviter les accusations d'athéisme. Les épicuriens, quant à eux, se sont toujours qualifiés de pieux. L'archéologie nous confirme que les épicuriens ont activement participé au culte populaire, et ce tout au long de l'histoire de l'école. Malgré ces preuves archéologiques, la théologie épicurienne reste problématique : bien que leur éthique fasse des dieux des modèles, il ne semble pas y avoir de place pour les dieux dans leur physique. Que faire, donc, des pratiques rituelles où les dieux sont invoqués, voire où ils sont montrés au moyen d'un support matériel? Pourrait-on réduire la piété épicurienne à un exercice rationnel, froid et distant, au cœur même des temples? Mais cette distance avec le culte ne supposerait-elle pas une certaine hypocrisie, celle-là même qui fut décriée par Cicéron ou par Plutarque? Notre travail entend montrer de quelle manière les épicuriens purent être pieux, de façon non distante, tout en restant cohérents avec le problème philosophique de la représentation des dieux. Cette cohérence ne sera possible qu'au prix d'une « conversion » à l'épicurisme (et à son épistémologie) grâce à laquelle nous pourrions voir les dieux et nous reconnaître nous-mêmes comme des dieux.

Mots-clés : philosophie ancienne, épicurisme, Épicure, piété, épistémologie épicurienne.

RÉSUMÉ ANGLAIS

Were the Epicureans really pious persons? Ancient commentators, among which Cicero and Plutarch, found it difficult to believe: according to them, Epicureans believed that priests were nothing more than butchers, and that cult participation was a mean to dodge potential accusations of atheism. Epicureans, on the other side, were convinced of their own piety. Archeological finds show us that Epicureans were actively participating in traditional cult-related activities, as long as the school lasted. Despite this evidence, Epicurean theology remains problematic: even though their ethics proclaims the gods as models, the existence of the gods is awkward to their physics. What happened when, in cult-related practices, the gods were invoked, or when they were represented with material objects? Was the Epicurean tradition of piety only cold, distant and purely rational? Even when they bowed and prayed in the temples? But does not such a distant attitude confirm the accusation of hypocrisy brought up by intellectuals like Cicero and Plutarch? With this work, I would like to demonstrate how it was possible for an Epicurean to be pious, in a non-distant way, all the while remaining coherent with the philosophical problem of the representation of the gods. This coherence requires a “conversion” to Epicureanism (and its epistemology) by which it becomes possible not only to see the gods, but to recognize ourselves as gods.

Keywords: ancient philosophy, Epicureanism, Epicure, piety, Epicurean epistemology.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ FRANÇAIS	i
RÉSUMÉ ANGLAIS	ii
ABRÉVIATIONS.....	iv
REMERCIEMENTS	vii
INTRODUCTION	1
CORPUS	7
CHAPITRE 1 : DIFFÉRENTES PREUVES DE L'IMPLICATION RELIGIEUSE DES ÉPICURIENS	10
1.1 INTRODUCTION	10
1.2 DOSSIER ÉPIGRAPHIQUE	11
1.3 REMARQUES RELATIVES AU DOSSIER ÉPIGRAPHIQUE	15
CHAPITRE 2 : LA PIÉTÉ DU JARDIN.....	17
2.1 CIVISME, RÉCOMPENSES ET PIÉTÉ	17
2.2 TRADITION PHILOSOPHIQUE DE LA PIÉTÉ	20
2.3 PAR QUELLE PORTE LA PIÉTÉ ENTRE-T-ELLE DANS UN JARDIN?	23
2.4 LA <i>LETTRE À MÉNÉCÉE</i> ET LA PIÉTÉ	25
2.5 SIMULACRES, IMAGES ET PROLEPSES	29
2.6 FAIRE FACE AUX PROLEPSES	34
2.7 L'ÉCART ET LA SOURCE DE L'ERREUR.....	43
2.8 FÉLICITÉ ET DISPONIBILITÉ DE SOI.....	49
2.9 REVISITER LES DIEUX.....	54
CHAPITRE 3 : LES DIEUX DU JARDIN.....	58
3.1 DES FANTÔMES DE DIEUX.....	58
3.2 LA DIVINITÉ : CORPS ET LIEU	62
3.3 LA NOURRITURE DES DIEUX.....	67
3.4 LA MULTIPLICATION DES REPRÉSENTATIONS	75
3.5 L'ORIGINE DE LA PROLEPSE DES DIEUX.....	77
3.6 LE PROCESSUS DU RÊVE	84
3.7 LE PROCESSUS DE TRANSFERT.....	88
3.8 HYPOTHÈSE SUR L'ORIGINE DE LA PROLEPSE DES DIEUX	94
3.9 LA PRATIQUE RITUELLE.....	105
3.10 LE MATÉRIEL RITUEL.....	112
CONCLUSION.....	119
BIBLIOGRAPHIE	121

ABRÉVIATIONS

Les abréviations utilisées s'inspirent largement de celles utilisées dans le *Oxford Classical Dictionary*. Pour ce qui est des abréviations des revues scientifiques, nous nous inspirons de celles utilisées par Renée Koch dans son ouvrage : *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*.

- Cicéron
 - Cic = Cicéron
 - *Nat D.* = *De natura deorum*
- Diogène Laërce
 - D.L. = Diogène Laërce
 - *Vitae* = *Vitae philosophorum*
- Épicure
 - Épi = Épicure
 - *Ep. Hdt.* = *Epistula ad Herodotum*
 - *Ep. Men.* = *Epistula ad Menoeceum*
 - *Ep. Pyth.* = *Epistula ad Pythoclem*
 - *SV* = Sentences vaticanes
 - *MC* = Maximes capitales
- Lucrèce
 - Lucr = Lucrèce
 - *Rerum N.* = *De rerum natura*
- Philodème
 - Phil = Philodème
 - *De piet.* = *De pietate*
- Plutarque
 - Plut = Plutarque
 - *Non posse* = *Non posse suaviter vivere secundum Epicurum*
- *AArchSyr* = *Annales Archéologiques de Syrie*
- *BCH* = *Bulletin de Correspondance Hellénique*
- *IG* = *Inscriptiones Graecae*
- *IGR* = R. Cagnat & G. Lafaye, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, Paris, 1903-1927
- *JHS* = *The Journal of Hellenic Studies*
- *MDAI (A)* = *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*
- *OGIS* = *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, I & II, 1903-1905, Leipzig, réimpr. Hildesheim, Zürich, New York, 1986.
- *SEG* = *Supplementum Epigraphicum Graecum*

- *SGDI* = H. Collitz, F. Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialektinschriften*, Göttingen, 4. vol., 1884-1915
- *TAM* = *Tituli Asiae Minoris*
- *ZPE* = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

*À la mémoire de mon père
qui aurait voulu avoir le temps de tout lire*

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier ma directrice, madame Elsa Bouchard, pour toute son aide ainsi que pour tous ses judicieux conseils. Nos rencontres ponctuèrent mon processus de rédaction à la manière de réels oasis, où je pus trouver l'énergie que confère à la fois un regard critique et intelligent (dont elle est la gardienne précieuse) ainsi qu'une confiance authentique en mes capacités. C'est grâce à ma directrice que mon mémoire fut un parcours initiatique dont j'aurai plus joui que souffert : c'est à la mesure de mes efforts que j'aurai pu grandir en tant que chercheur, et c'est au nom de sa confiance que j'aurai pu fournir de tels efforts.

J'aimerais remercier ma femme, Anne-Laure Dubé, qui s'est montrée des plus vertueuses et des plus compréhensives tout au long de mon parcours de deuxième cycle. Sa présence, brillante de sagacité, aura éclairé les moments les plus difficiles d'une légèreté que seul peut conférer l'amour qui nous unit. J'espère pouvoir être une aussi bonne aide pour elle lorsqu'elle aura à rédiger, car c'est dans cette voie qu'elle compte bientôt s'engager.

J'aimerais remercier tous mes amis, proches ou lointains, qui m'ont accompagné lors de mon parcours au deuxième cycle, et plus particulièrement ceux qui m'auront épaulé lors de la rédaction de mon mémoire. Un merci tout particulier à Marc-André Saucier.

J'aimerais finalement remercier toute ma famille, et plus particulièrement, mon père, ma mère et mon frère François, sans lesquels mon parcours universitaire n'aurait jamais été possible. C'est grâce à leur soutien, à leur compréhension et à leur présence qu'aujourd'hui j'ai la très précieuse chance de pouvoir dire que, dans la vie, je fais ce que j'aime.

INTRODUCTION

Quand on s'interroge sur la théologie épicurienne, et plus particulièrement sur le rapport des épicuriens aux pratiques rituelles, une question revient : les épicuriens étaient-ils hypocrites? Beaucoup l'ont pensé, et peut-être de la façon la plus explicite, Cicéron et Plutarque. Cicéron se demandait comment les épicuriens, lorsqu'ils parlaient des dieux, pouvaient se regarder sans rire, comme s'il s'agissait de deux haruspices au parfum des manigances de l'autre, mais désirant préserver les secrets du métier – ou, ici, de la secte¹. Plutarque, quant à lui, était persuadé que « quand [un épicurien] sacrifie, il ne voit qu'un boucher dans le prêtre »², et qu'il s'en allait ensuite, indolent, avec sur les lèvres ce vers de Ménandre : « J'ai offert un sacrifice à des dieux qui ne me prêtent aucune attention »³. Même que, toujours selon Plutarque, les épicuriens, comme les superstitieux, ne fréquentaient les sanctuaires que par peur, mais non pas parce qu'ils avaient peur des dieux, mais parce qu'ils avaient peur « que ne devienne manifeste le double jeu par lequel ils trompent la foule »⁴. Ironiquement, cette idée de voir dans l'épicurisme un « rite sacré privé de dieu »⁵, une religiosité de façade, une religion qui n'aurait rien de sacré, n'est pas morte avec l'Antiquité. C. Martha disait bien qu'il « semble qu'Épicure ait eu le dessein prémédité de fonder une sorte de religion... une Église profane avec des dogmes indiscutables »⁶. Dans la manière même de parler du Jardin, il y a – encore aujourd'hui – ambiguïté profonde : s'agit-il d'une communauté philosophique, d'une secte ou bien tout bonnement d'une religion? C'est qu'à la critique de la tradition religieuse s'est jointe une pratique dévote fervente, parfois même fiévreuse si on pense au cas de Lucrèce, qui vient brouiller les cartes et qui rend difficile la délimitation de la dimension religieuse de la philosophie (et de la communauté) du Jardin. Car tout se passe comme si les dieux de la tradition avaient été remplacés par ceux du Jardin, ce qui voudrait dire soit par des dieux paresseux et interdits, « désarmés », soit par des maîtres épicuriens qui, à la suite d'Épicure, étaient devenus de réelles figures d'adoration et de culte, pouvant rivaliser avec celles de Zeus, d'Apollon et d'Athéna. À travers cette « révolution » (terme décidément trop fort, mais qui témoigne assez

¹ Cic, *Nat. D.*, 1.71.

² Plut, *Non posse*, 1102b.

³ Plut, *Non posse*, 1102b.

⁴ Plut, *Non posse*, 1102c.

⁵ Plut, *Non posse*, 1102b.

⁶ Martha, 1869, p. 10.

bien de la surprise philosophique que provoqua l'école), on avait néanmoins gardé « toutes les formes »⁷ des pratiques religieuses héritées de la tradition antique. On s'initie aux mystères, on fait des sacrifices, on organise des banquets en l'honneur des dieux, on visite les sanctuaires, on adresse aux dieux des prières, etc. Même s'il est impossible de dire que les épicuriens ne vénéraient *que* des maîtres épicuriens tels qu'ils avaient été divinisés (les sources en effet nous témoignent du contraire), n'en reste pas moins que cela n'aurait pas été *tant* problématique : diviniser des êtres humains, à l'époque hellénistique était, dira-t-on, dans l'air du temps. De plus, la *forme* des pratiques pouvait bien être la même que celle d'antan. Ce qui est apparu comme problématique, par contre, c'est d'avoir lié l'adoration des dieux (ou des êtres divinisés) avec une pratique religieuse traditionnelle *dans* une philosophie qui semblait n'avoir aucune place ni pour les dieux ni pour la pratique religieuse « efficace ». Il y a là quelque chose qui cloche, et qui semble hypocrite : pourquoi avoir gardé ce dont la théorie semblait pouvoir se passer?

D'une part, la physique épicurienne, dans toute sa cohérence, ne semble pas avoir prévu de place pour les dieux. Rappelons-en les grandes lignes : il n'existe que des atomes et du vide, soit ce qui résiste et ce qui fait place. Il s'agit là des deux seules choses qui peuvent être pensées en soi. Les atomes sont indivisibles et, par le fait même, indestructibles; réciproquement, tout ce qui contient du vide est destructible. Le nombre d'atomes est illimité, mais la diversité de leur forme est limitée : par exemple, les atomes ne sauraient avoir une grosseur qui les rendrait visible. L'espace ne connaît pas non plus de limite. Tous les corps sont des composés d'atomes, et parce qu'ils ne sont pas « pleins », parce qu'ils contiennent du vide, tous les corps sont voués à la destruction. Les corps sont composés par la rencontre d'atomes qui, dans le vide, se déplacent à une vitesse qui ne connaît aucune résistance. La rencontre des atomes équivaut à un choc qui les renvoie dans la direction opposée. Ces chocs sont rendus possibles par une déviation minimale (le *clinamen*), laquelle permet aux atomes de se rencontrer et, au fil de ces rencontres, de constituer (aléatoirement, sans dessein) des agrégats. Ces corps, ces composés, ne subsistent que dans la mesure où les atomes, s'entrechoquant sans cesse, en viennent à s'enchevêtrer réciproquement, provoquant ainsi la vibration des atomes entre deux positions, qui sont les limites de son mouvement. La permanence des corps n'est relative qu'à la solidité

⁷ Phil, *De piet*, 26.730.

du composé, c'est-à-dire à sa capacité à maintenir ses atomes dans l'enchevêtrement constitutif. La mort, en ce sens, n'est qu'une dissolution du composé. Les atomes sont éternels et ne connaissent pas la mort. Parallèlement, le vide ne saurait non plus disparaître, étant donné que ce qui disparaît, ce qui se dissout, ce ne sont que les composés. Or le vide, comme aussi seulement les atomes, existent en soi⁸. On voit bien, étant donné que les dieux sont des êtres incorruptibles, qu'il semble difficile de voir de quelle manière ils auraient pu se faufiler dans un tel système, et encore moins comment y survivre. S'il y a des dieux, c'est par hasard, et leur existence ne saurait préfigurer nulle part, à titre de projet, comme une sorte de réalisation à venir en fonction d'une visée téléologique quelconque de la matière. Or, nous dit Épicure, les dieux existent. Et il le dit avec une facilité désarmante, laquelle nous fait regretter d'avoir perdu ses ouvrages qui, justement, traitaient des dieux. Mais, pour ses détracteurs, l'hypocrisie se pointe au moment où on se permet d'admettre sans gêne l'existence des dieux dans un système qui semble les exclure; l'existence des dieux n'aurait, en ce sens, rien de philosophique.

D'autre part, en ce qui concerne la pratique rituelle, on se trouve là-aussi face à une drôle de contradiction. Les dieux sont décrits comme étant bienheureux et incorruptibles. Or, le bonheur des dieux est tel qu'ils ne connaîtront jamais de trouble et n'en causeront pas non plus à autrui, « car c'est chez un être faible que se trouvent toutes ces sortes de choses »⁹. Dans leur parfaite excellence, les dieux jouissent d'un complet bonheur qui est à l'image de leur autarcie : sans cesse ils œuvrent à le préserver, et les dieux sont entre eux d'éternels amis¹⁰. L'amitié, en effet, est l'assurance de pouvoir compter sur l'autre dans la mesure où l'autre ne nous nuira pas, et viendra même nous aider en cas de besoin. L'amitié donne à l'autarcie une dimension communautaire, et c'est ce paradoxe qui forme la communauté des dieux. Ainsi, l'autarcie des dieux est totale, jouissant de l'assurance selon laquelle les dieux ne se nuiront jamais les uns aux autres. Il ne faudra pas penser que les dieux viendront interférer dans les affaires des hommes, ou bien qu'ils auront à charge le bon fonctionnement de l'univers. Car des dieux qui passeraient leur temps à « gérer » autant la machine humaine que la machine cosmique, ce serait des dieux accablés de responsabilités désagréables car pesantes, s'affairant jour et nuit au bon maintien d'une entreprise aliénante. Loin d'être heureux, les dieux seraient plutôt les

⁸ Épi, *Ep. Hdt.*, 38 *sqq.* Pour le *clinamen*, Lucr, *Rerum Nat.*, II, 251 *sqq.*

⁹ Épi, *SV* 1.

¹⁰ Épi, *SV* 1.

malheureux esclaves du monde, enchaînés à une besogne contraire à leur nature : « en effet, embarras, préoccupations, accès de colère et marques de faveur ne s'accordent pas avec la béatitude, mais prennent naissance dans la faiblesse, la peur et le fait d'avoir besoin du prochain »¹¹. Mais quoi de plus excellents que les dieux? Ainsi, pour Épicure, les dieux ne gouvernent pas le monde, voire qu'ils ne s'y intéressent même pas : s'ils s'y intéressaient, ce serait supposer qu'il y ait là quelque chose de désirable pour eux, ce qui voudrait dire que les dieux ne sont pas parfaitement heureux; quelque chose leur manquerait. Mais il y a un problème : Épicure n'a jamais cessé de participer aux rituels religieux, rituels qui comprennent, plus souvent qu'autrement, des prières et des sacrifices, c'est-à-dire un certain commerce avec les dieux. Or, ce commerce, ne sous-entend-il pas une relation de dépendance (par un échange de services), ce qui reviendrait à dire que les dieux sont des êtres « faibles » auquel le statut de vivants bienheureux et incorruptibles ne conviendrait plus? Épicure aurait même chaleureusement invité ses disciples à faire comme lui et à participer à tous les cultes. Peut-on imaginer un épicurien interroger l'oracle de Delphes, convaincu qu'il obtiendra d'Apollon la réponse souhaitée pour savoir s'il doit poursuivre l'entreprise de son père, soit l'élevage de brebis? Peut-on même imaginer un Épicure adresser une prière à la divinité, lui demandant par exemple de soigner un frère malade? En vertu de ce que nous apprend leur « théologie », ces pratiques n'ont-elles pas plutôt aucune valeur pratique? Bref, à la vue d'un épicurien à genoux devant l'autel, peut se demander autre chose que : « y croit-il vraiment? ». Pourquoi parler à des dieux qui ne nous entendent pas, qui ne se préoccupent pas de nous et qui, ultimement, ne savent peut-être même pas que nous existons? Bref, on peut se demander pourquoi Épicure aurait recommandé aux épicuriens de participer aux cultes populaires, alors que toute sa philosophie semble miner l'efficacité de pareilles pratiques, voire les montrer dans toute leur facticité (du moins, comme le fait Lucrèce).

Le problème de la théologie épicurienne fut traditionnellement approché de deux manières. Soit on s'attardait à la physique et au caractère négatif de ce qui y est dit des dieux : ils ne sont pas à la charge du monde, ils ne sont pas les créateurs du monde, ils ne vivent pas dans ce monde, ils ne connaissent pas la déperdition, ils ne sont pas corruptibles, etc. Soit on s'attardait à l'éthique et au caractère positif de ce qui y est dit des dieux : ils sont bienheureux

¹¹ Épi, *Ep. Hdt.*, 77.

(ils ne connaissent aucune douleur ni aucun trouble : aponie et ataraxie, deux états qui, bien que témoignant d'une absence, sont néanmoins « pleins » et eux-mêmes « positifs »), ils sont des modèles pour les êtres humains, ils sont naturellement dignes d'adoration, etc. Par rapport à la pratique religieuse, ces lectures ne nous semblaient cependant pas satisfaisantes, dans la mesure où la question de la représentation matérielle des dieux n'était que partiellement posée. Plus souvent qu'autrement, la compréhension de la religiosité épicurienne est réduite à une abstraction, laquelle nous apparaît comme difficile à concilier avec une pratique religieuse civile qu'on pourrait qualifier d'authentique. Il ne nous semble pas possible de concilier la manipulation d'objets du rituel avec une distance réflexive, bien qu'authentique, car cela aurait tout de même paru comme quelque chose de suspect, surtout si les dogmes de l'école étaient le moins connus (ce qui semble avoir été le cas, considérant la popularité de l'école). Or, comme nous le verrons, les épicuriens furent en grande partie reconnus comme des gens authentiquement pieux, et auront pu, sûrement par ce fait même, occuper des postes religieux particulièrement prestigieux. Il nous semble improbable que des épicuriens aient pu constamment occuper de tels postes tout en étant considérés comme des hypocrites lorsque venait le temps d'effectuer des gestes rituels. C'est que, selon nous, la pratique religieuse ne saurait être réduite à une abstraction, laquelle pourrait se subsumer sous des gestes dont la réalisation pourrait se faire à partir d'une seule gymnastique mentale. Ainsi, la pratique religieuse, ce ne saurait être qu'une affaire de méditation, de contemplation ou de prière mentale. Il y a une matérialité de la pratique, dont l'archéologie témoigne merveilleusement, et même pour le camp épicurien, qui demande, pour la divinité, un support matériel venant donner une forme et une efficacité matérielle à la célébration rituelle. La manipulation d'objets de culte, ou même leur seule présence, aurait contribué à l'authenticité du rituel, et il n'aurait pas été possible d'ignorer cette dimension matérielle de la piété. On parle ici de statues, de statuettes, de pendentifs, d'icônes, etc. Notre recherche s'intéresse donc à ce côté matériel et représentatif du rapport au dieu chez les Épicuriens, tel que ce rapport aurait pu être vécu de manière authentique, et ce afin de pouvoir relativiser les accusations d'hypocrisie faites contre les disciples d'Épicure.

Pour se faire, nous nous intéresserons en grande partie à ce sur quoi se fonde toute la théologie épicurienne, soit sur la question de la piété telle qu'elle est abordée par Épicure dans la *Lettre à Ménécée*. C'est à partir de là que la pratique religieuse des Épicuriens sera évaluée

à l'aune de la prolepse des dieux, laquelle nous permettra d'aborder, en un premier temps, la question de la théorie de la connaissance des Épicuriens – la prolepse étant au cœur de celle-ci –, pour ensuite s'attarder à celle de l'existence des dieux, et plus particulièrement de la représentation de ceux-ci. Car la prolepse, au-delà de sa valeur de critère épistémologique, c'est aussi et surtout une donnée représentative. Or, si nous avons tous une prolepse des dieux, c'est que nous sommes tous en mesure de nous représenter des dieux – et, moyennant un travail philosophique approprié, d'en reconnaître. C'est ainsi que nous croyons que c'est par une étude de la prolepse qu'il nous sera permis de voir de quelle manière les épicuriens pouvaient, matériellement, se représenter les dieux; qu'il serait même nécessaire d'effectuer un tel travail représentatif non seulement pour vénérer les dieux, mais encore et surtout pour les voir eux-mêmes. Cela nous permettra finalement de préciser, du moins sous la forme d'une hypothèse, le rapport que purent entretenir les Épicuriens avec les pratiques religieuses de l'époque. Car si Épicure a encouragé ses disciples à observer toutes les formes de pratiques religieuses, c'est qu'il devait y avoir là quelque chose qui touchait au cœur de sa philosophie. En effet, ces pratiques se devaient d'être le lieu d'une réalisation possible de l'épicurisme, et plus particulièrement de celle relative à la conservation de la prolepse des dieux comme des vivants incorruptibles et bienheureux. Si l'idée est de concevoir les dieux tels qu'ils sont, peut-être que ces pratiques religieuses permettaient justement de voir les dieux tels qu'ils sont. Bien entendu, cela suppose néanmoins un travail critique qui, même s'il ne sera pas toujours externe (en demandant un changement dans les mœurs, dans les pratiques, etc.), sera au moins interne (soit dans notre disposition face au dieu). L'enjeu est de défendre la cohérence *philosophique* de la théorie et de la pratique des épicuriens, relativement au culte et aux dieux. Pour ce faire, nous avons retracé le chemin qu'aurait dû emprunter tout épicurien, grâce auquel il pourra arriver non seulement à une représentation adéquate du divin, mais aussi à traduire cette représentation dans une pratique rituelle qui lui soit bénéfique. Autrement dit, nous avons voulu, en passant par l'épistémologie épicurienne, retracer les étapes d'une conversion à l'épicurisme, dont l'enjeu le plus important était celui de la représentation adéquate des dieux. Sans ce trajet proprement philosophique, il y aura toujours la tentation de fonder la cohérence de la religiosité épicurienne sur un article de foi, ce qui semble plus souvent qu'autrement la solution la plus simple, quitte à réduire le Jardin à une secte qui n'aurait plus de philosophie que le nom.

L'ignorance est belle quand il suffit de se dire : les dieux sont des vivants incorruptibles et bienheureux, et les dieux existent : « évidente en effet est la connaissance que l'on a d'eux »¹².

CORPUS

En ce qui a trait au corpus épicurien, notre analyse se concentrera en grande partie sur les textes d'Épicure, étant donné qu'ils incarnent le cœur de la doctrine et seront toujours, en ce sens, la référence ultime pour cette philosophie. Les *Lettres* et les *Maximes* sont comme autant d'atomes qui fondent la solidité ultime de cette doctrine, avec ça et là, dans les brèches, des excursions marquées dans le très fragmentaire *Sur la nature*. Cela joue étonnamment en notre faveur, étant donné que la doctrine du Jardin n'a pas connu, de son existence, de grandes modifications ou de « schismes ». Bien qu'il y ait eu certaines divergences au niveau de l'interprétation, notamment par rapport à la question du plaisir catastématique ou bien de l'instrumentalisation de l'amitié, celles-ci sont pourtant mineures et passagères. D'ailleurs, pour nous, ces polémiques reposent plus souvent qu'autrement sur des textes difficiles et morcelés, et dont la postérité ne fait que partiellement écho. D'autre part, un « retour à Épicure » nous semble important, dans la mesure où, comme le fait remarquer Mansfeld, des études récentes, portant sur les dieux et/ou la religiosité d'Épicure, comme celle de A.A. Long et D. N. Sedley sur l'existence des dieux comme simples constructions mentales sans contrepartie matérielle « vivante », se sont pour la plupart fortement appuyées sur des textes datant du premier siècle avant notre ère¹³. En quelque sorte, l'idée est de ne pas perdre de vue les textes d'Épicure qui, bien qu'en grande partie perdus, nous rappellent néanmoins l'essentiel de la doctrine, dans une forme qui d'ailleurs se prête à un tel rappel. Bien sûr, nous ne nous contenterons pas des seuls textes d'Épicure, même si nous les considérons comme incontournables. Nous nous référerons aussi aux écrits doxographiques (Diogène Laërce, Aétius), aux témoignages épicuriens plus tardifs (Lucrèce, Philodème, Diogène d'Oenoanda) et aux textes polémiques (Cicéron, Plutarque, Sextus Empiricus), relativement à leur pertinence, et avec les précautions nécessaires à de telles références. De plus, étant donné que certaines attestations épigraphiques de la piété épicurienne sont contemporaines d'Épicure, ou du moins du Jardin d'Épicure¹⁴, il nous a semblé

¹² Épi, *Ep. Men.*, 123.

¹³ Mansfeld, 1993, p. 174.

¹⁴ Soit l'époque des grands fondateurs, soit d'Épicure, Métrodore, Hermarque, Idoménee, Polyène et Polystrate.

pertinent de concentrer notre analyse sur les écrits du maître. De cette manière, les écrits et pratiques des acteurs du moyen (2^{ème} et 1^{er} s. av. J.-C.) et du dernier épicurisme (du 1^{er} au 3^{ème} s. ap. J.-C.) seront renvoyés à ceux d'Épicure – à moins d'un avis contraire, ou sinon autrement justifié par des textes contemporains de ladite pratique. Selon un heureux hasard, ce renvoi à Épicure rappelle, ne serait-ce que dans sa forme, un élément important de la doctrine : le fait que nos désirs doivent eux aussi être renvoyés au « cri de la chair », soit à ce qui est premier et fondamental. Une analogie qui va de pair avec ce rapport qu'ont sûrement dû avoir les épicuriens avec les textes mêmes d'Épicure, en multipliant les lectures, en s'y référant dans des lettres ou jusque dans des inscriptions murales. Par exemple, l'inscription murale de Diogène d'Oenoanda est ponctuée, çà et là, de maximes d'Épicure, comme s'il s'agissait d'un rappel quasi vérificationnel de ce qu'on défend soi-même, comme à la suite du maître.

Bien entendu, l'état des textes est tel que nous faisons face à deux problèmes. Premièrement, les *Lettres* semblent appartenir à une tradition d'écriture destinée à répondre surtout à des interrogations propres à des amis d'Épicure ou, de façon plus réaliste, à des gens déjà initiés, de près ou de loin, aux théories du Jardin. Du moins, c'est l'interprétation de D. Clay¹⁵, qui nous apparaît des plus convaincantes, et qui porte d'ailleurs une lumière sur le deuxième problème, soit celui de l'ambiguïté des textes. En effet, comme le fait remarquer cette fois O. Bloch¹⁶, la caractéristique principale des textes, en ce qui concerne la théologie épicurienne, est bien leur ambiguïté. L'étude que fait l'auteur des différentes traductions montre bien que les traducteurs et les commentateurs font face à l'ambiguïté suivante, en matière de théologie : il semble possible d'adopter soit une lecture ontologique (ex. les dieux existent réellement), soit une lecture épistémologique (ex. les dieux sont pensés comme existant). Cicéron faisait déjà remarquer l'ambiguïté de certaines formules¹⁷. À cela s'ajoutent les problèmes relatifs à la nature des textes théologiques en tant que tels : profondeur polémique chez Cicéron; caractère parfois succinct et énigmatique des scholies; des papyri carbonisés voilant des propos abscons chez Philodème, etc.

¹⁵ Clay, 1998, p. 3-31.

¹⁶ Bloch, 1997, p. 105 *sqq.*

¹⁷ Cic, *Nat. D.*, I, 85-86.

L'ordre de présentation sera commandé par les textes eux-mêmes, dans la mesure où les quelques mentions de la piété (dans ce qui nous est resté des textes d'Épicure) appellent une lecture plus cohésive que distinguée par un esprit de division. Malgré tout, nous sommes d'avis que, lorsqu'il s'agit d'écoles dogmatiques, de s'intéresser à un point de la doctrine provoque de façon quasi automatique un rappel, voire un exposé du reste de la doctrine. Conséquence obligée d'une vérité qui se tisse dans le jeu serré des paradoxes qu'elle provoque et auxquels elle tente de répondre, quitte à tisser une toile des plus colorées et dont le détail, encore aujourd'hui, surprend.

CHAPITRE 1 : DIFFÉRENTES PREUVES DE L'IMPLICATION RELIGIEUSE DES ÉPICURIENS

1.1 INTRODUCTION

Ce dossier épigraphique s'inspire très largement de celui réalisé par Mme Renée Koch-Piettre dans son ouvrage *Comment peut-on être dieu ?*¹⁸, dossier dont nous ne saurions que vanter le mérite et la richesse. Son dossier visait à démontrer l'importance place qu'occupaient les épicuriens sur la place publique, ainsi que la vivacité et le rayonnement de la secte. De ce dossier, nous n'avons conservé que les mentions authentifiées d'épicuriens associés, de près ou de loin, à des pratiques religieuses. De cette manière, nous désirons offrir un aperçu de la diversité de ces pratiques, ainsi que de la longévité de celles-ci. En effet, chronologiquement parlant, pour plus de cinq siècles d'épicurisme, nous retrouvons à propos de ces pratiques des attestations constantes, ne nous permettant pas de distinguer clairement des périodes plus riches que d'autres. En ce qui concerne la diversité de ces pratiques, elles vont des simples offrandes à l'occupation des prêtrises les plus prestigieuses.

Cette présentation épigraphique nous permettra aussi de cerner, à partir de preuves matérielles, l'existence d'une piété épicurienne qui en plus de se manifester publiquement, fut aussi reconnue publiquement, voire honorée. Ce faisant, nous aurons le matériel nécessaire pour relativiser la polémique anti-épicurienne selon laquelle il s'agissait d'une secte d'impies. Ces documents nous permettront aussi – et c'est ce qui constitue l'enjeu de notre travail – de démontrer la cohérence de pareilles pratiques religieuses, et de voir comment peuvent se joindre, dans ce contexte, théorie et pratique. En effet, la question de la cohérence, à la vue dudit dossier, se devait d'être posée : la participation d'épicuriens à la vie religieuse de l'époque, et plus particulièrement à ce qu'il est coutume d'appeler le « commerce avec les dieux »¹⁹, est-elle cohérente avec la doctrine du Jardin ? Il s'agit toujours de répondre aux accusations d'hypocrisie : les épicuriens participaient-ils au culte en se disant que tout cela n'est qu'une façade, laquelle n'est nécessaire qu'au maintien de la collectivité ? Nous croyons que cette hypothèse est ébranlée, ou du moins atténuée, par les documents épigraphiques que nous

¹⁸ Koch, 2005, p. 225-233, dossier dont nous utilisons les références et les traductions.

¹⁹ À ce sujet : Bruit-Zaidman, 2001, Introduction.

présentons dans ce dossier. C'est qu'elles attestent la présence continue d'épicuriens sur la scène religieuse, qui y occupaient parfois même une place centrale. La question sera de savoir de quelle manière la philosophie épicurienne pouvait-elle s'insérer dans le cadre d'une pratique rituelle quotidienne et authentique, laquelle pratique pouvait d'ailleurs prendre des formes assez archaïques. En ce sens, l'enjeu de ce travail sera de montrer comment le fait d'occuper des postes de prêtres, de participer aux cultes, aux sacrifices, de s'initier aux mystères, bref d'adorer les dieux selon les us et coutumes, était cohérent avec la doctrine, voire encouragé par celle-ci.

1.2 DOSSIER ÉPIGRAPHIQUE

Nous ouvrons ce dossier avec des inscriptions rapportant des offrandes faites à l'Asclépieion d'Athènes²⁰ ainsi qu'à l'Amphiaraios d'Oropos²¹ par des épicuriennes. Ces offrandes sont datées, respectivement, autour de 325-300 et de 300-250 av. J.-C. Elles consistent en des modèles réduits de parties du corps malades pour lesquelles une guérison était demandée, sinon souhaitée. Bien qu'il s'agisse d'une pratique plus que commune pour l'époque il n'en reste pas moins que, philosophiquement parlant, elle pose problème pour un épicurien²². C'est qu'elle sous-entend un commerce avec les dieux, donc une activité divine ainsi que ce qu'on pourrait appeler, de leur part, un souci éthique. De plus, ces offrandes, parce qu'elles participent d'une logique médicale, soit du traitement par la divinité du membre malade, semblent s'inscrire à contre-courant de la « médecine » épicurienne. Car n'est-ce pas une certaine thérapeutique de l'angoisse que proposait le remède épicurien par un retranchement des dieux et de leurs actions? La « médecine » épicurienne, en ce sens, n'aurait-elle pas suffi? Ou bien ne s'agit-il que d'un geste de vénération fondé sur le souci qu'on se fait pour la santé d'un proche qui lui, par exemple, ne serait pas épicurien – et compterait, justement, sur ce sacrifice? En termes d'offrande, on notera, de façon autrement énigmatique, un portrait de Phèdre fils de

²⁰ *IG II (2)* 1534, l. 27 et 41. Koch, 2005, p. 226, n. 1.

²¹ *SEG XVI* 300, l. 6, 9 et 12. Koch, 2005, p. 226, n. 1.

²² Bien que les Épicuriens considèrent le plaisir comme un phénomène localisé, c'est-à-dire relatif à des parties du corps, il n'en reste pas moins que la pratique rituelle du sacrifice, en vue d'une guérison, est problématique. Pour les questions relatives au statut du mal dans le corps, voire de la souffrance du corps en général dans l'épicurisme, on renverra à l'ouvrage magistral de Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme* (voir bibliographie.).

Lysiadès, « maître (en épicurisme) », offert « aux deux déesses »²³, vers 50 av. J.-C. Selon toute vraisemblance, cette offrande aurait été faite à l'Éleusinion d'Athènes²⁴.

Suivent, de façon encore plus énigmatique (par rapport au cadre philosophique plutôt que culturel), plusieurs inscriptions révélant l'existence de prêtres épicuriens. Une inscription, qu'on situe environ vers l'an 15 avant. J.-C., fait mention de « Plous, philosophe <épicurien> [...] grand-prêtre à vie de l'empereur-dieu César Auguste » duquel un portrait aurait été offert à « Aphrodite de Paphos »²⁵. Un décret des Samiens, en vue de l'instauration d'une fête, évoque « le prêtre de l'empereur César Auguste [...] Isocratès, fils de Sôsigénès »²⁶ qui, dans une autre inscription, est qualifié de « philosophe épicurien »²⁷. Dans les deux cas, il semblerait qu'il y ait une association, par la prêtrise, avec le culte d'Aphrodite. Ce qui pourrait être plus qu'un hasard, étant donné la possible proximité entre la déesse du plaisir et la secte épicurienne. Bien entendu, cette liaison n'est cohérente que moyennant le travail philosophique, voire mythologique, de Lucrèce à l'égard de cette déesse. Il serait difficile de concilier une déesse qui pourrait être, dans la caricature, réduite à l'épanouissement sexuel, lorsqu'on connaît le point de vue des épicuriens, voire d'Épicure lui-même, sur les relations charnelles²⁸.

Une autre inscription, cette fois datant soit de 120 ap. J.-C., soit de 163 ap. J.-C.²⁹, nous informe d'une offrande faite « [sur] l'ordre du dieu très grand et saint Bêl » par « Aurélios Bélios Philippos, prêtre et diadoque à Apamée des épicuriens »³⁰. Ordre qui d'ailleurs, relativement au fonctionnement du sanctuaire, aurait été reçu par incubation, c'est-à-dire d'un oracle rendu par le rêve (bien que la chose ne soit pas explicitement attestée)³¹. Cette proximité entre un épicurien et un oracle par incubation soulève la question du statut épistémologique des rêves, et la portée d'une telle connaissance dans le cadre théologique épicurien. Comme nous le verrons au troisième chapitre, les simulacres divins dépassent le seul cadre du rêve. De plus, les épicuriens ne croient ni que les rêves sont envoyés par les dieux, ni que leur contenu ne soit

²³ Raubitschek, 1949, p. 101.

²⁴ Koch, 2005, p. 226.

²⁵ Mitford, 1980, p. 281, n. 38.

²⁶ *MDAI* (A) 75, 1960 + *IGR* IV 997. Koch, 2005, p. 229, n. 22.

²⁷ *IGR* IV, 997, cf. *BCH* 5, 1881, p. 486, p. 489, n. 9; et Tod, 1957, p. 136. Koch, 2005, p. 226, n. 23.

²⁸ Épi, *SV* 51.

²⁹ Pour la question des dates, voir Smith, 1996.

³⁰ Rey-Coquais, 1973, p. 66-68. Republié dans Smith, 1996.

³¹ Koch, 2005, p. 58.

qu'illusoire. Pour revenir à Apamée, on remarquera que la Syrie aura connu son lot d'épicuriens. En effet, riche d'une communauté épicurienne pendant plus de quatre siècles (soit du 2^{ème} av. J.-C. au 2^{ème} ap. J.-C.), elle fut la source d'épicuriens notoires³² et même, pour ce qui nous intéresse, d'un prêtre d'Hercules (ou du dieu oriental Sandon³³) qui devint tyran avant d'être finalement mis à mort, soit Lysias de Tarse.

Dans la même lignée, une inscription mentionne, au 2^{ème} ou 3^{ème} siècle de notre ère, « le Prophète Philidas, fils d'Héracléon, philosophe épicurien, descendant d'Ajax »³⁴. À noter que par « Prophète » on entend prophète à l'oracle de Didymes : non seulement s'agit-il de « la plus haute charge publique à Milet »³⁵, mais aussi d'une charge effective (comme les charges de prêtrises impériales) et non pas simplement honorifique. Dans un autre registre, à la même époque, on relate aussi les honneurs décrétés par les épicuriens d'Athènes pour un certain « Héraclite fils d'Héraclite Oreios, Rhodiapolitain, prêtre d'Asclépios et d'Hygie », auquel on offrit une statue de lui en train d'enseigner, en plus d'un « tableau peint à l'or »³⁶. Après des prêtres épicuriens, voici une communauté épicurienne qui célèbre un prêtre. Et non pas n'importe quel prêtre : un prêtre d'Asclépios, divinité reconnue pour ses pouvoirs curatifs – ainsi que pour le sourire, ou du moins l'air doux, qui ornait ses statues. Ce qui d'ailleurs n'est sûrement pas un hasard : nous le verrons quand il s'agira des bustes épicuriens.

À tout cela, ajoutons l'initiation d'Épicure aux mystères d'Éleusis³⁷. Initiation (dont la source est, cette fois, littéraire) qui peut-être trouve des échos dans le décret³⁸, daté du 2^{ème} s. av. J.-C., sous Antiochos IV Épiphane, fait par les Kérykes et les Eumolpides (soit les deux *genê* où sont recrutés les prêtres d'Éleusis) en l'honneur d'un épicurien, Philonidès de Laodicée, et de ses deux fils, Philonidès et Dicéarque. Décret où ces hommes sont reconnus pour leur piété et par lequel on annonce la construction, en leur nom, d'une stèle de pierre. L'honneur est tel qu'on demande que Philonidès, le fils, « reçoive la priorité dans la consultation de l'oracle et

³² Notamment, le 5^{ème} maître du Jardin, Basilide de Tyr (Smith, 1996, p. 121).

³³ Fontenrose, 1959, p. 323.

³⁴ *Le Bas-Waddington* 239; Rehm & Harder, *I. Didyma* II, 285. Koch, 2005, p. 230, n. 26.

³⁵ Koch, 2005, p. 272, n. 9.

³⁶ *IGR* III 733, cf. 732 : *TAM* II 910. Koch, 2005, p. 229, n. 25

³⁷ Phil, *De piet.* 20.554-559, 28.802-810

³⁸ *IG* II (2) 1236; Koch, 2005, p. 228, n. 16.

pour les affaires de justice »³⁹. Dans lequel cas, bien qu'il s'agisse du fils d'un épicurien, et pour lequel nous n'avons aucune raison de croire qu'il soit en mauvais termes avec son père, il serait difficile d'attribuer à ces gens l'habituelle critique d'impiété adressée aux épicuriens.

Finalement, un témoignage important de la présence des épicuriens au sein des sanctuaires, ou sinon de la propagation de l'épicurisme dans sa forme culturelle, est celui des bustes des fondateurs (καθηγεμόνες), soit, plus précisément, de ceux d'Épicure, de Métrodore, d'Hermarque et de Polyène (et même de Colotès)⁴⁰. On dit que le visage d'Épicure, tel que reproduit sur ses bustes et sur ses statues, partageait une ressemblance notoire avec celui d'Asclépios, ressemblance qui serait théoriquement fondé à partir d'un dialogue entre Épicure et Asclépios⁴¹. Ce dialogue témoignerait d'un entretien que le maître aurait eu avec le dieu lors d'un rêve – ce qui vient drastiquement complexifier la relation des épicuriens avec les rituels par incubation. De plus, les commentateurs s'entendent pour dire que les bustes des fondateurs se ressemblent entre eux au point où il serait difficile de les distinguer les uns des autres : qui est Épicure? Qui est Métrodore⁴²? Ultimement : qui est Asclépios? La différence « identificatrice » se trouve habituellement dans les gestes représentés par ces statues, gestes qui témoigneraient de la position hiérarchique des maîtres, ou tout simplement des épicuriens, et ainsi de leur progrès respectif sur la route de la sagesse. On rapporte finalement que le nombre de ces bustes et statues devait être très important, dans la mesure où on a retrouvé plus de bustes d'Hermarque que d'Aristote. Ces images des maîtres s'ajoutent à toute une série de représentations matérielles (portraits, bagues, pendentifs) des figures importantes du catéchisme, soit celles des maîtres auxquels les épicuriens aspirants devaient se confier. Il aurait même été recommandé de se représenter ces statues, sinon leur visage gardé en mémoire, comme nous jugeant dans chacune de nos actions – du moins, ce serait là un usage fortement plausible de ces statues⁴³. On multipliait les images des maîtres afin d'en sentir la présence et la sagesse à tout moment, comme des amis lointains qui, même si ultimement indifférents à

³⁹ *SGDI 2677; OGIS 241*. Koch, 2005, p. 228, n. 18.

⁴⁰ Frischer, 1982, p. 88-89.

⁴¹ Frischer, 1982, p. 90. Par contre, l'état des textes ne nous permet pas d'en dire grand-chose.

⁴² Pour la documentation, voir Piettre, 1999, p. 7.

⁴³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XXV, 5.

nous, en raison de la froideur du support, n'en restaient pas moins près des cœurs, par le rappel constant des dogmes et maximes de l'école. Une pratique fondée sur l'émulation, s'il en est.

Bien que ce dernier témoignage archéologique ne soit pas explicitement lié à la pratique religieuse « civile » en tant que telle, il nous informe néanmoins sur une certaine pratique de la représentation, par l'entremise d'un support matériel, d'un modèle humain qui, plus souvent qu'autrement, parce qu'il s'agissait d'un sage, pouvait être élevé au rang de dieu. Ainsi, on ne s'étonnera pas de la divinisation des maîtres, laquelle n'est pas mieux attestée que dans le magnifique poème de Lucrèce. En ce sens, par rapport à la religion officielle, le problème ne serait pas lié au fait qu'il y ait des représentations des dieux, mais à la manière de représenter. D'autant plus que le rêve d'Épicure, où il dialogua avec Asclépios, nous renvoie autant à la théorie épicurienne du rêve, où les représentations (les images du rêves) y sont tout aussi réelles que celles éprouvées dans la veille, qu'à la possibilité de considérer certaines formes de divination, ne serait-ce qu'en ce qui concerne leur forme, comme valables – indépendamment du contenu desdits songes ou visions, lesquels peuvent bien sûr être critiqués. En ce sens, bien que les images ne nous enseignent pas sur une réalité « à venir », elles nous enseignent cependant sur ce qui vient d'elles, à savoir sur leur forme même, et sur le rapport que nous entretenons avec de pareilles formes. De cette manière, les visions sont possibles, mais les visions ne doivent pas pour autant être prises naïvement, en fonction de la seule vérité qu'on leur suppose. Un travail de la représentation s'impose. Cela ne va pas sans rappeler cette fameuse lettre d'Épicure à sa mère, où Épicure sermonne sa mère de n'avoir pas su voir clair dans son rêve. Son fils, en effet, n'était pas dans le besoin : bien au contraire, il devenait, jour après jour, semblable à un dieu.

1.3 REMARQUES RELATIVES AU DOSSIER ÉPIGRAPHIQUE

La présentation de ce dossier nous a permis de remarquer certains éléments relatifs aux pratiques religieuses des épicuriens :

- une piété attestée pour des épicuriens qui reçurent, à ce titre, des distinctions notoires (ou qui participèrent à l'octroi de pareilles distinctions);

- une participation active à des rituels où un certain commerce avec les dieux était sous-entendu, et ce soit à titre de particuliers, soit en tant que prêtres (étant entendu qu'il s'agit ici d'une magistrature, donc d'une fonction civique);
- une association et une proximité à des lieux de culte qui dépassaient le seul cadre de la pratique quotidienne (offrandes, recommandations, etc.).

De plus, comme nous l'avons mentionné, ces sources ont l'avantage de s'échelonner tout au long de l'histoire de l'épicurisme, ainsi que d'être contemporaines de la polémique anti-épicurienne (des stoïciens aux néoplatoniciens). Ce qui est important, étant donné qu'on confirme, par-là, autant le phénomène que l'étonnement qui fut provoqué, philosophiquement parlant, dans d'autres écoles face à ces pratiques religieuses. À cela s'ajoute le fait que ces sources répondent du cadre plus grand de la reconnaissance publique adressée, tout au long de cette même période, par les cités et les particuliers envers des épicuriens (voir le dossier complet de R. Piettre). Ce qui, contre la polémique anti-épicurienne, semble pointer vers une compréhension publique, commune, différente de celle entretenue sur la seule scène philosophique à propos desdites pratiques. Il semble donc que cette pratique puisse être autrement justifiée que par l'hypothèse d'une supposée hypocrisie, laquelle ne servirait qu'à titre de « filet social ». Pour toutes ces raisons, nous croyons donc que la participation religieuse des épicuriens, ainsi que la reconnaissance de cette participation, semblent avoir été des éléments constants et même constitutifs de la pratique épicurienne. Ainsi, la diversité des pratiques nous permet de croire que le phénomène de l'implication religieuse des Épicuriens n'était pas seulement cantonné qu'à certains adhérents (rebelles ou originaux) du Jardin, et qu'en ce sens il s'agissait d'une implication qui s'adressait à tous et à chacun, indépendamment de la provenance ou de la position au sein de l'école en tant que telle. Or, comme cette pratique apparaît comme problématique, voire contradictoire, étant donné qu'elle soulève quand même la question de l'hypocrisie épicurienne, nous devons maintenant nous attarder au dogme épicurien. Par-là, nous pourrions voir de quelle manière la théorie s'agence avec la pratique, dans l'espoir d'y trouver une cohérence qui puisse amenuiser, voire faire disparaître, ces accusations d'hypocrisie. En ce sens, ce qui nous intéresse, c'est toute la question de la piété épicurienne, laquelle fut l'objet d'une quantité notable d'écrits qui devaient en spécifier la nature et la forme, mais dont la grande majorité est perdue. Quelle piété pour le Jardin?

CHAPITRE 2 : LA PIÉTÉ DU JARDIN

2.1 CIVISME, RÉCOMPENSES ET PIÉTÉ

La piété épicurienne s'est manifestée publiquement, et aura reçu, à ce sujet, quantité d'honneurs : pratique incohérente selon certains opposants du Jardin, mais tout à fait en termes avec l'époque. Le détail de cette piété, relevant autant de la pratique citoyenne que de l'adhésion particulière à un culte, nous est parvenu, comme nous avons pu le constater, de façon morcelée et souvent lacunaire. Il faut donc reconstituer, autant que faire se peut, sinon le détail, du moins la portée d'une telle pratique. On pourrait se demander, comme piste de départ, si les attestations de piété n'étaient pas tout simplement utilisées pour remercier, voire célébrer la contribution positive d'individus pour une cité. En effet, la piété était intimement liée à ce que nous appelons aujourd'hui la religion de la *polis*, au moins lorsqu'elle faisait l'objet d'une mention officielle, et, en ce sens, relevait d'une activité citoyenne reconnue et encouragée. Cette reconnaissance serait ainsi, pour des raisons d'apparat ou en vue d'avancées professionnelles, plutôt « superficielle » que le témoignage d'une attitude authentiquement religieuse. D'une part, les actes de civisme étaient reconnus publiquement : qu'il s'agisse d'une activité philosophique, voire « académique »⁴⁴, ou bien simplement d'actes d'évergétisme, même d'une myriade d'actions vertueuses possibles, les bienfaiteurs sont, d'une cité à l'autre, reconnus et profitent de cette reconnaissance. D'autre part, il semble que ces récompenses aient souvent été liées, ne serait-ce qu'en ce qui concerne leur affichage, avec des institutions religieuses (temples, sanctuaires, affiliation à la divinité, etc.⁴⁵). Les institutions religieuses ne seraient, par rapport au développement des cités, qu'une vitrine permettant de profiter d'un rayonnement politique. On pourrait étendre la portée de ce rayonnement, à l'époque hellénistique, au processus qui contribua à former ce qui fut appelé l'*oikoumenè*, soit, dans la perspective d'une politique entre cités, le monde civilisé⁴⁶. Sans devoir rappeler qu'au début de cette même époque, des attestations de ce genre étaient déjà si communes que les dirigeants envisagèrent, pour que leur piété soit distinguée de celles des autres, la possibilité d'un culte divin (pour un exemple

⁴⁴ Inscription à Delphes célébrant l'historien Callisthène ainsi que son maître Aristote pour avoir fait une liste des gagnants des jeux pythiques ainsi que des fondateurs de ces jeux. Voir Bosworth, 1970, p. 408.

⁴⁵ Potter, 2004, p. 525.

⁴⁶ Billows, 2004, p. 266.

athénien et contemporain d'Épicure : Démétrios Poliorcète). Dans tous les cas, une des façons de reconnaître ces actes de civisme, outre les inscriptions honorifiques relatives à leur affichage, pouvait passer par l'octroi de magistratures, notamment celles de prêtrises⁴⁷. Récompenses dont les épicuriens semblent avoir profité. Ces prêtrises étaient des magistratures publiques, où le prêtre se trouvait à être le représentant de la cité devant les dieux. On sait d'ailleurs qu'il y eut plusieurs prêtrises honorifiques, confiées à des philosophes : un exemple notoire, celle de Plutarque à Delphes. La position de prêtre offrait, pour qui l'occupait, non seulement un rayonnement politique, mais aussi de nombreux avantages sociaux. Ainsi, rien n'indique qu'on ne devenait prêtre que pour le fait de devenir prêtre : la visée pouvait être autre, la fin justifiant parfois les moyens⁴⁸.

Bien entendu, cette lecture « réaliste », voyant derrière l'institution religieuse, et plus particulièrement celle de la célébration publique de la piété, le monnayage d'influences et d'avantages politiques, sous-entend qu'il n'y avait, à proprement parler, rien de religieux dans le religieux – ou, du moins, que ce n'était pas là l'essentiel. En quelque sorte, cela amènerait à se poser la question de savoir si les Grecs croyaient réellement en leurs dieux. Nous ne tenterons pas, ici, une réponse à cette question (qui a d'ailleurs fait récemment l'objet de doctes études⁴⁹). Nous nous contenterons de supposer que la célébration publique de la piété de certains individus, même si elle n'était que superficielle et relevait d'intérêts politiques, n'en demandait pas moins un certain degré d'authenticité. L'argument étant que l'efficacité d'un masque ne saurait s'élever au-delà de sa capacité à convaincre. Ce qui revient à dire que si la piété se montrait dans toute sa facticité, l'artifice tomberait et révélerait ainsi les machinations politiques qui en ont permis l'affichage – ce qui ne leur serait sûrement pas avantageux ! C'est ainsi que, selon nous, il fallait s'assurer, pour reprendre l'exemple des prêtrises honorifiques, d'un minimum de piété. Plus particulièrement, en ce qui concerne les prêtrises épicuriennes, voire toutes les mentions de la piété épicurienne, les cités devaient avoir de bonnes raisons de célébrer ces

⁴⁷ Dans le cas des prêtrises, celles-ci pouvaient être octroyées, mais aussi achetées. Lorsque personne n'est trouvé pour occuper ce poste, on imputait la prêtrise – et son coût – à la divinité elle-même, dont on pouvait dès lors taxer les offrandes (Potter, 2004, p. 520).

⁴⁸ Et pourquoi pas faire les mauvaises langues en disant que « la faim justifiait les moyens »? En effet, une des prérogatives des prêtres était d'avoir droit à un morceau de viande sélect lors des sacrifices. Difficile de ne pas y voir une autre manière d'accuser les Épicuriens de gloutonnerie!

⁴⁹ Par exemple, P. Veyne, 1983.

particuliers *sans qu'il n'y ait* de honte à mentionner leur adhésion philosophique. En effet, si le nom de l'école du Jardin avait été honni à ce point, on aurait plutôt cherché à le cacher qu'à le montrer. Car, si la piété se jouait, dans la course aux honneurs, à un niveau superficiel, il aurait été difficile de concilier cet artifice avec ce qu'on attribuait, sûrement tout aussi superficiellement, aux épicuriens, c'est-à-dire un athéisme auquel s'ajoutait une légèreté de mœurs, à travers ce qu'on pourrait appeler « une guerre d'écoles », voire une querelle de clocher...

2.2 TRADITION PHILOSOPHIQUE DE LA PIÉTÉ

Encore faut-il se demander à quoi renvoie la piété épicurienne qui est célébrée. Pour se faire, situons rapidement le traitement général de la piété dans la philosophie grecque. Ce qu'on y voit, c'est que les philosophies antiques se caractérisaient généralement, dans leur défense de la piété, par une critique de la tradition. Les figures les plus marquantes, à ce sujet, sont celles de Xénophane et de Platon. Or, bien que cette critique n'implique pas l'impiété de celui qui la prononce, loin s'en faut, la situation semble différente chez les épicuriens. En effet, leur critique est telle qu'il nous semble difficile, *a priori*, de la concilier avec des actes de reconnaissance publique : ne les accusait-on pas d'être doublement athées? Soit en élaborant une physique qui semble aisément pouvoir faire l'économie des dieux, puis en enlevant aux dieux leur capacité même à influencer sur l'ordre du monde et sur ce qui s'y produit⁵⁰. Or, nous sommes d'avis que la critique épicurienne de la religion traditionnelle, et de ce qui est par conséquent considéré comme pieux, était bien de son temps et qu'elle n'avait, à strictement parler, rien de vraiment exceptionnelle. Car ce sur quoi porte la critique philosophique de la tradition religieuse, c'est l'importance du respect de la divinité, notamment en ce qui concerne sa représentation. Ce respect se traduit par une adéquation de ce qui peut être dit de la divinité et de ses attributs, et dans les conséquences pratiques qui en découlent. Les épicuriens ne font pas, par rapport aux autres écoles philosophiques, bande à part. Du moins dans cette perspective. Un passage de la *Lettre à Hérodote* témoigne merveilleusement du respect exigé :

« Il faut au contraire préserver toute la majesté du divin, en se conformant à tous les noms que l'on rapporte à de telles notions, si l'on ne veut pas que ces noms soient à l'origine d'opinions en contradiction avec la majesté du divin. Sinon, cette contradiction même exposera les âmes au plus grand trouble. »⁵¹

La piété, en tant que pendant vertueux, donc pratique, de la relation cognitive avec le divin, est d'ailleurs un des points centraux de la philosophie épicurienne. Or, n'est-ce pas le cas de la philosophie antique en général? La connaissance du divin relève d'une question épistémologique, laquelle connaissance est nécessaire à l'articulation d'une éthique en accord

⁵⁰ À ce sujet, on s'intéressera à la facilité avec laquelle Platon, au livre X des *Lois*, accuse telle ou telle croyance d'appartenir au spectre de l'athéisme, ou sinon à quelque chose de similaire... sans parler ici des châtiments qui les attendent! Voir Platon, *Lois*, X, 885b *sqq.*

⁵¹ Épi, *Ep. Hdt.*, 77

avec ce que nous savons de la divinité. Plus souvent qu'autrement, cette éthique est d'ailleurs orientée par le désir de ressembler à la divinité, ou du moins de déployer ce qu'il y a de divin en nous. C'est dans la double mesure épistémologique et éthique que le rapport à la divinité incarne, selon nous, la pierre d'angle de l'entreprise philosophique en tant que telle. À ce titre, un passage des *Lois* de Platon est plus qu'exemplaire :

« Attends donc jusque-là [lorsque l'âge t'aura fait changer d'opinion] pour porter un jugement sur des questions si importantes. Et celle qui est la plus importante, même si tu ne la comptes pour rien pour l'instant, c'est celle de savoir s'il faut ou non vivre une vie bonne en ayant sur les dieux une pensée droite. »⁵²

Hormis les questions d'âge relatives au moment de philosopher⁵³, la ressemblance avec Épicure, dans la formulation du problème, est frappante : l'important est d'obtenir une conception des dieux épistémologiquement fondée. Cela est possible grâce à une « pensée droite », laquelle nous guérira de cette « maladie »⁵⁴ qu'est l'opinion perpétuant une fausse conception de ce que sont les êtres les meilleurs. Et ainsi seulement les plus grands maux seront évités. Bien entendu, il n'est pas difficile de s'imaginer comment les écoles philosophiques de l'Antiquité se sont fait compétition en offrant des modèles de piété qui, à leur manière, devaient traduire l'excellence de leur doctrine. Il ne serait peut-être pas exagéré de comparer ces écoles à autant de pharmacies proposant, sous différentes formes et saveurs, des remèdes contre l'ignorance ainsi que de pieux conseils, dans une formule « tout inclus ». Et nous pouvons supposer qu'il était entendu, des gens de l'époque, qu'à chaque école philosophique correspondait une attitude « religieuse » particulière – et que, dans chaque cas, le respect des dieux était de mise. À ce sujet, il n'est pas surprenant, malgré les difficultés liées à de telles thèses, qu'on ait voulu identifier certaines écoles philosophiques, notamment l'Académie et le Lycée, à des thiasés en l'honneur des Muses⁵⁵. Nous pouvons aussi croire que la richesse et l'inventivité de la diffamation entre écoles – dont les *Vies* de Diogène Laërce nous offrent un excellent portrait – n'était inconnues de personne, et que cette diffamation faisait partie, à sa manière, de la profession philosophique, voire de sa « publicité ». Les commérages qui y sont rapportés à propos d'Épicure concernent d'ailleurs plutôt ses habitudes alimentaires et sexuelles

⁵² Platon, *Lois*, X, 888b.

⁵³ Épi, *Ep. Men.*, 122.

⁵⁴ Platon, *Lois*, X, 888b.

⁵⁵ Wilamowitz, 1881, p. 263-291; Müller-Graupa, 1933, article « Mouseion »; Boyancé, 1937.

que religieuses. Parallèlement, il est intéressant de noter que les épicuriens, dans la comédie, ne furent jamais dépeints comme des athées ou comme des personnages impies, mais bien plutôt comme des gloutons et des gastronomes (μάγειροι)⁵⁶. La polémique, du moins dans son aspect le plus populaire, portait dès lors plus sur leur hédonisme (grossi – mais qui s’en étonnerait?) que sur un supposé manque en matière de piété. Le *quidam* aurait ainsi trouvé plus hypocrite d’entendre parler d’une « ascèse épicurienne » que d’une « impiété épicurienne », ce qui ne va pas sans rappeler le caractère populaire de ce que signifie, aujourd’hui, « être épicurien » : on l’imagine plus aisément être un amateur de *vino* et de pâtes fraîches qu’un athéiste trouble-fête.

Pour revenir aux grands traits de la critique philosophique de la tradition religieuse, elle ne semble pas avoir été, dans le cas des épicuriens, en contradiction avec ce qu’on a défini, de façon assez générale, comme la piété. Sauf si, bien sûr, on considère qu’être pieux relève d’une parfaite et entière adhésion à un dogme, soit celui de la tradition. D’autant plus que nous sommes d’avis que la piété était l’un des chevaux de bataille de la philosophie même, dans la mesure où elle nous apparaît comme intimement liée à l’essor de la philosophie et à la publicité dont elle voulait se doter⁵⁷. Avec la philosophie serait apparue la volonté de divulguer, sur la base d’une démonstration rationnelle, une connaissance cachée qui serait d’avance considérée comme véritablement authentique et donc capable de révéler l’ordre du monde. Le poème de Parménide nous apparaît comme le manifeste le plus évident d’un tel projet. La démonstration rationnelle aurait en ce sens remplacé l’initiation rituelle, et l’opinion droite aurait remplacé, dans sa relation à l’opinion fautive, la connaissance de l’initié par rapport à celle du non-initié. Bien entendu, ce qui est gagné, dans le geste philosophique, c’est bien le caractère public de la démonstration ainsi que la possibilité de sa réfutation (bien que la question de l’accessibilité à la philosophie, dans l’Antiquité, relève d’une problématique tout autre). Par rapport à ce qui nous concerne, la prétention d’universalité sous-jacente à de telles démonstrations semble sortir gagnante de la publicité que pouvait lui conférer la reconnaissance publique d’une piété établie et reconnue comme telle. En ce sens, l’école du Jardin, comme les écoles philosophiques en

⁵⁶ Obbink, 1996, p. 437. L’auteur précise qu’on ne peut cependant pas savoir avec certitude si cette satire vise le caractère hédoniste de leur philosophie ou bien leur attitude par rapport aux sacrifices et aux festins religieux (ce qui pourrait d’ailleurs supposer que les Épicuriens ne s’intéressaient aux prêtrises que pour obtenir la meilleure part des sacrifices!). Ces deux options, d’ailleurs, ne sont pas exclusives l’une de l’autre.

⁵⁷ Vernant, 1996, p. 389-392.

général, aurait gagné à être reconnue pour sa piété, non seulement pour se distinguer des autres écoles, mais aussi pour y gagner un certain capital intellectuel, dans la mesure où y reconnaître une piété effective aurait traduit la portée réelle des théories de l'école. Comme quoi les épicuriens auraient désiré, à travers leur doctrine, être reconnus comme étant non seulement pieux, mais encore plus pieux que les autres. Aux ambitions politiques on aurait substitué des ambitions philosophiques, avec comme différence – du moins dans le cas de l'épicurisme – qu'on aurait pu se défendre de faire les choses « à moitié », de façon hypocrite. L'engagement épicurien était total; on n'aurait pas pu tolérer un investissement partiel : « [il] ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher réellement »⁵⁸. Bien entendu, une pareille hypothèse, soit l'adéquation entre piété et philosophie, ne saurait faire l'économie d'une démonstration (surtout en ce qui concerne le Jardin!) – et c'est justement ce à quoi nous allons nous attarder. Quant à la question des ambitions politiques des Épicuriens, il s'agit là d'un tout autre dossier!

2.3 PAR QUELLE PORTE LA PIÉTÉ ENTRE-T-ELLE DANS UN JARDIN?

La piété, telle qu'elle est abordée dans la *Lettre à Ménécée*, ouvre sur la question très large de notre rapport au monde et à ce qui est dit de ce monde, étant donné que pour être pieux, il faudra tout d'abord apprendre à conserver la valeur épistémique de nos prolepses, et pas de n'importe quelle prolepse, mais celle des dieux. Ce n'est pas un hasard : le concept de « prolepse » est au fondement de la philosophie épicurienne ; c'est de lui dont parle Épicure au début de ses deux lettres dont l'authenticité n'est pas contestée, soit celle à *Ménécée* et celle à *Hérodote*. La prolepse y est présentée comme la réponse à un impératif philosophique, soit celui de la vérité de ce que nous disons et, parallèlement, de ce que nous faisons. C'est ainsi que la piété est, d'entrée de jeu, reliée à des questions épistémologiques et éthiques qui débordent le seul cadre du rapport à la divinité. La prolepse, en effet, est ce qui nous permet de nous engager dans le monde, dans la mesure où c'est par elle que le présent se comprend, et que le futur s'annonce. Son usage est vital et culmine, selon nous, dans le rapport aux dieux. Ce chapitre s'intéressera donc à ce rapport dans ce qu'il a de large et d'englobant. Lucrèce ne disait-il pas que la piété c'est « de tout regarder, l'âme apaisée »⁵⁹? Étant donné que nous avons

⁵⁸ Épi, *SV* 54.

⁵⁹ Lucr, *Rerum N.*, V, 1203.

affaire à un dogmatisme, il est difficile de s'intéresser à un élément de la doctrine sans que le reste ne suive, à la manière d'une courtepoinTE qui se dévoilerait en tirant sur un seul filon. C'est pourquoi la question de la piété nous amènera à parler de l'épicurisme au sens large.

Comme nous l'avons déjà suggéré, nous nous intéresserons en un premier temps à la *Lettre à Ménécée*. C'est là que nous découvrirons les engagements éthiques et épistémologiques dans lesquels nous entraîne la piété des épicuriens, engagements sans lesquels il n'est pas possible de philosopher, et à plus forte raison de bien vivre. Ainsi, qui ne sait vivre en paix avec les dieux, dans le juste respect de ceux-ci, voire dans toute la généralité de son rapport à ceux-ci, ne saurait être épicurien, et encore moins être heureux. Cela nous mènera à considérer le rapport plus élargi à la vérité dans lequel nous entraîne la prolepse des dieux : nous nous faisons une idée des dieux, et ces opinions, qui peuvent être vraies ou fausses, peuvent avoir des conséquences notables. Or, l'erreur ne nous est pas imposée, et nous en sommes les seuls responsables. Le travail de la prolepse, à travers lequel l'opinion émerge, nous fera nous questionner sur le processus gnoséologique comme tel : il s'agira d'exposer la théorie de la connaissance des épicuriens. Son exposition nous fera nous questionner sur la place de l'individu dans ce processus, afin de voir de quelle manière il participe de l'erreur, et dans quelle mesure son propre corps peut témoigner de ces erreurs. Or, pour ce faire, il faudra d'abord comprendre où se trouvent les prolepses elles-mêmes : elles sont en nous, et nous faisons corps avec notre mémoire. Notre rapport au monde est déterminé par notre rapport aux prolepses, lequel nous permet de nous engager dans le monde. Et ce sera au cœur de ce rapport qu'on trouvera la cohésion des choses ainsi que la cohésion du sujet. La cohésion des choses est importante dans la mesure où c'est grâce à elle que les sens témoignent fidèlement de la vérité du monde, vérité qui nous sert à « éviter des précipices » et à satisfaire adéquatement nos désirs. Or, cette cohésion ne peut être sentie que dans la mesure où l'image que nous nous en faisons ne comprend pas un écart, lequel viendrait ajouter une nouvelle « vérité », propre au domaine de l'opinion, qui serait susceptible de nous faire tomber dans de nouveaux précipices, soit ceux de l'opinion vide. Le précipice suprême, en ce qui concerne les dieux, sera celui de la tradition : l'image des dieux qu'elle nous offre est telle que notre vie entière se voit assombrie par ces arrogants suzerains. L'artificialité de notre rapport au monde pourrait devenir telle que notre disposition même, c'est-à-dire notre manière de recevoir et de concevoir les sensations, en sera

affectée : la menace des dieux s’y multipliera. Cette affectation de soi, considérée comme une maladie bien réelle, mènera aux plus grands troubles, soit ceux d’une disposition irrationnelle, en grande partie due aux opinions vides que la tradition a imprimées en nous. L’effort thérapeutique nécessaire à la libération de soi, à un retour à une disposition sobre et naturelle, sera déterminant pour la « médecine de l’âme » épicurienne. Et le premier objet de cette thérapie, c’est, comme la *Lettre à Ménécée* l’annonce si bien, de se défaire des opinions de la foule à propos des dieux, et de respecter les dieux à la mesure de leur prolepse.

Au final, ce chapitre ne s’intéressera pas aux particularités de la prolepse des dieux, mais plutôt au rapport à la prolepse dans ce qu’il a de général. Cependant, des éléments de la doctrine, notamment en ce qui concerne l’épistémologie, reviendront nous « hanter » lorsque viendra le temps, au chapitre suivant, de s’attarder à la prolepse des dieux. C’est ainsi qu’après avoir tracé un portrait assez large de l’épicurisme, et de ce à quoi nous engage la piété que cette école revendique, nous nous intéresserons, au chapitre suivant, au détail de cette piété, et plus particulièrement à la représentation des dieux en tant que telle. L’enjeu principal de ce second chapitre sera de savoir s’il est possible de considérer un fondement autre qu’intellectuel à la prolepse des dieux, et ce afin de légitimer une pratique rituelle qui engage l’épicurien dans une relation bien précise avec les dieux. Que la piété épicurienne, au final, dans sa pratique, ne repose pas un échange de services avec les dieux, mais bien plutôt sur un échange d’images.

2.4 LA LETTRE À MÉNÉCÉE ET LA PIÉTÉ

Les *Lettres* et *Maximes* d’Épicure parlent peu des dieux. Quand elles en parlent, c’est comme des « vivants bienheureux et incorruptibles », auxquels on ne saurait rien attacher qui leur soit étranger. À propos des dieux, c’est la *Lettre à Ménécée* qui est la plus bavarde : elle présente, simultanément, la question de l’existence des dieux et celle de la piété. C’est dans cette lettre qu’Épicure invite Ménécée – ou n’importe quel épicurien futur – à interroger l’évidence qui se trouve au fond de lui afin d’y découvrir les attributs de la divinité puis d’en célébrer l’existence. La piété passe par cette découverte, et son témoignage n’est autre que celui de l’existence incorruptible et bienheureuse des dieux. Pour trouver les dieux, il ne faut pas regarder dans le ciel, mais au-dedans de soi.

On pourrait s'étonner, à la lecture des trois *Lettres* – et surtout de celle à *Hérodote* –, qu'il n'y ait pas, à proprement parler, de preuve de l'existence des dieux... du moins, d'une preuve de leur existence tels qu'ils sont décrits. Cette existence est tout simplement affirmée en vertu d'une évidence commune, accessible à tous, qui sert de critère à l'évaluation de tout ce qui pourra être dit à propos des dieux. Compte tenu de la visée pédagogique des *Lettres*, cela peut surprendre. La démonstration, s'il en est une, passe par cette évidence : pour démontrer l'existence des dieux, il suffit de démontrer l'évidence par laquelle on les connaît tels qu'ils sont. De cette manière, s'il y a une démonstration à faire, il faut la chercher du côté de l'épistémologie, grâce à laquelle une pareille évidence pourra s'élever au rang de critère de l'expérience « religieuse ». Voilà comment la *Lettre à Ménécée* nous met sur la piste des dieux. Après une brève introduction sur la nécessité de philosopher, peu importe l'âge, Épicure nous livre le premier élément du bien vivre, soit une juste compréhension de l'être divin :

« En premier lieu, quand tu considères le dieu comme un vivant incorruptible et bienheureux, conformément à l'esquisse qu'en donne la notion commune du dieu, ne lui ajoute rien qui soit étranger à son incorruptibilité ni rien qui ne serait pas approprié à sa béatitude. Mais figure-toi à son propos tout ce qui peut lui conserver la béatitude qui accompagne l'incorruptibilité. Car les dieux existent – évidente en effet est la connaissance que l'on a d'eux. »⁶⁰

Épicure, avant d'affirmer l'existence des dieux, s'intéresse à ce qu'on peut dire d'eux conjointement à ce que nous savons d'eux. Il s'agit là d'une première variation de l'impératif « physiologique »⁶¹, où l'opinion doit être mesurée à l'aune de la prolepse afin d'en confirmer la validité et ainsi d'éviter l'angoisse provoquée par l'ignorance, surtout en ce qui concerne les questions fondamentales⁶². Bien entendu, ce qu'on dit des dieux n'est approprié que dans la mesure où ces opinions sont en adéquation avec ce que nous savons d'eux, à savoir qu'ils sont des vivants incorruptibles et bienheureux. Or, bien plus qu'une simple adéquation imaginative, la connaissance des dieux est rendue possible par une prolepse, laquelle relève d'une expérience évidente et, à ce titre, du plus haut degré de vérité selon l'école du Jardin⁶³. En effet, une donnée

⁶⁰ Épi, *Ep. Men.*, 123.

⁶¹ Le terme « impératif » ne nous paraît ni exagéré ni trop chargé si on se fie au ton des *MC XXII, XXIII et XXIV*. La physiologie renvoie à *φυσιολογία*, soit l'étude de la nature, au nom de laquelle l'épistémologie, la physique et l'éthique se confondent. À ce sujet, voir *MC X et XI*.

⁶² Épi, *MC XXII*.

⁶³ Le détail de l'évidence relative à l'expérience du divin sera traité au chapitre 3.

est dite évidente lorsque celle-ci est donnée sans aucune médiation, lorsqu'elle est « manifeste aux yeux » et « [s'imprime] directement sur notre esprit »⁶⁴. Les dieux *sont ainsi*, et cela relève de l'évidence. Si l'adéquation entre le contenu de l'opinion et l'objet de cette opinion, dans le cas des dieux, signifie être pieux, et si la connaissance des dieux relève d'une expérience sensible raisonnée opérant à titre de critère lorsqu'il s'agit d'évaluer la justesse de ce discours, il s'ensuit donc que la piété est du ressort de l'épistémologie. De plus, considérant qu'il s'agit là du premier ingrédient de l'éthique épicurienne, cela revient à dire qu'on ne saurait être heureux si nos opinions ne sont pas épistémologiquement valables⁶⁵. C'est donc que la piété est une pratique qui, en éthique, s'oppose à l'impiété, et qui, dans son articulation, dépend d'une juste connaissance des dieux – ce qui l'oppose, cette fois, à une connaissance erronée ou, ce qui est équivalent, à une opinion vide. La suite du passage fait d'ailleurs référence aux dangers de l'opinion :

« Mais ils [les dieux] ne sont pas tels que la multitude les considère. Celle-ci, en effet, ne les respecte pas tels qu'elle les considère : est donc impie non pas celui qui abolit les dieux de la multitude, mais celui qui rattache aux dieux les opinions (δόξας) de la multitude. Car les déclarations de la multitude à propos des dieux, ce ne sont pas des préconceptions (προλήψεις), mais des suppositions fausses (ὑπολήψεις ψευδεῖς) »⁶⁶

Les opinions vides sont des réflexions hâtives qui ont « aussi peu de poids et de consistance que le vide »⁶⁷ qui les supporte; les opinions vides sont prononcées indépendamment de l'évidence, et des critères qui l'articulent. En ce sens, les opinions vides s'opposent aux opinions droites, ou « pleines », qui elles se distinguent par leur assise dans des réalités évidentes. Dans la *Lettre à Ménécée*, le premier élément du bien vivre – les dieux sont des vivants incorruptibles et bienheureux – interviendrait à la manière d'un « atome de morale »⁶⁸, dont la teneur repose sur une évidence et qui, en pratique, nous éloigne de l'erreur. Ce premier remède ne saurait être élémentaire, « atomique », s'il ne reposait lui-même sur une

⁶⁴ Festugière, 1997, p. 86. A. Festugière y fait une recension du terme (ἐναργής) chez Épicure. Nous nous attarderons à l'évidence comme critère plus particulièrement dans la partie suivante.

⁶⁵ La douzième des *Maximes capitales* témoigne merveilleusement de cette exigence : « On ne saurait dissiper ses craintes à l'égard des questions vraiment fondamentales si l'on n'a pas une véritable connaissance de la nature de l'univers, mais que l'on continue de s'inquiéter de ce que racontent les mythes. Aussi n'est-il pas possible, sans l'étude de la nature, de goûter des plaisirs pur » (*MC*, XII).

⁶⁶ Épi, *Ep. Men.*, 123-124.

⁶⁷ Salem, 1993, p. 513.

⁶⁸ Salem, 1993, p. 513.

évidence des plus structurantes, soit celle des dieux dans sa double dimension éthique et épistémologique. D'une part comme de l'autre, l'erreur revient donc à tenir *pour vrai* ce qui n'a pas de fondement réel en lui suppléant un support artificiel. Or, le *credo* épicurien étant celui de la satisfaction des désirs naturels et nécessaires, par opposition à celle des désirs vides, il n'est pas difficile de voir comment l'opinion droite participe de la même catégorie que celle des désirs appropriés : ils renvoient tous deux à une juste connaissance de la nature⁶⁹. C'est cette double opposition, où l'impiété et l'opinion fautive se rencontrent et deviennent la source des plus grands malheurs, qui est placée en tête de ce qu'il est coutume d'appeler le *τετραφάρμακος*, et c'est à elle que s'adresse le premier remède de la thérapeutique épicurienne. Car déjà, dans la *Lettre à Hérodote*, qui précède celle à *Ménécée* (du moins dans l'ordre fourni par Diogène Laërce), nous apprenons que « le principal trouble que connaissent les âmes humaines »⁷⁰ découlait de leurs opinions quant aux dieux. La piété n'aurait ainsi, de spécifique, que son objet, soit les dieux. La démarche qu'elle engage est cependant générale, et concerne l'épicurisme en entier : il s'agit de guérir les humains de leurs fausses opinions, lesquelles sont génératrices de douleurs.

Ainsi, dans la *Lettre à Ménécée*, l'impiété est considérée comme étant le résultat d'une activité intellectuelle, à partir de laquelle les dieux se voient attribuées des qualités qui sont contraires à ce que nous savons d'eux. D'où tirons-nous cette connaissance? De la prolepse des dieux. Et d'où vient l'erreur – et le trouble qui y est associé? D'un ajout fait par nous à cette prolepse. Ainsi, l'impiété relève de notre responsabilité⁷¹, et consiste en un ajout altérant ce qui est conçu de la divinité de telle sorte que la prolepse de celle-ci n'est pas préservée. On altère la prolepse, ce qui nous donne une opinion/supposition⁷² fautive (ὕπολήψεις ψευδεῖς). L'impiété est liée à une erreur de jugement. Et ses conséquences sont majeures. Pour y voir clair, un détour par la théorie de la connaissance s'impose, afin de comprendre la genèse des prolepses (ce sera l'objet de ce chapitre), ainsi que l'accessibilité particulière de celles des dieux (ce qui sera l'enjeu du prochain chapitre). Ultiment, il s'agit de comprendre de quelle

⁶⁹ Voir la proximité des *MC XXI* et *XXII*.

⁷⁰ *Épi, Ep. Hdt.*, 81.

⁷¹ La notion de responsabilité sous-entend une autonomie décisionnelle, laquelle est attestée par les Épicuriens en *Ep. Men.*, 133-135.

⁷² « L'opinion (δόξα), ils l'appellent aussi supposition, et ils affirment qu'elle est vraie ou fautive. », D.L., *Vitae*, 10.34.

manière l'impiété relève de notre responsabilité, puis de voir le remède proposé. Pourquoi autant parler de responsabilité? Parce que, dès le début de la *Lettre à Ménécée*, Épicure nous exhorte à philosopher, et que cela ne tient qu'à nous, indépendamment de notre âge : « [il] faut donc pratiquer ce qui produit le bonheur ». Et le bonheur ne saurait reposer sur une supposition fautive, provoquée par un écart, par quelque chose que nous ajoutons à l'évidence et qui, dès lors, nous éloigne de notre nature. Il n'en tient qu'à nous d'être heureux⁷³. Ce qui est d'ailleurs rappelé, d'une autre façon, dès le début de cette autre lettre qui nous intéresse, celle à *Hérodote* : « afin qu'en toutes circonstances, concernant ce qui est vraiment fondamental, ils [ceux à qui s'adresse la lettre] puissent *venir à leur propre secours* sur les questions les plus capitales, *chaque fois* qu'ils s'attacheront à l'étude de la nature »⁷⁴.

Notre détour par l'épistémologie épicurienne commencera par un exposé de l'origine des prolepses. Ensuite, nous nous intéresserons à ce à quoi renvoient les prolepses, à savoir en quoi elles constituent le souvenir de quelque chose, et en quoi ce souvenir nous permet d'anticiper sur la connaissance des choses qui sont à venir. Du souvenir à l'anticipation, nous passerons ensuite à la question de l'écart dans l'opinion. Cet écart, comme nous le verrons, provoquera un changement dans notre nature même, faisant en sorte qu'elle ne sera bientôt plus disposée à recevoir les choses telles qu'elles sont, soit dans le rapport naturel de leur appropriation, mais selon le seul rapport institué par l'opinion. À ce titre, la question de la prolepse renvoie à celle de notre rapport au monde, question qui est essentielle si on s'intéresse aux dieux, dans la mesure où la juste connaissance des dieux est intimement liée à notre disposition face au monde. Or, les dieux étant communément admis comme étant les « maîtres du monde », on ne peut penser au monde (et à son déroulement) sans intuitivement passer aux dieux qui, supposément, le gouvernent. Très littéralement, comme nous le verrons, les épicuriens sont confrontés à une « vision du monde ».

2.5 SIMULACRES, IMAGES ET PROLEPSES

⁷³ C'est d'ailleurs la principale leçon des *Maximes capitales*, aussi bien en ce qui concerne l'individu que la communauté. Bien entendu, on pourrait relativiser cette affirmation en évoquant l'effort héroïque d'Épicure pour trouver les réalités cachées, effort qui pourrait être dû à sa vision quasi prophétique.

⁷⁴ Épi, *Ep. Hdt.*, 35. Nous soulignons.

Selon les épicuriens, des « chocs » sont à la base de nos prolepses : les corps extérieurs nous bombardent constamment de simulacres, de « petites figures », voire de fantômes d’eux-mêmes (εἶδωλα) à partir desquels des représentations phénoménales, des images, peuvent se former à notre esprit. Le processus imaginatif est automatique, et la raison n’y participe initialement qu’après coup. À ce stade, il ne s’agit pas encore d’émettre un jugement, les sens sont naturellement disposés à ces sensations. C’est l’expérience répétée de ces simulacres qui laisse en nous une trace, une marque, à partir de laquelle il est possible d’effectuer une saisie anticipative des corps qui en sont à l’origine. Cette marque, c’est l’incarnation de la mémoire, et elle représente la possibilité même du connaître. La principale source, à ce sujet, est Diogène Laërce :

« La préconception, disent-ils [les épicuriens], est une saisie – ou une opinion droite, une notion, une pensée générale – qui se trouve déposée en nous (Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην), en d’autres termes un souvenir de ce qui s’est manifesté souvent à nous en provenance de l’extérieur. »⁷⁵

Les prolepses, autrement dit, sont la forme conservée, saisie et élevée au rang de concept, grâce à laquelle nous pouvons connaître et reconnaître les phénomènes. La prolepse est la compréhension des choses telle qu’elle en permet la saisie dans chacune de ses instanciations, dans son extension propre – et c’est en ce sens précis qu’elle s’élève au-delà des sensations. Cette connaissance est rendue possible du fait que les phénomènes laissent en nous des impressions qui partagent une sympathie « de profondeur »⁷⁶ avec l’objet à l’origine de ces impressions. De ces objets, des simulacres se détachent et parviennent jusqu’à nous sous la forme d’un « flux continu »⁷⁷ de minces pellicules d’atomes qui, littéralement, nous impressionnent; « de tout corps toujours s’écoule un flux qui se disperse en tous sens et partout »⁷⁸. Ces pellicules (εἶδωλα), auxquelles nous ferons principalement référence par le terme de « simulacres », préservent l’organisation de l’objet dont elles proviennent parce que, lorsque leur flux frappe nos sens, il conserve la « pression proportionnée [...] à partir de la

⁷⁵ D.L., *Vitae*, Vies, 10.33.

⁷⁶ Profondeur, et non pas solidité. Voir Lucr., *Rerum N.*, IV, 256-268 et Traité épicurien anonyme sur les sens (Papyrus d’Herculaneum, 19/698), colonnes 17, 18, 22, 23, 25, 26, fr. 21.

⁷⁷ Ἐπι, *Ep. Hdt.*, 48.

⁷⁸ Lucr., *Rerum N.*, IV, 225.

vibration des atomes dans la profondeur du solide »⁷⁹. Ce qui est perçu, à travers ces simulacres ainsi transmis, c'est l'image (φαντασία) de ces objets, laquelle est automatiquement produite à notre esprit au moment de la sensation, à condition que le flux ait préservé une « pression » adéquate. L'image (φαντασία) qui est ainsi formée relève de l'« évidence » lorsque la pression exercée par le flux est continue, car c'est seulement ainsi que la forme de l'image peut témoigner fidèlement de la forme même du solide. Cela ne serait pas possible, ou du moins ne pourrait être considéré comme également « évident », si la pression du flux avait été fragilisée par la distance parcourue et la rencontre d'obstacles. Si l'image peut témoigner de la forme des corps, c'est parce que les simulacres ont été préservés dans la suite serrée du flux « continu »⁸⁰. Ainsi, l'évidence participe d'une proximité, ou d'une absence d'obstacles, voire d'une clarté vibratoire⁸¹. L'image est cristalline, et le cristal, fragile. Car il ne faut pas perdre de vue que le « flux continu » n'est pas à l'abri d'éventuelles mutations : il peut devenir confus, notamment en raison de la distance et du temps parcouru et qu'il peut, de cette manière, être corrompu et voir sa composition altérée⁸². On pourrait élever l'évidence en multipliant les actes de « rencontre », par exemple par le toucher. Ce qui d'ailleurs révèle que les prolepses, pour être produites, demandent un certain niveau minimal de « pression » au niveau du flux continu, à défaut de quoi l'empreinte ne nous « impressionnera » qu'imparfaitement, ne laissant en nous nul « résidu » ou « empreinte » à partir desquels l'image pourrait, littéralement, *reprendre* forme. Car, comme l'a bien rapporté Diogène Laërce, la prolepse, pour être effective, doit relever de l'évidence⁸³. En ce sens, bien qu'il y ait un flux (et, de fait, sensation), il n'y aura pas nécessairement évidence : la tour au loin, dont le flux a été altéré par la distance et les obstacles, n'est pas montrée dans toute son évidence – un rapprochement est nécessaire pour qu'elle ne soit plus arrondie. Rapprochement, rencontre et répétition marquent la qualité des impressions et forment le riche métal de notre perception.

⁷⁹ Épi, *Ep. Hdt.*, 50.

⁸⁰ Épi, *Ep. Hdt.*, 54.

⁸¹ L'obstacle est spatiotemporel : « La présence et l'absence d'obstacle, en effet, sont respectivement assimilables à la lenteur et à la vitesse » (*Ep. Hdt.*, 46) ; « [le flux] préserve très longtemps la position et l'ordre qui étaient ceux des atomes sur le corps solide, même si parfois ce flux devient confus » (*Ep. Hdt.*, 48).

⁸² Épi, *Ep. Hdt.*, 47-48.

⁸³ D.L., *Vitae*, 10.33.

L'image n'est cependant pas une représentation des simulacres pris individuellement. Ce qui est reproduit dans l'image, à partir des simulacres numériquement distincts, c'est la position et l'ordre des atomes qui appartiennent au corps, à savoir la dynamique même du corps en question. L'image témoigne de la vibration constituant et délimitant, par son jeu, l'agrégat. Les images sont saisies à partir d'un flux « continu », ce qui en permet non seulement une reproduction imaginative (φαντασία) « [une] et [continue] »⁸⁴, mais aussi une reproduction permettant de découvrir les mouvements possibles de cette même image⁸⁵. Ce qui revient à dire que l'image ouvre la possibilité de (re-)connaître les formes possibles du solide, connaissance qui ne saurait provenir de la saisie des simulacres dans leur seule individualité (multiple et discontinue). C'est ici que l'image devient concept – sans cependant cesser d'être une image. Si on s'imagine ces simulacres épais d'un seul atome, il est en effet difficile de voir de quelle manière, en dehors d'un tel flux, ils sauraient reproduire la « profondeur du solide », laquelle peut être à chaque fois reconnue dans chaque instance de sa reconstitution possible. L'image reproduit le corps dans une dimension temporelle qui est celle de son organisation, organisation qui n'est autre chose que celle des limites de l'agrégat, et le jeu serré de la vibration atomique d'un tel corps. L'image des corps produit, à force de répétitions, une empreinte (τύπος) que la prolepse ramène à l'esprit par voie d'invocation immédiate⁸⁶, représente la « forme (μορφή) même du solide »⁸⁷. C'est ainsi qu'on peut penser adéquatement à une chose qui est absente, et que l'impression de l'absent aura le même impact que si la chose était présente⁸⁸. Pour comprendre cette empreinte, on peut penser à la fameuse analogie de C. Bailey : des photos du même objet qu'on empile les unes sur les autres afin d'en distinguer ce qui reste de ce qui participe des circonstances. La mémoire reproduit la chose perçue au moyen d'une image issue du flux continu, par lequel nous avons été imprégnés, et qui a la même forme que l'objet dont ce flux origine : ainsi un bœuf, ainsi un cheval, ainsi un homme, etc.⁸⁹ C'est pourquoi les images

⁸⁴ Épi, *Ep. Hdt.*, 53.

⁸⁵ Lucr, *Rerum N.*, IV, 800-810.

⁸⁶ « En effet, en même temps que le mot « homme » est prononcé, on en conçoit aussitôt le schéma (τύπος), par préconception », D.L., *Vitae*, 10.33.

⁸⁷ Épi, *Ep. Hdt.*, 50.

⁸⁸ « [les images] de ceux qui sont absents sont très exactement semblables à celles de ceux qui sont présents », Diogène d'Oenoanda, fr. 125.

⁸⁹ « Par exemple, « Ce qui se tient au loin, c'est un cheval ou un bœuf? » implique qu'on ait eu connaissance par préconception, un jour, des formes (μορφήν) du cheval et du bœuf » (D.L., *Vitae*, 10.33).

peuvent témoigner fidèlement de leur source. Ce témoignage prend forme à partir d'une empreinte qui, comme nous l'avons mentionné, est une marque de l'impression répétée et qui pourrait à juste titre être élevée au rang de « concept »⁹⁰. En quelque sorte, nous nous rappelons les images vues au moyen d'un champ vibratoire approprié, dont nous sommes marqués, qui est celui même du solide senti⁹¹. On pourrait aussi dire que toute connaissance est le souvenir d'un rappel imagé de la vibration interne d'objets solides – par opposition à la nature superficielle des fragiles pellicules d'atomes⁹². L'unité de l'image renvoie à la solidité du solide, qui le distingue dans son unicité. Et la prolepse d'être critère de vérité dans la mesure où elle permet cette distinction. Pour reprendre l'expression de Goldschmidt, « la [prolepse] est comme une loi sous laquelle il s'agit de *subsumer* des faits »⁹³, et impose ainsi des limites cognitives à ce qui est connu. Bien entendu, la prolepse n'est un concept si et seulement si le concept est une image, et qu'en ce sens concept et image s'emboîtent dans l'empreinte que reproduit la prolepse, sans jamais devenir autre chose que de la matière. L'usage des prolepses, où se rencontrent concept et image, nous apparaît comme bien traduit par l'expression « perception imaginative de la pensée »⁹⁴.

Ainsi, ce qui est connu des objets, c'est leur « profondeur »⁹⁵ telle qu'elle est donnée par la pression proportionnée des images à travers le flux continu des simulacres, et non par la saisie de chacune des pellicules d'atomes dans l'instantanéité évanescence de leur apparition⁹⁶. Les prolepses rappellent le schéma général (τύπος) de cette « profondeur » : elles sont ce à partir de quoi il est possible de reconnaître les phénomènes dans un temps plus large et étendu que celui de leur seule manifestation. Même que la sensation ne devient envisageable, sur le plan gnoséologique, qu'au moment où se forment des images qui dépassent le seul présent de la

⁹⁰ Rist, 1972, 26 *sqq.*

⁹¹ Sur la vibration des corps : Épi, *Ep. Hdt.*, 43-44, 49 *sqq.*

⁹² Notre analyse repose en grande partie sur l'analogie entre le touché et la vue, quant à leur fonctionnement et leur appréhension sensible. Dans la suite, l'analogie entre le touché et la vue permettra aussi de fonder l'analogie entre la vue et la « vue » de l'esprit. Voir, principalement, Lucr, *Rerum N.*, IV, 230-268, 749 *sqq.*

⁹³ Goldschmidt, 2006, p. 158.

⁹⁴ Épi, *MC XXIV.*

⁹⁵ Lucr, *Rerum N.*, IV, 265-268 : « Et puis, quand nous frappons une pierre du doigt, nous touchons sa couleur superficielle, extérieure; or ce n'est pas elle que nous sentons par le toucher, mais bien la dureté tout au fond de la pierre. »

⁹⁶ Lucr, *Rerum N.*, IV, 259-261 : « Ainsi, quand le vent fouette à coups redoublés, quand l'âpre froid transperce, nous ne resetons pas chaque particule isolée de vend et de froid, mais plutôt l'ensemble. »

sensation, laquelle est « sans parole »⁹⁷. La prolepse, en quelque sorte, dépasse le présent afin qu'il soit possible de considérer les objets de nos sensations comme des réalités auxquelles appartiennent un certain nombre de qualités, lesquelles peuvent être (re-)connues. L'image survole les instances individuelles des simulacres. On pourrait dire que l'image informe nos sensations, au sens où elle permet une saisie conceptuelle, notionnelle – mais toujours matérielle –, de ce qui est *tel* qu'on peut le penser et l'utiliser comme objet de réflexion. Il n'est donc pas étrange que la prolepse soit, dans l'exposé de Diogène Laërce, associée à la question du langage : nous ne savons ce dont nous parlons qu'à condition d'en avoir ainsi été informés⁹⁸. Et cette « information » est d'autant plus nécessaire quand les notions, et l'activité réflexive qui y est liée, sont indispensables au calcul des plaisirs, lequel ne se borne jamais qu'au seul présent de la jouissance⁹⁹. En effet, notre plaisir connaît des variations, lesquelles nous entraînent dans l'anticipation de leur succession qui seule borne notre félicité possible. Sans parler du caractère jouissif de la réflexion en tant que telle, comme si l'unité suggérée par la compréhension notionnelle était en elle-même plaisante, contrairement au caractère discontinu, potentiellement vide, des simulacres considérés dans leur individualité¹⁰⁰. Les simulacres uniques qui frappent l'esprit et le mettent ainsi en branle provoquent un effroi désagréable sur lequel nous reviendrons. Si les prolepses rappellent l'unité, encore faut-il se demander où une telle unité est possible.

2.6 FAIRE FACE AUX PROLEPSES

Mais où se trouvent les prolepses? La question est plus que pertinente, parce que, pour les épicuriens, tout est fait d'atomes : les prolepses existent dans le monde, et se situent ontologiquement au même niveau que les choses qu'elles représentent, parce qu'il n'y a qu'un seul niveau. Si les prolepses existent, c'est bien à titre de composés étant donné qu'elles sont d'une part imprimées en nous, et que d'autre part elles nous font voir l'empreinte des choses :

⁹⁷ Par exemple, les yeux ne peuvent émettre aucun jugement par rapport à la nature de l'ombre qui nous suit; ils ne font qu'attester de la présence de certaines couleurs, de la présence ou de l'absence de lumière, sans qu'il y ait de jugement attributif. Lucr., *Rerum N.*, IV, 379 *sqq.*

⁹⁸ Nous y reviendrons plus en détail dans le troisième chapitre.

⁹⁹ Épi., *Ep. Men.*, 131-133 (pour le calcul du plaisir).

¹⁰⁰ Pour l'association entre le calcul et l'activité rationnelle, Prost, 2004, p. 136. Cf. Épi., *Ep. Men.*, 132 (λογισμὸς); *Ep. Hdt.*, 73 (ἐπιλογισμοῦ); *MC* 20 (ἐπιλογισμὸν); *SV* 35 (ἐπιλογίζεσθαι).

au concept se trouve conjointe une image, laquelle existe réellement¹⁰¹. Aussi, ce qui agit et ce qui pâtit doit nécessairement être un corps; tout est affaire de résistance. C'est pourquoi, malgré le caractère abstrait des prolepses et des empreintes, il ne conviendrait pas de les traiter comme des abstractions, voire comme des incorporels : leur origine est physique, et leur existence, même à titre de trace, de « marque », l'est autant. Diogène d'Oenoanda nous dit que les flux de simulacres, producteurs de prolepses, laissent notre corps poreux¹⁰². Une hypothèse serait de concevoir nos images mentales comme étant le fait d'un rappel, vers et dans nous, de simulacres extérieurs grâce à la prolepse, c'est-à-dire à partir des canaux « poreux » marqués par le passage du flux continu des simulacres. La prolepse ne serait, selon notre hypothèse, que ce par quoi les simulacres externes peuvent re-pénétrer en nous, parce qu'ils y trouveraient un chemin approprié. La remémoration ne serait donc pas un processus interne et hermétique : la réalité et la vérité de nos souvenirs ne sauraient dépendre que de nous, et elles doivent être ainsi établies par une réalité extérieure qui se re-manifeste¹⁰³. Cela s'explique ainsi : comme les simulacres sont « [à tout] instant, en tout lieu [...] à notre disposition »¹⁰⁴, il ne suffit qu'à tendre notre esprit de telle sorte qu'il laisse passer (à travers les canaux « poreux ») les images appropriées; « tout simulacre passe et se perd, sauf celui auquel il [l'esprit] s'est préparé »¹⁰⁵. Autant les simulacres doivent s'adapter à nos sens¹⁰⁶, autant notre esprit doit à son tour s'adapter aux choses, du moins aux simulacres de celles-ci, afin d'en ressaisir la vérité¹⁰⁷. Une différence majeure, concernant les prolepses, est que les images qu'elles permettent de (re-)concevoir concernent plutôt l'esprit que le corps, c'est-à-dire qu'elles opèrent, dans l'acte remémoratif, avec un matériel plus fin et subtil que celui des seuls sens¹⁰⁸. Problème est que cela supposerait que les choses émettent non seulement des simulacres, mais encore différentes versions des

¹⁰¹ Bien qu'elle n'ait pas apprise à se mouvoir d'elle-même, comme nous le fait remarquer Lucrèce (*Rerum N.*, IV, 793 *sqq.*).

¹⁰² Diogène d'Oenoanda, fr. 9 : « Mais après les impacts des premières images, notre nature devient poreuse en telle manière que, même quand les objets qu'elle a vus la première fois ne sont plus présents, elle accueille par la pensée les images semblables aux premières, qui produisent des visions [tant dans la veille que dans le] rêve », trad. Koch, 2004, p. 88.

¹⁰³ Sedley, 1973, p. 23.

¹⁰⁴ Lucr, *Rerum N.*, IV, 786-788.

¹⁰⁵ Lucr, *Rerum N.*, IV, 803-804.

¹⁰⁶ « [...] certaines empreintes pénètrent en nous, en provenance de réalités auxquelles elles sont identiques par la couleur et par la forme, en adaptant leur taille à notre vue et à notre pensée » (Épi, *Ep. Hdt.*, 49).

¹⁰⁷ Il serait intéressant de voir dans quelle mesure cette sympathie réciproque pourrait être jointe à celle entre l'âme et le corps, sympathie qui, là, est au cœur même de la possibilité du sentir (Épi, *Ep. Hdt.*, 64 *sqq.*).

¹⁰⁸ Diogène d'Oenoanda, nouveau fr., 5, 3, 3-14.

mêmes simulacres, en fonction de à quoi ils doivent s'adapter. Indépendamment des subtiles difficultés de cette « adaptation », difficultés que l'état des textes ne nous permet pas de surmonter, la vérité à laquelle nous mène les prolepses, c'est celle des objets en tant que tels, et non pas à celle de leur « adaptation ».

Bien qu'il y ait des variations par rapport à la saisie, voire que ces variations soient nécessaires dans le contexte d'une épistémologie naturaliste¹⁰⁹, l'entente et les conventions sont possibles. La manière dont les épicuriens traitent l'origine du langage peut aisément en témoigner. Le caractère conventionnel n'est pas nécessairement quelque chose de négatif : il y a la spécificité de la saisie, et les conventions qui y sont relatives, et il y a la vérité de la prolepse¹¹⁰. On pourrait même s'aventurer à dire que les prolepses ne sont pas, au final, autre chose que des « conventions naturelles », dans la mesure où, ce qui change, en dernière analyse, c'est la manière d'en parler, et non pas la chose en tant que telle. Il y a différents corps, différentes manières de porter les prolepses, mais leur nature, la réalité à laquelle elles renvoient reste la même, ou du moins reste dans les mêmes limites que celles admises par sa vibration interne. Ainsi, les simulacres et les images qu'elles forment ne constituent pas les choses qu'elles représentent : ce ne sont que des émanations, à la source desquelles on retrouve des étants. Ce qui nous permettrait aussi de dire que, indépendamment du processus mécanique expliquant cette « adaptation » des simulacres, il n'en reste pas moins que la prolepse témoigne de ce qu'elle a à témoigner. De plus, on pourrait défendre qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer cette mécanique, dans la mesure où elle pourrait s'expliquer de différentes manières, et que l'impératif pratique de devoir se fier à ses sensations, nous évite de pousser plus loin une telle recherche.

Les prolepses sont dans notre corps; elles ont modifié notre nature. Par elles, l'accès aux étants est rendu possible parce qu'elles témoignent, comme nous l'avons vu, de la « profondeur », c'est-à-dire des qualités essentielles nécessaires à la connaissance des choses en dehors de l'individualité évanescence des seuls simulacres, lesquels ne seraient sinon que des faits incompréhensibles. Sans cela, nous sommes d'avis, comme Sedley, que le raisonnement tournerait à vide et ne saurait atteindre les caractéristiques essentielles, ainsi confiné aux « *mere*

¹⁰⁹ Cf. Épi, *Ep. Hdt.*, 35 et *Ep. Hdt.*, 75 *sqq.*

¹¹⁰ Voir Conche, 2013.

chance characteristics »¹¹¹. Or, « la fortune a peu d'incidences sur le sage »¹¹² : les simulacres ne nous impressionnent pas par hasard. D'une part, les simulacres sont déterminés par un flux et par une source d'émanation, et les objets à la source de ces émanations ne sauraient exister qu'en fonction de semences précises, qui se situent elles-mêmes dans un temps approprié, lequel répond d'un monde, c'est-à-dire de « pactes de la nature (*foedera naturai*) »¹¹³. Les « pactes de la nature », ou les lois de la nature (sous-entendue : entente selon un rapport de forces, plutôt qu'un décret), déterminent le cadre de la vie et de la mort des composés, à savoir les limites dans lesquelles ces choses sont possibles. À plus forte raison, ces « pactes de la nature » déterminent la portée de toute action possible dans son rapport à l'organisme. En ce sens, l'hygiène épicurienne se déploie dans différents régimes de pouvoir qui sont naturels, et ce sont les circonstances qui créent les besoins. D'autre part, nos facultés perceptives (κρίτηρια) sont appropriées et se préparent à une telle saisie, ne serait-ce que dans la seule mesure où nous provenons et participons de ces mêmes « pactes de la nature ». C'est-à-dire que notre existence n'est pas, quant aux rouages du monde, hasardeuse (bien que la détermination *ultime* des choses ne soit pas fixée, en raison du clinamen). Une telle compréhension « réelle » du monde est nécessaire si on veut éviter l'étau sceptique et la menace, elle aussi bien réelle, de tomber dans des « précipices »¹¹⁴. Il s'agit, ni plus ni moins, de notre survie, laquelle trouve sa raison dans le principe de plaisir – survie plaisante s'il en est une! En effet, le « plaisir d'exister est la négation du processus de mort »¹¹⁵ parce que « ce pour quoi nous faisons tout, c'est pour éviter la douleur et l'effroi »¹¹⁶, donc faire disparaître le manque, étant donné que « faible est la nature vis-à-vis du mal [...] les douleurs la détruisent »¹¹⁷. Pour s'assurer autant d'obtenir l'aponie que l'ataraxie, il est nécessaire de dépasser le cadre étroit du présent afin d'élargir notre connaissance, voir nos projets, dans un avenir qui est assuré par la réalité même des choses connues. Or, pour avoir une telle disposition face à l'avenir, il faut minimalement que là où se déploient notre pensée puissent aussi se déployer nos forces, du moins dans une potentialité envisageable en fonction d'un calcul, d'un raisonnement. Le raisonnement par inférence n'est-

¹¹¹ Sedley, 1973, p. 32.

¹¹² Épi, *MC XVI*.

¹¹³ Lucr, *Rerum N.*, I, 459 *sqq.* Aussi, Asmis, 2008, et Luciani, 2000, chapitre 2.

¹¹⁴ Lucr, *Rerum N.*, IV, 509.

¹¹⁵ Prost, 2004, p. 133.

¹¹⁶ Épi, *Ep. Men.*, 128.

¹¹⁷ Épi, *SV 37*.

il pas d'ailleurs la voie d'accès à une connaissance de ce qui dépasse le cadre d'une expérience possible? N'est-il pas possible que le soleil se lève encore, en en saisissant les circonstances de son apparition répétée? De plus, à la sympathie affective des choses qui nous sont appropriées s'ajouterait la sympathie critériologique de nos facultés, permettant ainsi de dépasser la position sceptique dans la mesure où la vérité « profonde » des choses nous est donnée à la mesure même de ce qui est bon pour nous. En quelque sorte, ce n'est pas un hasard si la question de la prolepse ouvre à la fois la *Lettre à Ménécée*, et la *Lettre à Hérodote* : sans la prolepse, il est impossible de connaître les choses, et il devient par le fait même impossible de savoir quelles choses nous sont appropriées, et lesquelles ne le sont pas. L'idée étant bien sûr que la connaissance des choses est intimement liée à l'affection qu'elles font naître en nous¹¹⁸. Et l'opinion que nous articulons, de façon quasi automatique¹¹⁹, par rapport au caractère approprié (ou non) de ce qui nous affecte, dépend – si elle veut être fondée, « pleine » – de cette connaissance « prénotionnelle », « proleptique ». C'est ainsi que les prolepses témoignent aussi, au niveau pratique, de notre propre rapport de force face au monde extérieur; les prolepses incarnent la force potentielle de notre esprit, dans la mesure où la force est une affaire de portée, de mainmise, sur des choses à venir. Pour que l'unité des choses se découvre par la prolepse, encore faut-il pouvoir soi-même se comprendre comme une unité engagée dans le monde en fonction du désir qui nous motive.

C'est ainsi que les prolepses sont le gage de la portée réelle de nos actions. Les prolepses sont, en dernière analyse, des concepts élaborés à partir du souvenir d'une sensation évidente continue¹²⁰, sinon répétée¹²¹, sans lesquels agir devient impossible. Épistémologiquement

¹¹⁸ Lucr, *Rerum N.*, IV, 506 : la prolepse est « l'assise de nos vies et de notre salut ». La prolepse, comme tout pour les Épicuriens, est affaire de rencontres, de chocs. Et s'il y a choc, et encore plus s'il y a conscience de ces chocs, il y a une affection soit positive ou négative.

¹¹⁹ Un « certain mouvement » est « lié à l'appréhension de l'image (τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ) » (Épi, *Ep. Hdt.*, 51) qui peut comporter une erreur. Ce mouvement est celui de l'opinion qui s'ajoute à l'image, opinion qui cherche à signifier si la chose est appropriée ou non à nous. Bien entendu, il ne semble pas nécessaire qu'il y ait d'opinion lorsque la chose relève de l'évidence, d'autant plus que cette opinion relève d'une dimension future, qui est celle du résultat (attendu) du calcul épicurien. Peut-être l'automatisme disparaît-il à mesure que la conscience temporelle s'implique dans le processus cognitif même.

¹²⁰ Sur le caractère continu : autant à partir du « flux continu » lui-même, témoignant de la pression interne des agrégats, de leur solidité. Il est difficile, cependant, de dire si le flux fait l'objet d'une sensation « continue », en ce qui concerne la conscience même de cette sensation. Car il est certain qu'au niveau atomique, chaque pellicule frappe individuellement le corps. Or, la sensation est décrite comme une affaire de vibrations.

¹²¹ Sur le caractère répété, voir D.L., *Vitae*, 10.33. On associera, ici, l'importance de la répétition à celle du critère lorsque vient le temps d'interroger la validité de nos sensations. À ce sujet : DeWitt, 1943. De plus, il serait

parlant, la prolepse relève d'un automatisme qui s'apparente au raisonnement empirique (*ἐπιλογισμός*) qui, de ces expériences accumulées, se forme une idée/empreinte. En ce sens, la prolepse relève de « l'opinion droite » dans la mesure où elle relève d'un processus, voire d'une faculté « rationnelle » incapable d'erreur, « sans parole », qui dépose en nous le jeu particulier des propriétés de chaque agrégat. De là, la possibilité d'une parole, de parler « de *ce que c'est* »¹²², mais aussi d'agir en fonction de ce qui est. Notre compréhension des choses, comme des agrégats auxquels appartiennent des qualités qui les font tels, dépend néanmoins de la « cohésion » de ladite compréhension :

« Et toutes [les qualités (*συμβεβηκότα*) desquelles les corps tirent la permanence de leur nature propre] relèvent d'une perception et d'une distinction propres, tandis que l'agrégat les accompagne constamment et, sans en être jamais séparé, reçoit une qualification en *vertu de la notion globale que l'on a du corps*. »¹²³

Pour reconnaître l'ami qui vient au loin, la prolepse sert de critère de reconnaissance indépendamment des circonstances dans lesquels cet ami se présente à nous, c'est-à-dire dans toutes les occasions où l'impression sensible ne nous permet d'accéder à l'évidence objective de sa saisie (en raison de la distance, des conditions météorologiques, etc.). En ce sens, sans les propriétés essentielles, il serait impossible de le reconnaître au-delà de la contingence de son apparition phénoménale, voire que cette apparition ne saurait même devenir un objet de connaissance. Il n'y aurait pas d'étant derrière les apparitions. Car, pour reprendre une des traductions possibles de « *εἶδωλον* », tout phénomène ne serait qu'un « fantôme » sur lequel on n'aurait aucune poigne. Quant à la possibilité de reconnaître, il semble nécessaire qu'il y ait une certaine abstraction qui soit faite, d'ailleurs sous-entendue dans l'appellation même de la prolepse comme « notion commune ». Cette abstraction serait celle faite à partir du flux des qualités qui y sont transmises, par « sympathie », et qui permettraient d'évaluer les possibilités représentationnelles de flux similaires. Bien entendu, cela suppose que l'objet ne relève plus de l'évidence, à laquelle les sens peuvent seuls suppléer en fonction de la nature axiologique de leur saisie première (je reconnais ceci comme agréable ou comme désagréable). Mais qu'est-ce qui, dans la mesure où il s'agit d'agir, donc de la portée de nos actions, se trouve jamais dans

intéressant de savoir si le caractère répété demande que les sensations soient distancées les unes des autres, ou bien si le flux lui-même peut être considéré comme une répétition suffisante.

¹²² Conche, 1977, p. 31-34.

¹²³ Épi, *Ep. Hdt.*, 69. Nous soulignons.

le présent? Nos projets ne concernent toujours qu'un avenir qui, en pratique, est au moins partiellement obscur : on nous recommande, à ce titre, la prudence, qui commande la suspension du jugement lorsque les éclaircissements ne viennent pas naturellement – ou par quelque raisonnement empirique (ἐπιλογισμός). C'est le jeu difficile de la gouvernance de soi : « le futur n'est pas sous notre gouverne et [il] n'y échappe pas non plus tout à fait »¹²⁴. Or, pour qu'il y ait un tel jeu, encore faut-il qu'il y ait un « soi », c'est-à-dire ce qui donne une notion cohésive de l'action en tant que telle, voire de l'expérience dans ce qu'elle a de réelle et d'effective. En ce sens, la cohérence du soi projette non seulement l'activité possible, mais encore fonde, par sa cohésion, les rapports entre objets, en tant qu'ils en sont par elle délimitée. Quant à cette cohésion interne des choses mêmes, elle relève de l'organisation naturelle, qui tolère à la fois la détermination spatio-temporelle et la libre activité subjective, et s'explique par ces « pactes de la nature » dans lesquels on retrouve, pour reprendre l'expression de J. Pigeaud, une « nature-convention »¹²⁵.

Pour aller de l'avant dans ce jeu d'ombres et de lumières, il faut néanmoins être capable de se rendre à l'évidence des choses mêmes. Or, quelles obscurités devons-nous traverser pour retrouver la « pleine lumière » de l'évidence? Si la prolepse permet de dépasser l'accidentalité du présent de la sensation, et son inévitable évanescence, c'est qu'elle révèle les données élémentaires des objets auxquels elle réfère. Ou pour le dire autrement : c'est l'évidence qui est en jeu. Ce qui est vu par la prolepse, c'est ce qui se trouve au-delà des simulacres, et dont l'image témoigne fidèlement. Comme le disent A. A. Long et D. N. Sedley, la prolepse « garantit que nous savons *ce que sont* en fait les choses dont nous traitons »¹²⁶. Dans le passage de Diogène Laërce¹²⁷, la prolepse est ce qui nous montre immédiatement la forme (par son empreinte, son filament) d'une chose lorsqu'on la nomme. Or, ce qui pourrait être ici qualifié de signifié, par rapport au signifiant « Homme », toujours selon l'exemple de Diogène, n'est pas, à proprement parler, le fait d'une élaboration symbolique instituée par l'être humain. Si

¹²⁴ Épi, *Ep. Men.*, 127.

¹²⁵ Pigeaud, 1981, 148 *sqq.*

¹²⁶ Long et Sedley (L&S), 2001, p. 185, nous soulignons. L'accent mis sur le verbe « être » renvoie non seulement, en ce qui nous concerne, au contexte des propriétés permanentes, voire de l'essence des choses, mais aussi au contexte même du commentaire de A. A. Long et D. N. Sedley, où ils parlent de la prolepse comme d'une réponse au paradoxe de Ménon. La prolepse, selon eux, serait le pendant matérialiste des « universaux séparés » et de « [l'accointance] prénatale ».

¹²⁷ Cité au tout début de la section 2.2.2.

symbole il y a, c'est celui qui nous a été donné par la sensation, et qui provient et témoigne d'un objet réel¹²⁸. En ce sens, la prolepse nous rappelle que l'origine de la connaissance est extérieure, et que le sens des mots est naturel : la prolepse ne fait qu'en découvrir la nature, en ramenant à nous la lumière qui, justement, nous éloigne des précipices. Les mots vides, qui ne renvoient à rien, ne servent qu'à naviguer à même le langage, qui doit ultimement être réduit à sa plus simple expression, soit aux choses en tant que telles. Si la nature témoigne, par sa liberté, d'une certaine convention, cette convention ne repose jamais que sur de purs rapports imaginatifs. La cohérence du matérialisme s'exprime donc à travers cette transcendance de la convention par la capacité des sujets, voire des choses mêmes, de se « rencontrer » les unes les autres à travers les tensions particulières de leur agrégat qui témoigne de leur cohésion au sein du monde.

Si la prolepse permet de dépasser le présent, et d'exprimer ce qui a été connu, voire d'anticiper sur ce qui se représente, bref de connaître, c'est bien parce qu'elle doit comprendre quelque chose qui doit lui-même dépasser le seul cadre du présent. À ce titre, nous sommes d'avis que les prolepses, dans leur capacité à réactualiser la « profondeur » des corps, sont les dépositaires des qualités « permanentes »¹²⁹ de ces mêmes corps. Même si cette dimension temporelle ne dépend de la chose que dans la mesure où elle fait l'objet d'une cohésion représentationnelle¹³⁰. Or, nous avons de telles représentations des dieux, et l'évidence est manifeste. Des simulacres nous pouvons passer à l'image, et d'elle à eux. À ce stade, les dieux, dans la mesure où nous en avons une prolepse, ne sont pas substantiellement différents, épistémologiquement, des hommes ou des chevaux. Le processus gnoséologique est, *grosso modo*, le même. La *Lettre à Ménécée* nous met en garde de formuler, à propos des dieux, toute opinion qui serait contraire à leurs qualités permanentes, car cela reviendrait à éliminer les dieux, à les transformer en des êtres contradictoires. En ce sens, l'impiété est ce par quoi les dieux deviennent des « êtres impossibles » qu'on prive de l'existence, et par le fait même de toute

¹²⁸ Pour l'origine sensible de la prolepse, et l'origine naturelle du langage, ainsi que leur relation, voir Sedley, 1973, p. 20 *sqq.*

¹²⁹ Nous sommes d'avis que, considérant le mouvement des atomes, il ne saurait y avoir, à proprement parler, de propriétés réellement permanentes. La permanence est le fait d'un choix, voire d'une reproduction de ce choix. Nous y reviendrons plus en détail lorsque nous parlerons des dieux, et du plaisir lié à leur représentation.

¹³⁰ À ce sujet, Renaut, 1975. Il s'agit d'une lecture audacieuse, selon laquelle les qualités seraient réduites à leur « représentativité » par l'appréhension imaginative.

possibilité d'adoration et donc de piété (sauf s'il est permis d'adorer des monstres). D'une autre manière, l'impiété aurait aussi comme conséquence d'empêcher toute possibilité de vivre avec les dieux. Non seulement n'existeraient-ils plus comme tels, comme ils sont réellement, mais encore leur nouvelle existence, fictive et dépendant soit de la tradition mythologique, soit des élaborations fantastiques des philosophes, serait telle que le calcul des plaisirs devrait être substantiellement modifié : aux exigences de la nature devraient s'ajouter celles de la jalousie de ces « maîtres tyranniques »¹³¹. Ainsi, nos actions, au lieu d'être réglées en fonction de la juste connaissance des dieux, seraient définies par des opinions vides, lesquelles provoqueraient en effet les troubles les plus grands, étant donné que les dieux, selon ces mêmes opinions, sont à la charge de tout¹³². Sans parler de cette autre vie *avec* les dieux, soit celle de leur existence comme modèles pour nous, voire comme de potentiels amis, bien que les détails de cette amitié soit complexe. Or, de devoir vivre avec les dieux, ou du moins comme les dieux, voilà un impératif qui ne saurait rimer avec quelque athéisme que ce soit. D'autant plus que, à en croire Cicéron – et il ne semble pas y avoir de raisons d'en douter –, la prolepse des dieux est universelle : elle est inscrite, par la nature, dans la nature de chaque être humain. Difficile, ainsi, de faire l'économie d'une telle prolepse.

Dans tous les cas, l'impiété relève de l'erreur, d'un faux-pas épistémologique; cette erreur est définie comme un mouvement qui crée un « écart »¹³³ – et il est tout à fait juste, en ces termes, de parler d'un faux-pas! Or, ces mises en garde, ne saurions-nous pas les retrouver pour toute prolepse? C'est-à-dire que l'erreur qui est commise à propos des dieux peut être à propos de tout autre étant, où la double question de leur existence et de la nôtre sera mise en jeu, dans la mesure où notre anticipation sera réglée sur une donnée faussée, laquelle réactualisera le danger des précipices, qui sont à la fois ceux de notre imagination et du monde réel. Ultimement, c'est la cohésion même du sujet qui est mise en péril lorsque les réalités se trouvent peu à peu subsumées sous des expressions verbales vides, lesquelles ne témoignent de rien d'autre que d'une convention artificielle et en viennent ainsi à « incarner » une contre-nature. On se rappellera, à ce sujet, du *leitmotiv* de la *Lettre à Hérodote* : ne pas employer de mots

¹³¹ Lucr, *Rerum N.*, II, 1091.

¹³² Épi, *Ep. Hdt.*, 81.

¹³³ « Quant au faux et à l'erroné [...] en vertu d'un certain mouvement en nous-mêmes, qui est lié à l'appréhension de l'image, mais qui comporte un écart, mouvement par lequel le faux se produit. » (Épi, *Ep. Hdt.*, 50).

vides. Pour les épicuriens, il faut tâcher de ne pas trop nous écarter du monde (même si on aime à se rappeler qu'ils aimaient bien vivre « à l'écart »...).

2.7 L'ÉCART ET LA SOURCE DE L'ERREUR

Où se situe cet écart? L'imagination anticipe sur les sensations et peut ainsi être susceptible d'erreur dans la mesure où ce qu'elle anticipe peut ne pas être attesté par la sensation. Pour tout ce qui ne tombe pas dans le domaine de l'évidence sensible actuelle, « l'opinion est une supposition »¹³⁴, une anticipation qui peut être vraie ou fausse dépendamment de si elle est attestée ou non attestée; de si elle est non contestée ou contestée. L'opinion est ainsi comprise comme une représentation anticipative de ce qui est en attente de confirmation par l'évidence sensible; nos jugements sont des attributions projetées sur des réalités non manifestes. Or, pour que cette anticipation soit même possible, encore faut-il qu'il y ait en nous quelque chose à partir duquel l'imagination puisse se mettre en branle. En effet, l'imagination ne tourne pas à vide, et demande, pour sa formation même, de reposer sur « quelque chose d'évident et d'antérieur »¹³⁵, c'est-à-dire une prolepse, la sensation ne pouvant répondre que du seul présent. C'est ainsi que la prolepse incarne l'évidence sensible (antérieure) sur laquelle se fonde toute nos recherches sur le non-évident, à savoir sur ce dont nous ne faisons pas l'expérience sensible actuelle (de façon temporaire ou définitive). Nos représentations sont susceptibles d'être modifiées par un mouvement « qui est lié à l'appréhension de l'image, mais qui comporte un écart »¹³⁶, et donc d'être fausses. L'erreur provient d'une inadéquation entre ce qui est anticipé et la chose en tant que telle; le faux est une affaire de *projection*.

Au niveau de la sensation, lors de sa captation passive des phénomènes, il n'y a pas la possibilité d'un tel « écart » : « quand [la sensation] est mise en mouvement par quelque chose d'autre, elle ne peut rien y ajouter ni en enlever »¹³⁷. Ce qui revient à dire que l'appréhension imaginative, « par la pensée ou par les organes des sens »¹³⁸, n'est pas, à ce stade, considérée comme une activité rationnelle capable d'erreur. Or, avec cette appréhension vient un « autre

¹³⁴ D.L., *Vitae*, 10.33.

¹³⁵ D.L., *Vitae*, 10.33.

¹³⁶ Épi, *Ep. Hdt.*, 50.

¹³⁷ D.L., *Vitae*, 10.31.

¹³⁸ Épi, *Ep. Hdt.*, 50.

mouvement en nous-mêmes, lié à la perception de l'image, mais qui s'en écarte »¹³⁹. De ce que l'appréhension imaginative nous présente « comme dans un tableau », donc par une image, nous ajoutons à cette image quelque chose qui s'en écarte, dans la mesure où ce qui est ajouté « attend d'être confirmé ou non infirmé »¹⁴⁰. Ceci est très important, parce que c'est au moment de la saisie de l'image que l'opinion s'ajoute, de façon automatique et supposément inconsciente¹⁴¹, et qu'elle brouille potentiellement les cartes. L'erreur est réflexive : ce qui se présente suppose une suite, laquelle n'est pas sentie, mais est néanmoins supposée par soi et par le fait même représentée en fonction de ce que nous nous attendons à voir. D'un point de vue pratique, l'opinion est éminemment nécessaire, parce qu'elle permet d'aller au-devant de la vérité aveugle de nos sensations¹⁴². Voire de la délimitation temporelle des plaisirs mêmes.¹⁴³ Problème est que le mouvement de l'opinion est tel qu'il se distingue difficilement de la réalité : comme si à la représentation en « tableau » se superposait un autre tableau, soit celui des simulacres à venir, qu'on anticipe. Or, la représentation fictive, dans sa réalité physique, se trouve au même niveau que la représentation évidente : il s'agit dans les deux cas d'un composé atomique faisant « voir ». Lucrèce le dit très clairement :

« l'erreur provient le plus souvent d'opinions que l'esprit ajoute de lui-même : on suppose avoir vu ce que les sens n'ont vu, car le plus difficile est de distinguer les évidences et les douteuses créations que l'esprit leur adjoint. »¹⁴⁴

Cet ajout contient un jugement attributif et participe formellement de l'image : on attribue une représentation (anticipée) à ce qui n'est pas (encore) représenté, et on le fait en jugeant d'une donnée sensible initiale. Parallèlement, notre mémoire, nos prolepses, nous permettent, au moment même de l'anticipation, de se référer à nos expériences sensibles passées, à ces impressions déposées en nous, afin de vérifier de la conformité de nos jugements représentatifs. En ce sens, les prolepses ne sont pas autre chose que la saisie passée des qualités sensibles *possibles* d'une chose¹⁴⁵. Les possibles sont mis à la disposition d'une réflexion qui

¹³⁹ Épi, *Ep. Hdt.*, 50-51.

¹⁴⁰ Épi, *Ep. Hdt.*, 50-51.

¹⁴¹ Scott, 1989, p. 366. L'automatisme est rendu possible par un usage répété que nous avons en quelque sorte intégré.

¹⁴² Vérité aveugle, parce que ce ne sont pas les sensations qui nous font découvrir la nature des choses : « l'œil ne peut connaître la nature de choses », Lucr, *Rerum N.*, IV, 385.

¹⁴³ Épi, *MC XX*.

¹⁴⁴ Lucr, *Rerum N.*, IV, 464-468. Trad. : Kany-Turpin.

¹⁴⁵ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 206-210 (L&S, 2001, p. 170).

nomme et qui attribue une qualité à la chose, l'insérant ainsi dans le spectre de l'action possible en vue de la satisfaction des désirs, ou tout simplement dans la possibilité qu'une chose soit telle qu'elle ne soit pas en contradiction avec les qualités véhiculées par la prolepse. La connaissance participe du pacte que nous faisons, en calibrant les possibles, avec la nature. Et ce pacte de traduire une alliance thérapeutique, car « la pensée [...] qui a pris en compte la fin de la chair et sa limite [...] s'est affranchie des peurs relatives à l'éternité »¹⁴⁶. N'en reste pas moins, comme nous le montre très clairement Lucrèce, le passage de l'évidence au doute se fait aisément, raison pour laquelle la remémoration des éléments de la doctrine était à ce point encouragée, voire ritualisée. La fête des épicuriens, où on célébrait les *καθηγεμόνες* le vingtième jour de chaque mois, ne se tenait-elle pas au moment même où se terminaient les Mystères¹⁴⁷? L'analogie est tentante. Si l'erreur et ses ténèbres sont à éviter, il faut sans cesse se rappeler la doctrine tout en se référant à l'évidence qu'elle dévoile. Parce que l'évidence fonde notre rapport à l'avenir incertain, qui « attend d'être confirmé ou non infirmé »¹⁴⁸.

Notre nature est marquée par les choses avec lesquelles nous sommes en contact, et plus particulièrement celles qui, au moyen d'un flux continu, nous touchent de façon plus prononcée; notre nature témoigne, par ces marques proleptiques, de l'évidence sensible à laquelle notre « régime »¹⁴⁹ de possibles est confronté. Si l'opinion s'ajoute et devance les sensations reçues, et voit autre chose, c'est parce qu'elle s'appuie elle aussi sur quelque chose d'antérieur qui en fonde la possibilité. Mais quelle est la nature du matériel à partir duquel opère l'opinion? Car bien que les opinions fausses soient des opinions vides, n'en reste pas moins que l'opinion est en elle-même une structure, qu'elle a une dimension physique, bien qu'elle ne repose pas ultimement sur une évidence, sur une « profondeur » qu'on qualifiera de pleine. On pourrait, à ce titre, s'imaginer l'opinion vide comme un château de cartes. Étant donné que les prolepses sont supposées être l'empreinte des choses, de leur évidente « profondeur », il semble difficile de voir dans quelle mesure elles pourraient nous fausser. Cependant, ne serait-il pas possible que les prolepses, ces marques qui ont rendu notre nature « poreuse », aient été elles-mêmes modifiées, voire « corrompues », par un mouvement interne? C'est-à-dire que bien que nous

¹⁴⁶ Épi, *MC XX*.

¹⁴⁷ Piettre, 1999, p. 11

¹⁴⁸ Épi, *Ep. Hdt.*, p. 50.

¹⁴⁹ Au sens « politique » du terme, donc en vertu des rapports de forces mentionnés plus haut.

soyons disposés à adopter (naturellement) certaines opinions, lesquelles relèvent de l'évidence, qu'il y ait néanmoins un mouvement interne qui soit capable d'en émettre d'autres (opinions), et ce de façon contraire à l'évidence, ou du moins en superposant à celle-ci une structure imaginée et artificielle? Deux passages du *De la nature* d'Épicure nous renseignent sur ces altérations de nous-mêmes, par nous-mêmes :

« Ainsi quand un développement se produit qui reçoit une différenciation quelconque des atomes selon un mode distinctif – non pas à la manière où l'on voit différemment quand on regarde de distances différentes –, l'agent acquiert une responsabilité qui procède de lui-même; ainsi transmet-il cela immédiatement à ses substances premières et de la totalité de cela il fait une sorte d'unité. »¹⁵⁰

« En conséquence, ce que nous développons – des caractéristiques de telle ou telle sorte – dépend d'abord absolument de nous; et ce qui, par nécessité, s'écoule à l'intérieur de nous à travers nos canaux, venant des objets qui nous entourent est, à un moment, dépendant de nous et des croyances que nous formons nous-mêmes. »¹⁵¹

Au-delà des déterminations physiques, qui constituent notre manière d'être la plus élémentaire, soit d'être un agrégat qui subit le va-et-vient des simulacres ainsi que l'appauvrissement de son agrégat en raison du vide qui l'habite, se trouve l'irréductibilité d'un « moi »¹⁵². Comme le dit le texte, le « moi », en tant qu'agent, acquiert une responsabilité qui ne saurait être réduite à l'agrégat en tant que tel, et la responsabilité de devenir, en ce sens, une qualité « émergente ». La liberté de l'humain n'est pas celle de l'atome dans sa déviation minimale, bien qu'elle y soit analogue. La responsabilité humaine ne saurait d'ailleurs être réduite à une donnée circonstancielle, soit celle d'être placée de telle ou de telle manière, comme lorsqu'il s'agit de notre manière de voir une tour à partir de différentes distances; la liberté ne varie pas en fonction des circonstances, bien qu'elle s'affaire et s'intéresse aux circonstances. Cette responsabilité semble plutôt être le fait d'une sorte de disponibilité ouverte, définie par les différents choix qui s'offrent à l'agrégat, dans la seule mesure où cet agrégat peut articuler et s'engager dans de tels choix. La raison pose problème parce qu'elle va au-delà de l'instantanéité présente. Or, la pureté des affects ne permet pas à elle seule d'être heureux, dans la mesure où

¹⁵⁰ Épi, *De la nature*, 34, 21-22 (L&S, 2001, p. 211).

¹⁵¹ Épi, *De la nature*, 34, 26-30 (L&S, 2001, p. 212).

¹⁵² Terme emprunté à L&S, 2001, p. 225.

la nature des choses reste obscure, et ainsi nous perd à petit feu, ne pouvant faire de choix éclairé. Il est donc nécessaire de réfléchir et d'effectuer des choix (et des rejets), parce que le plaisir se conquiert « sobrement », à une vitesse qui est adaptée à celle de nos lumières. Or, ce que nous apprend la connaissance de la nature, c'est l'existence d'un bien premier, conjoint de naissance, qui est le plaisir, et vers lequel nous devons nous orienter. C'est une question de mouvement. Par analogie, on pourrait concevoir la liberté humaine comme le grossissement d'un phénomène atomique, où « les atomes aussi, outre les chocs et le poids, possèdent en eux-mêmes une cause motrice d'où nous vient ce pouvoir »¹⁵³. Tout en se rappelant que le problème du plaisir ne se pose par pour des atomes, loin s'en faut : ils sont indestructibles!

Bien que le détail de l'émergence de la liberté relève d'une mystique dont le secret nous échappe en raison de l'état des textes, il semble bien que la responsabilité décisionnelle soit supposée, voire admise, pour des raisons pratiques et épistémologiques. Pour des raisons pratiques parce que, sans cette responsabilité, aucune morale n'est possible – ni, d'ailleurs, l'existence d'agents moraux. Pour des raisons épistémologiques, parce que sans cette liberté de choix, il n'est pas même possible de défendre une quelconque vérité, étant donné qu'il faudra admettre comme nécessaires autant notre position que celle d'autrui. Le bien et le mal, tout comme le vrai et le faux, dans leur dimension psychologique, en seraient ainsi portés à disparaître – ce qu'Épicure ne saurait tolérer. Celui qui soutient de telles opinions nous apparaît semblable à celui qui, dépeint dans la *Lettre à Ménécée*, ne considère la vie pour rien, et qui désire « franchir au plus vite les portes de l'Hadès »¹⁵⁴. Dans un cas comme dans l'autre, cet autre précipice qui doit être évité, comme le font remarquer A. A. Long et D. N. Sedley, c'est celui du scepticisme¹⁵⁵, voire de tout ce qui pourrait s'apparenter à du nihilisme. Ou, comme le faisait déjà remarquer Guyau :

« Imaginer au-dessus des choses les dieux, c'était s'asservir; mais expliquer toutes choses, y compris soi, par des raisons nécessaires qui excluent notre pouvoir personnel, ce serait se supprimer soi-même. »¹⁵⁶

¹⁵³ Lucr, *Rerum N.*, II, 284-6.

¹⁵⁴ Épi, *Ep. Men.*, 127.

¹⁵⁵ L&S, 2001, p. 222-223.

¹⁵⁶ Guyau, 1877, p. 48.

Bien que la liberté du « moi » ne soit pas réductible aux configurations atomiques d'un agrégat, même si elles en sont la condition comme champs de possibilités « que nous développons », n'en reste pas moins que cette liberté a des effets sur l'agrégat en tant que tel. Au-delà du mouvement dû à notre volition, notre agrégat est affecté, voire tout simplement modifié, par la liberté ainsi que par le domaine qu'elle envisage comme son domaine d'actions possibles. Cette modification prend la forme d'une détermination et d'une orientation de la saisie imaginative elle-même. En quelque sorte, plus nous désirons certaines choses, plus nous serons disposés à recevoir des simulacres renvoyant à ces mêmes choses. Ultimement, c'est notre disposition même, au-delà de sa seule dimension psychologique, qui change en fonction de notre volition : notre disposition physique en vient à être modifiée de telle sorte que les simulacres ne seront plus reçus que dans la mesure où ils seront appropriés à cette nouvelle disposition. C'est ainsi que bien que nos dispositions initiales soient naturelles, c'est-à-dire qu'elles nous soient naturellement appropriées, notre liberté est telle qu'elle nous permet d'opérer des choix qui peuvent nous éloigner progressivement de cette disposition appropriative naturelle. En ce qui concerne les prolepses, on peut ainsi s'imaginer qu'une opinion, qui ne serait jamais appuyée par l'évidence sensible et qui serait néanmoins tenue pour vraie, puisse mener à l'adoption d'autres opinions du même genre, dans la mesure où cette opinion initiale, faussement admise, en vienne à être élevée au rang de prolepse. Être imprégnée de nos propres images : narcissisme culturel? Cette contamination des prolepses par des opinions est d'ailleurs possible dans la mesure où, comme le dit Lucrèce, les évidences sensibles sont parfois difficiles à distinguer des douteuses créations de l'esprit. Ce qui reviendrait à dire que nous sommes libres de creuser « l'écart » et d'ainsi nous séparer de la réalité, ce pour quoi Épicure ne saurait que nous blâmer. C'est d'ailleurs pour ces raisons que, par rapport au fameux passage controversé de la *Lettre à Ménécée*, qu'il s'agisse de la « multitude », des « dieux », des « sages » ou de n'importe qui d'autre, tous et chacun « accueille les êtres qui lui ressemblent, et considère tout ce qui n'est pas tel comme étranger »¹⁵⁷. L'accueil témoigne de la disposition, et la considération de notre opinion. De plus, les épicuriens, dans leur usage du vocabulaire, cherchent la clarté commune, et l'équivocité d'un renvoi, en ce sens, est désiré comme tel; « si

¹⁵⁷ Épi, *Ep. Men.*, p. 124.

équivoque il y a, elle est normalement voulue et assumée, car la pensée ne doit jamais s'égarer dans l'obscurité »¹⁵⁸.

2.8 FÉLICITÉ ET DISPONIBILITÉ DE SOI

Problème reste que plus nous nous éloignons de l'évidence, plus nous lui suppléons nos propres chimères. Ce qui n'est pas en soi un mal, tant qu'on les reconnaît pour ce qu'elles sont. La *Lettre à Pythoclès* est, pour les scientifiques d'aujourd'hui, sûrement un beau recueil « chimérique » – mais Épicure, lorsqu'il s'interroge sur les *μετέωρα*, ne s'illusionne pas stupidement. Là où l'illusion est perfide, c'est quand elle se déploie au dépend de l'évidence, sous la forme d'un monolithe implacable. Or Épicure prend bien soin de ne jamais élever ses théories astrologiques au rang de dogme, processus analogue à celui de « se ruer dans le mythe »¹⁵⁹. Lucrèce s'attaque à de pareils monuments avec sa critique contre la longue et pesante tradition qui a fait des dieux d'arrogants suzerains et de capricieux despotes. La tradition opère ici à la manière d'une marque fictive qui fonde l'opinion et à partir de laquelle l'évidence première de notre connaissance des dieux, soit celle de la prolepse des dieux « déposée en nous », est altérée et sous laquelle altération les dieux ont été subsumés puis transfigurés. Bien plus, il n'y a pas que la seule prolepse des dieux qui soit altérable : elles le sont toutes. On ne s'étonnera pas non plus de l'empressement avec lequel Épicure nous demande de « faire entrer dans notre mémoire ce qui nous permettra d'appréhender ce qu'il y a de vraiment fondamental dans la réalité des choses »¹⁶⁰, c'est-à-dire d'user de sa physiologie, dans la mesure où, là aussi, il s'agit de revenir à l'évidence des sens, plutôt qu'aux spectres de la tradition¹⁶¹. Car, bien entendu, le but est de bien de vivre selon la nature : elle nous commande d'obtenir le plaisir au moyen des désirs appropriés. Or, cette jouissance appropriée ne peut être possible qu'au moyen d'un calcul qui nous invite à prolonger notre volonté dans le temps : la conscience n'est pas autre chose que la possibilité d'élargir la sensation autant dans le passé que vers le futur. Pour que nos orientations futures soient appropriées à notre nature, encore faut-il s'assurer que ce à partir de quoi elles s'articulent, nos prolepses, ne soient pas elles-mêmes

¹⁵⁸ Koch, 2005, p. 138.

¹⁵⁹ Épi, *Ep. Pyth.*, 87.

¹⁶⁰ Épi, *Ep. Hdt.*, 36.

¹⁶¹ Serait-ce pour des raisons de ce genre qu'on rapporte qu'Épicure se serait distancié de ses maîtres en philosophie?

contaminées par l'opinion vide. La tâche des êtres raisonnables est ainsi de s'assurer de la justesse de ces jugements en vue de ce qui est à venir – de pratiquer le raisonnement sobre, loin de l'ivresse illusoire des opinions vides. Et dans tous les autres cas, s'abstenir, et s'amuser à concevoir des explications multiples¹⁶². À ce titre, la *Lettre à Hérodote* est très explicite : l'erreur n'y est mentionnée qu'en liaison avec notre capacité d'anticiper sur la sensation, avec un souci marqué pour sa dimension temporelle. Ainsi : « Quant au faux et à l'erroné, ils résident *toujours* dans le fait d'ajouter un jugement à ce qui *attend* d'être attesté ou non contesté, et qui s'avère, *par la suite*, non attesté ou contesté »¹⁶³.

D'avoir des opinions vides, et d'en subir les effets angoissants, relève ultimement de notre responsabilité. Bien qu'il s'agisse là, aux yeux de l'hygiène épicurienne, d'une situation déplorable, n'en reste pas moins que le fait d'exprimer une opinion, un jugement, témoigne de notre liberté, et que cette capacité d'agir nous donne au moins l'espoir de pouvoir guérir (par soi, sinon par d'autres qu'on côtoiera, donc, dans ce cas, et formidablement : des amis). Au moins a-t-on droit à une « responsabilité », soit celle de dire vrai ou de dire faux, de bien faire ou de mal faire, responsabilité qui est justement perdue dans le « destin des physiciens »¹⁶⁴. Au-delà de la responsabilité, ce qu'on y perd, c'est aussi le « moi », à savoir le lieu à partir duquel l'affection peut être jugée et faite sienne. Ne pouvant plus rien s'attribuer, il n'est dès lors plus possible de décider quoi que ce soit. Or, si la philosophie est « comme une émanation du propre à soi »¹⁶⁵, force est de conclure que la capacité de juger librement de nos affects est nécessaire au bonheur. Par rapport au « destin des physiciens », il est d'ailleurs préférable de croire aux dieux de la tradition, ceux-là mêmes qui étaient à la source des plus grands malheurs, parce qu'on peut au moins espérer plier leur volonté au moyen des sacrifices. Bien que, dans ce cas, l'opinion fautive soit préférée « au destin des physiciens », n'en reste pas moins qu'elle comporte selon nous un danger bien réel, soit celui d'adopter une « disposition irrationnelle »¹⁶⁶ à propos des dieux, voire des souffrances en général. En ce sens, l'alternative que propose Épicure, dans

¹⁶² Épi, *Ep. Pyth.*, 113.

¹⁶³ Épi, *Ep. Hdt.*, 50. Nous soulignons.

¹⁶⁴ Épi, *Ep. Men.*, 134.

¹⁶⁵ Koch, 2005, p. 143.

¹⁶⁶ Épi, *Ep. Hdt.*, 81.

la *Lettre à Ménécée*¹⁶⁷, n'en est pas vraiment une. Elle révèle autant les impasses de la science traditionnelle que de la religion, contre lesquelles Épicure s'insurge.

La disposition (παράστασις), quand on la retrouve chez Épicure, est soit qualifiée d'irrationnelle dans la *Lettre à Hérodote*¹⁶⁸, soit qualifiée positivement dans la *Lettre à Idoménee* comme « attirance [d'un autre] [...] pour ma personne [Épicure] et la philosophie »¹⁶⁹. Un autre usage similaire de la disposition est rapporté par Diogène d'Oenoanda dans une lettre qu'Épicure aurait écrite à sa mère, où « une disposition (διάθεσις) égale à celle des dieux »¹⁷⁰ est acquise à la mesure des avancées philosophiques du groupe épicurien. Que l'activité philosophique soit plaisante, voire qu'elle participe d'un plaisir cinétique lequel gagne non seulement à être répété, mais encore à être entretenu selon les règles et pratiques de l'école, cela nous semble acquis¹⁷¹, ou du moins suffisamment prouvé dans de récentes recherches¹⁷². Cependant, qu'il y ait un mal supérieur à celui de l'opinion vide, qui participe cette fois de cette « disposition irrationnelle », cela nous apparaît sinon nouveau, du moins particulier. Ce qui surprend, c'est que ce trouble est « plus intense que celui qu'elles [les personnes à la disposition irrationnelle] auraient éprouvés si elles avaient formé des jugements sur ces sujets [les dieux, la mort, etc.] »¹⁷³. Ce qui, selon nous, revient à dire que ceux qui souffrent d'une telle disposition n'ont pas formé *eux-mêmes*, à propos de ces sujets, des jugements erronés, mais bien plutôt qu'ils en ont hérité. On aurait remplacé le cri de la chair par le cri de chimères, mais pas par des chimères qui seraient siennes, comme développées par soi, mais bien par le cri de chimères *autres*. La situation du sujet est telle que, en héritant de ces opinions chimériques, sans cependant avoir avec elles la gymnastique intellectuelle qui les articule, on se retrouve seul avec la peur – et l'angoisse s'y trouve multipliée. Pourquoi? Parce que, même si une opinion est fausse, par exemple dire que ce tremblement de terre fut causé par Poséidon, elle implique, pour les mythologues, l'idée d'une raison qui expliquerait ledit tremblement. De cette manière, la

¹⁶⁷ Épi, *Ep. Men.*, 134.

¹⁶⁸ Épi, *Ep. Hdt.*, 81.

¹⁶⁹ D.L., *Vitae*, 10.22.

¹⁷⁰ Diogène d'Oenoanda, fr. 125-126. L'authenticité de cette lettre est peu contestée. Voir Koch, 2005, p. 85 et surtout Barigazzi, 1975.

¹⁷¹ Épi, *SV* 27.

¹⁷² Prost, 2004, p. 126 *sqq.* Le débat entre plaisir cinétique et catastématique est un de ces débats sans fin, dans lequel nous n'entrerons pas.

¹⁷³ Épi, *Ep. Hdt.*, 81.

peur, bien que terrible, est néanmoins mitigée par le fait d'une explication possible, par soi, des dits phénomènes; nous pouvons quand même nous positionner par rapport audit phénomène angoissant. Or, ceux qui ne sont pas en mesure de former de telles opinions, font face à une situation infiniment ouverte, où le tremblement de terre, bien qu'il puisse être attribué à Poséidon, ne peut néanmoins être compris. La colère pèse infiniment jusqu'à ce que vienne y répondre quelqu'un qui puisse y répondre – soit, dans ce cas-ci, un devin. En ce sens, la responsabilité qui fut évoquée, lorsqu'il s'agissait de définir l'impiété selon la *Lettre à Ménécée*, soit celle d'avoir émis une opinion contraire à la prolepse des dieux, se double ici de la responsabilité d'avoir intégré (passivement, automatiquement) comme telles les opinions qu'on a héritées de la tradition (ou de qui que ce soit qui s'en veut le porte-drapeau : devins, chresmologues et autres), sans avoir cependant la capacité de répondre soi-même de cette tradition. Vivre l'artificiel (κενοδοξίαν) comme si c'était notre nature, sans y opposer aucune voix, aucun cri, voilà le plus grand mal. Être ainsi ouvert au vide, c'est littéralement tomber dans une dispersion à l'infini. D'autant plus lorsque la peur – plus en ce qui concerne la mort que les dieux, bien que ces peurs se nourrissent mutuellement – ne peut même pas être mise en mots, voire raisonnée à un niveau minimal, soit celui des expressions vides¹⁷⁴. Peut-être Épicure aurait-il fait l'expérience d'une telle « disposition irrationnelle » lorsque, dans sa jeunesse, il accompagna sa mère pour offrir des remèdes¹⁷⁵. En dernière analyse, la disposition témoigne d'une disponibilité à connaître, à faire usage de la raison, laquelle sert principalement à limiter ce qui se présente sous le mode de l'indéterminé, de l'illimité. En ce sens, la philosophie n'est-elle pas l'exercice de la délimitation de soi (et de ses désirs) par rapport à la menace d'une dispersion à l'infini? Soit dans des doctrines, soit dans des désirs, soit face à la mort? On se rappellera, à ce sujet, la métaphore du vase brisé qui ouvre le VI^{ème} livre du *De rerum natura* : « Alors [Épicure] comprit que le défaut tenait au vase lui-même, et que, par son défaut, se corrompait à l'intérieur tout ce qui était versé de l'extérieur, fût-ce un bien »¹⁷⁶.

La liberté est essentielle à l'activité gnoséologique : sans activité, il n'est pas possible de comprendre. Face à la passivité de la sensation, on déploie l'activité de l'appréhension

¹⁷⁴ Distinction faite par Warren, 2009, p. 237, en suppléant au passage cité de la *Ep. Hdt.* un passage de *De Dis* de Philodème (*De dis*, I.24.20-34).

¹⁷⁵ D.L., *Vitae*, 10.4.

¹⁷⁶ Lucr, *Rerum N.*, IV, 17-19.

réflexive. Les sens ne peuvent pas nous renseigner sur la nature des choses, comme l'a si bien dit Lucrèce. La nature doit être connue si on veut écouter le cri de la chair et désirer ce qui nous est naturellement approprié, et elle doit être conquise par le raisonnement : faire parler l'esprit pour entendre la chair. Les sens, bien qu'ils nous informent, n'en demandent pas moins, dans le double rapport épistémologique et éthique du calcul, que l'information qu'ils véhiculent soit réglée en fonction des affections et des concepts, donc dans sa dimension bonne ou mauvaise, vraie ou fausse. Ou du moins, *dans l'état présent des choses*, où les plaisirs aveugles de la débauche ne nous guérissent pas de nos angoisses, il faut leur suppléer autre chose, parce que les sens à eux seuls ne suffisent pas à faire disparaître les peurs relatives, principalement, à la mort et aux phénomènes célestes¹⁷⁷. Sans cette qualification active, faite par l'esprit, l'information reste muette, et nos yeux, aveugles. C'est la vue de l'esprit qui est le gage ultime d'une activité appropriée. L'activité de l'esprit est « langagière », elle vient avec une « parole » qui affirme, sous une forme attributive, les qualités d'une chose, qualités qui témoignent d'un élargissement temporel que ne peuvent réaliser les sensations. Boire du vin n'est plaisant que dans la mesure où cette activité est réglée par un « moi » qui se projette dans le futur de la réalisation de ce désir. L'activité rationnelle ne peut cependant être laissée à elle-même, dans lequel cas elle risquerait de tourner à vide : elle doit reposer sur des sensations, et plus particulièrement sur les sensations évidentes qui ont fait l'état d'une vérification. Plus précisément, cette vérification, comme nous l'avons vu, relève du caractère approprié d'une chose et de ce qui en est dit, dans la mesure où il y a adéquation ou non-contradiction. Or, ce dans quoi nous entraînerait une « disposition irrationnelle », c'est dans la perte de tout jugement qui nous appartiendrait. Car, même lorsque nous faisons erreur, ces erreurs participent néanmoins d'une activité qui nous appartient, et ainsi nous ne sommes pas du moins étrangers à nous-mêmes, même si victimes de nos propres chimères. Même si la limite devient artificielle, n'en reste pas moins que ces réflexions se font à partir d'une limite, laquelle repose toujours sur un « moi » rationnel, au sens d'agissant, lequel doit être à tout prix sauvegardé. Comme le dit si bien Velléius, « peut-on citer plus grande misère que la déraison? »¹⁷⁸. Aussi, l'expérience sensible, dans sa portée proleptique, témoigne de la cohésion de soi, à laquelle peuvent être

¹⁷⁷ Épi, MC XI.

¹⁷⁸ Cic, *Nat D.*, I, 23.

rapportés les rapports des choses à soi. Ultimement, cet « état psychique déraisonnable » est lié à l'incapacité de « délimiter ce qui est terrible »¹⁷⁹, précisément parce que le siège du « moi » est déplacé de notre corps à celui de la tradition, avec laquelle maintenant nous faisons corps. Or, la tradition, parce qu'elle s'est sans cesse enfermée dans son propre discours, dans son « conventionnalisme », nous a fait perdre de vue la réalité, et plutôt que d'être en mesure de témoigner de notre liberté cognitive et appréciative, nous a fait dépendre tout entier de son corps et de son langage, lesquels se justifient à l'infini par des expressions vides. C'est pourquoi Épicure, en conclusion, nous rappelle qu'il faut « s'attacher aux affections qui sont présentes, aux sensations [...] et à toute l'évidence présente en vertu de chacun des critères »¹⁸⁰. La « disposition irrationnelle » appartient plus à la foule, à la « multitude » (dans tout ce que ce terme a de péjoratif), qu'aux physiciens et partisans de la « religion astrale »¹⁸¹. Ces derniers auront déjà fait ce geste initial de s'approprier une opinion – ce qui est déjà mieux que de se laisser emporter, cette fois, par le « destin » de la tradition. Bien qu'il ne soit pas impossible que les philosophes aient eux-mêmes apprécié les charmes de ce langage mythique, porté par la tradition, qui ne cesse de multiplier les réponses aux questions essentielles, sans jamais se tenir dans une assiette assez solide pour le repos de l'âme¹⁸².

2.9 REVISITER LES DIEUX

Pour penser la divinité, pour bien se représenter la divinité, Épicure nous appelle ainsi à un travail de soi. Ce travail, comme nous l'avons vu, engage plus que le seul rapport au divin. Car, pour bien penser le divin, encore faut-il savoir se rapporter aux prolepses et, ultimement, se rapporter à soi et au monde, donc à cet ensemble fragile, mais suffisant, qui constitue justement notre nature. Paradoxalement, ce sera là l'occasion de vivre comme un dieu : « le temps illimité contient un plaisir égal à celui que contient le limité »¹⁸³. En ce sens, on pourrait réhabiliter l'image, utilisée sarcastiquement par Plutarque, d'un compas à partir duquel il serait question de délimiter nos désirs, afin de se tenir sur cette limite avec tout l'art que nécessite une pareille tenue. Mais personne n'a jamais dit que d'être sage était facile, même si cela était ouvert

¹⁷⁹ Épi, *Ep. Hdt.*, 81.

¹⁸⁰ Épi, *Ep. Hdt.*, 82.

¹⁸¹ Festugière, 1997, p. 101 *sqq.*

¹⁸² Sur l'attrait des philosophes pour la forme du mythe, voir Gigandet, 1998, Introduction.

¹⁸³ Épi, *MC XIX*.

à tous. Et qu'il y avait bel et bien des sages, Épicure le premier, et ses plus proches disciples à sa suite. Or, une des réalités les plus difficiles à combattre, c'est celle que nous a imposée la tradition : celle de croire en de *tels* ou *tels* dieux. La prolepse nous renseigne sur l'essence de ces dieux, sur ces qualités sans lesquelles les dieux ne sauraient être pensés, voire ne sauraient eux-mêmes être. La piété consiste à faire vivre les dieux, alors que la tradition s'exerce à les tuer. Pareillement, s'en tenir aux prolepses, c'est à soi-même s'assurer la vie, avec l'assurance d'éviter les précipices, alors que la tradition, dans tout ce que ce mot peut avoir de péjoratif, nous invite plutôt à tomber dans le précipice qu'elle constitue sans cesse. Bien entendu, l'idée n'est pas, selon nous, que ceux qui ne sont pas pieux tombent nécessairement dans *tous les pièges* de la sensation, mais bien plutôt qu'ils sont susceptibles, petit à petit, étape par étape, de s'éloigner de ce qui est naturel et de ne plus voir la vie qu'à travers les mirages de l'opinion vide. Car la tradition, relativement aux dieux, ce qu'elle nous dit, c'est que les dieux ont une emprise sur tout. Ainsi, pour l'impie, « [on] peut voir la vie qui s'ensuivra »¹⁸⁴, habitée qu'elle sera d'autant de tourments. On comprendra dès lors que de telles opinions à propos des dieux créeront des torts relatifs et proportionnés autant à ce que sont les dieux ainsi décrits, soit comme les arrogants tyrans de cet univers, autant à ce que nous sommes mêmes disposés à croire et à vivre selon de telles images. La victime, c'est bien le croyant irréfléchi : victime des « immenses flots de colère »¹⁸⁵ qu'il projette sur les dieux, il ne saura lui-même vivre tranquille, toujours inquiet et remuant, cherchant partout à juger en fonction de cette croyance, plutôt qu'en se bornant sobrement et sagement à l'évidence. En ce sens, la piété, c'est de redistribuer à chaque chose – à commencer par les dieux – la limite que leur impose leur prolepse, relativement à la représentation que nous en avons ainsi que par rapport à leur place dans le calcul de notre plaisir. Mais encore faut-il être en mesure de le faire : la religion nous tenait prisonnier de son enceinte, et il fallut attendre, toujours selon Lucrèce, Épicure qui, le premier des hommes, brisa « les verrous serrés des portes de la nature ». Découverte grâce à laquelle la religion fut « soumise à nos pieds »¹⁸⁶. Ce n'est qu'une fois libéré de la tradition que nous pourrions nous-mêmes être libres face aux dieux, ce qui nous permettra de les saisir dans tout le rapport cohésif que suppose non seulement leur juste saisie, mais encore la nôtre comme leur faisant face.

¹⁸⁴ Lucr, *Rerum N.*, VI, 79.

¹⁸⁵ Lucr, *Rerum N.*, VI, 74.

¹⁸⁶ Lucr, *Rerum N.*, I, 62 *sqq.*

Or, au quotidien, la divinité se montre, non seulement dans son évidence, mais aussi dans toutes sortes de contextes qui sont ceux, historiques, de la Grèce antique. Même si Épicure a vaincu la tradition qui depuis le ciel, dardait sa tête, n'en reste pas moins que même « soumise à nos pieds », la religion continue d'exister. Ce ne sera pourtant plus cette « fameuse religion »¹⁸⁷ : on lui opposera une religion sobre, laquelle ne cache pas sa vérité derrière quelque porte. En effet, la vraie piété nécessite que chacun de nous trouve dans son cœur, dans sa nature, la prolepse des dieux qui y a été inscrite, afin de faire face à chacune de ces apparitions, celles que la tradition nous propose, ou bien celles mêmes qu'on lui suppléera – les épicuriens n'étaient pas contre l'élaboration de *nouvelles* statues. L'enjeu est bien de pouvoir juger de ces apparitions, afin d'être en présence de la divinité et de pouvoir en parler sans l'annuler, sans la jeter au cœur des contradictions provoquées par notre attachement à la tradition¹⁸⁸. De définir les dieux *seulement* comme des vivants bienheureux et incorruptibles, c'est bien peu de choses s'il est vrai que les images valent mille mots, et que nous n'ayons à faire qu'à des images des dieux. Au bonheur et à l'incorruptibilité des dieux s'ajoutent toujours *d'autres* aspects, joints à une forme, comme la beauté, la force, la grandeur, etc. Or, les images de la tradition sont bavardes, et les simulacres projetés par ces représentations sont lourds de signification. Pensons à Zeus avec son foudre, Athéna et son bouclier, Héraclès et sa massue : la tradition vient et vit d'elle-même. Ces représentations, lorsqu'elles ne sont pas jugées à l'aune de nos critères, peuvent rapidement multiplier les attributs du représenté, en fonction de ce qu'on attend ou de ce qu'on suppose de lui : il devient dangereux de rêver, car « tout simulacre passe et se perd, sauf celui auquel [l'esprit] s'est préparé »¹⁸⁹. En ce sens, les images peuvent bien valoir mille *maux*. La piété, c'est aussi s'intéresser aux images divines à partir d'une prolepse qui ne dit pas grand-chose, mais qui dit néanmoins l'essentiel : les dieux sont des vivants bienheureux et incorruptibles. Mais nous voyons constamment des dieux, nous en sommes bombardés, que nous le voulions ou non : au temple, face aux éclairs, à quelque source ou dans un jardin. « Tout est plein de dieux »¹⁹⁰, disait Platon, à commencer par nous, sujets historiques, et à nos attentes, nos *projections*. Avec Épicure, bien que les dieux ne soient pas, en tant que tels, partout, leurs

¹⁸⁷ Lucr, *Rerum N.*, I, 83.

¹⁸⁸ Sur le caractère naturel de la prolepse des dieux, Cic, *Nat D.*, I, 45.

¹⁸⁹ Lucr, *Rerum N.*, IV, 805.

¹⁹⁰ Platon, *Lois*, X, 899b.

simulacres le sont : ils sont toujours déjà à notre portée. Les dieux ne viennent pas nous rendre visite, comme ils l'ont fait si souvent au temps d'Homère, mais on peut toujours penser à eux. Comment se représenter un dieu, si la prolepse des dieux, étrangement, ne nous en donne qu'un contour, qu'une forme diaphane, qu'on qualifie d'humaine? Si ces représentations divines nous invitent à en dire plus, à garnir nos représentations, ce sera à nous de choisir, tout en respectant ce que les prolepses nous ont *déjà* dit. Les dieux peuvent-ils être représentés avec « des bêtes sauvages pour satellites »¹⁹¹, se demandait alors Diogène d'Oenoanda? Peut-être pas, parce que les dieux ne seront jamais rien de moins que des vivants bienheureux et incorruptibles. Mais, qu'est-ce au juste que des simulacres de dieux? Pourquoi ces fantômes sont-ils partout disponibles, et pourquoi leur réception est-elle à ce point problématique que les épicuriens y aient consacré le premier élément du bien vivre? Faudrait-il supposer qu'il y ait quelque chose de fondamental et de constitutif, pour la philosophie épicurienne, dans la prolepse même des dieux?

¹⁹¹ Diogène d'Oenoanda, fr. 19.

CHAPITRE 3 : LES DIEUX DU JARDIN

3.1 DES FANTÔMES DE DIEUX

Des fantômes de dieux, ou des simulacres de dieux : qu'est-ce que c'est? Bien que, pour parler des prolepses, les épicuriens parlent indifféremment des dieux¹⁹² ou des hommes¹⁹³, voire des chevaux ou des bœufs¹⁹⁴, lorsqu'il s'agit des simulacres, la donnée change. Les simulacres ne posent pas problème lorsqu'il s'agit de voir ce qui se trouve au loin : cet ami, cette tour « arrondie », etc., on peut toujours s'en rapprocher. De ces objets, les images (φαντασίαι) qui se forment sont épistémologiquement validées par l'évidence sensible entérinée par leur rencontre. Le caractère non évident de leur représentation peut être aisément dépassé. Le rapprochement confirme l'image à la chose, et son flux atteste de la profondeur du même; la solidité témoigne de l'unité. C'est ainsi que le précipice peut être évité. Or, l'univers est infini, et le nombre des atomes l'est aussi. Les simulacres sont à ce point nombreux qu'ils sont partout projetés, et ces minces pellicules se trouvent à tout instant disponibles; « maintes images [*simulacra*] des choses errent de maintes façons en tous sens et partout »¹⁹⁵. De ce nombre, il existe des simulacres qui sont d'une composition si fine et subtile, « d'un tissu bien plus ténu »¹⁹⁶, qu'ils affectent directement l'âme sans éveiller, au passage, quelque sens. Et cela peut se produire autant dans la veille que dans le sommeil¹⁹⁷, à la différence que, dans le sommeil, la mémoire et les sens étant endormis¹⁹⁸, ces simulacres ne peuvent immédiatement être jugés. Dans tous les cas, ces simulacres mentaux, ces fantômes qui hantent l'esprit, peuvent être élevés au rang d'image par une focalisation de la pensée, dans un processus similaire à celui des sens, dans la mesure où les mêmes propriétés témoignent de la forme même de l'objet d'origine¹⁹⁹. La prolepse permet ainsi de penser aux absents, et l'image qu'on se fait d'eux les représente tels que la prolepse les a conservés. Le processus est similaire à celui de la vision : comme on se force pour voir un objet éloigné, en plissant les yeux, on peut se forcer pour voir des images

¹⁹² Épi, *Ep. Men.*, 123.

¹⁹³ Lucr, *Rerum N.*, V, 181.

¹⁹⁴ D.L., *Vitae*, 10.31.

¹⁹⁵ Lucr, *Rerum N.*, IV, 733-734.

¹⁹⁶ Lucr, *Rerum N.*, IV, 728.

¹⁹⁷ Épi, *Ep. Hdt.*, 51; Lucr, *Rerum N.*, IV, 758-759.

¹⁹⁸ Lucr, *Rerum N.*, IV, 760 *sqq.*

¹⁹⁹ Épi, *Ep. Hdt.*, 49-51.

mentales, en « focalisant » sa pensée. Cependant, ce processus vérificationnel n'a pas toujours lieu, et nous sommes frappés de visions : des simulacres nous surprennent. Pourquoi les images qui en découlent, surtout celles vues en rêves, sont *de facto* désignées comme moins dignes de confiance? Pourquoi sont-elles plus souvent qu'autrement associées, dans les textes, aux hallucinations et aux constructions chimériques? À ces centaures, à ces harpies, à ces revenants? C'est que l'assise sensible de ces images semble manquer, comme si les images se présentaient à nous sans qu'il y ait un support pour en expliquer la présence, ou même pour nous permettre de l'anticiper adéquatement. Là où la présence sensible fait défaut, la raison doit redoubler de prudence. Problème est que les simulacres des dieux appartiennent à la catégorie des simulacres mentaux, à ces visions surprenantes. L'évidence à laquelle prétendait la prolepse des dieux, selon la *Lettre à Ménécée* s'en trouve chamboulée : une connaissance évidente qui ne passerait pas *en premier* par les sens? Une évidence mentale qui n'a pas d'assise dans le sensible, est-ce toujours une évidence?

Une des pierres d'angle de l'épicurisme est que tout est question de limite. La sensation n'échappe pas à cette règle, comme nous venons de le voir : certains simulacres lui échappent – momentanément ou définitivement. Or, au-delà de ces simulacres, c'est une infinité d'objets qui échappent à nos sens, voire tous ceux qui se trouvent par-delà les « remparts enflammés du monde »²⁰⁰. Mais déjà au sein de notre propre monde, beaucoup de choses nous échappent, sinon en tant que telles, du moins quant à leur cause possible²⁰¹. L'obscurité imposée par notre manque de vision, par la portée limitée de nos sens, nous pousse à enquêter avec ce qui, visiblement, « voit » plus loin, soit notre esprit – tant et aussi longtemps que cette « vision mentale » est fondée sur un raisonnement empirique. Les processus vérificationnels restent les mêmes : la prolepse est règle de l'évidence, et le caractère qu'elle découvre, c'est celui de la permanence du même dans le rapport qui s'offre à soi. La constance assure l'être, dans les limites de son agrégat, et la connaissance de cette constance se déploie dans un plaisir qui est celui de l'intellection d'une telle limite, à partir de laquelle un choix peut être fait : ceci m'est approprié, ceci ne l'est pas. *A contrario*, l'instabilité est marque de décroissance, et de mort prochaine, et si ce n'est pas de celle du corps, ce sera du moins celle de la représentation. C'est

²⁰⁰ Lucr, *Rerum N.*, I, 74.

²⁰¹ N'est-ce pas l'enjeu de la lettre à Pythoclès?

ainsi qu’au réveil, les chimères de la nuit peuvent être rejetées, précisément parce que ce ne sont *que* des chimères, des machines artificielles qui ne renvoient à un aucun corps propre qui pourraient régénérer le processus représentatif²⁰². Les sens limitent et encadrent le travail de l’esprit, même sur ce qu’il n’a pas de prise : « non, l’image d’un centaure ne vient pas d’un vivant puisqu’un tel animal n’a jamais existé »²⁰³, nous n’en avons aucune prolepse. Le danger est, bien sûr, est de devenir nous-mêmes producteurs et usines de pareilles machines, et de projeter au loin des représentations chimériques, pour se faire peur ou bien pour faire peur aux autres. La religion n’instaure-t-elle pas un régime de peur²⁰⁴? Lorsque le cadre référentiel du sensible est brisé, nous voilà perdus. En effet, bien que des chimères puissent se former au hasard des rencontres des simulacres dans le vaste océan du monde, encore peuvent-elles « [s’échapper] des différents objets ou se [créer] à partir de leurs figures conjointes »²⁰⁵, duquel processus les humains peuvent bien participer. Nous faisons un *effort* pour s’imager de telles chimères, effort que certains lecteurs associent à l’intellection même des dieux²⁰⁶. En effet, les dieux sont « conquis » par l’esprit, et nous ne faisons que les voir avec les yeux de l’âme, sans jamais réellement les voir tels qu’ils sont, autrement que comme des images mentales. Or, faisons-nous autre chose que les penser? Existents-ils indépendamment de ce que nous pensons d’eux? Si c’est le cas, la plainte de Lucrèce, « combien la religion suscita de malheurs! »²⁰⁷, nous rappellerait que nous avons bien souvent été nos propres bourreaux. Et si ce n’est pas le cas, quel avenir pour la religion : devons-nous la réformer, ou bien la préserver telle quelle? Et si c’est le cas, pourquoi Épicure aurait-il non seulement participer à la plupart des rites traditionnels, mais encore aurait encouragé ses disciples à le faire, autant pour des raisons sociales que pour des raisons physiques²⁰⁸?

Les simulacres des dieux ont ceci de particulier, qui les distingue de tous les autres simulacres, qu’ils sont toujours similaires et qu’ils sont indestructibles : les images des dieux sont littéralement à l’image des dieux²⁰⁹. D’où apparaissent ces simulacres? Question de

²⁰² Lucr, *Rerum N.*, IV, 792 *sqq.*

²⁰³ Lucr, *Rerum N.*, IV, 739.

²⁰⁴ Gigandet, 1998, p. 15 *sqq.*

²⁰⁵ Lucr, *Rerum N.*, IV, 737-738.

²⁰⁶ Cic, *Nat D.*, I, 49; Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, IX, 43 *sqq.*; Kany-Turpin, 1986, p. 56.

²⁰⁷ Lucr, *Rerum N.*, I, 101.

²⁰⁸ *Attribution incertaine*, [Sur la piété et le culte populaire], Papyrus d’Oxyrhynchos 215.

²⁰⁹ Scholie à Épi, *MC I*; Cic, *Nat D.*, I, 49; Phil, *De dis*, 3.36-38, 11.1-2.

physique : si nous avons une prolepse des dieux, c'est qu'ils ont un corps, une « unité » – mais quel type de corps? Car encore faut-il que ce corps soit approprié aux dieux : il doit être incorruptible – mais tous les corps que nous connaissons, hormis les atomes, ne sont-ils pas corruptibles? Comment penser un corps incorruptible? Ou bien les dieux n'appartiennent-ils pas à la catégorie des chimères qui, pour des raisons pratiques, furent élevées au rang de modèle? Il s'agit aussi d'une question d'épistémologie, voire d'anthropologie : d'où nous vient notre idée des dieux? Et quelle est la genèse de cette venue? Car, pour les épicuriens, aucune chose, hormis les atomes et le vide, ne saurait faire l'économie d'une genèse. La religion a une histoire. D'Épicure, on sait seulement que « les premiers êtres humains eurent l'idée de certaines natures impérissables puisque... »²¹⁰ – mais la suite du texte est perdue. Ce que nous savons des dieux doit-il être réduit à l'apparition historique de ce savoir, à ce que les premiers hommes rêvèrent, comme le dit Sextus Empiricus, alors que la prolepse des dieux est inscrite en chacun de nous, au-delà des conditions nécessaires à de pareils rêves? Car le rêve ne nous présente-t-il pas autre chose que les désirs de la veille? Autant de questions auxquelles ce chapitre tentera de répondre, sans quoi il ne sera pas possible de comprendre ce qu'a bien pu faire un épicurien dans un temple, ou face à quelque image de la divinité que ce soit. C'est-à-dire qu'il faut d'abord savoir ce que sont les dieux, voire ce qu'ils peuvent être, afin de comprendre de quelle manière les épicuriens ont pu « faire face à la musique » et joindre leur activité religieuse à leur activité philosophique. D'autant plus que, comme nous l'avons vu, cette participation rituelle n'était pas froide et distante, mais bien située au cœur battant des rites mêmes : manipulation d'objets de culte, sacrifices, initiations aux mystères, charges sacerdotales, etc. Il est difficile de croire que les épicuriens aient détourné le regard devant chacune des représentations physiques de la divinité offertes par la culture grecque : comme l'a merveilleusement dit Guyau, avec Épicure, « l'Olympe [reste] debout, et le Jupiter du Parthénon [continue] de resplendir éternellement au front du grand temple, immobile et inoffensif »²¹¹. Mais leur physique est telle qu'on pourrait à juste titre se demander : que reste-il des dieux dans la philosophie épicurienne? Si la pratique religieuse n'est pas au complet réformée, et si le Panthéon est préservé, c'est qu'il s'y trouve du vrai, du « plein », sur lequel une pratique peut être fondée, entérinée par de l'approprié et du

²¹⁰ Phil, *De piet.*, 1.225-231.

²¹¹ Guyau, 1878, p. 180.

« naturel ». Les rituels ne sont pas étrangers à notre bonheur. C'est ainsi que, pour terminer, nous essaierons de voir de quelle manière la participation rituelle pouvait-elle avoir une assise naturelle, laquelle permettrait à la fois de se rapprocher des dieux, mais aussi de se rapprocher de soi-même. Mais pour ce faire, il faut d'abord savoir si les dieux sont autre chose que des constructions mentales.

3.2 LA DIVINITÉ : CORPS ET LIEU

Le principal problème auquel s'intéressèrent les commentateurs de la théologie épicurienne fut celui du corps des dieux, et par extension du lieu où puissent se trouver de tels corps, du moins dans la manière de les concevoir. Comme dans tout ce qui les concerne, les dieux devront habiter un lieu qui soit en accord avec leur statut de vivants bienheureux et incorruptibles. Qu'est-ce à dire? Ces deux qualités peuvent être comprises comme les équivalents finalisés, c'est-à-dire maximisés, de l'ataraxie et de l'aponie. En effet, si l'ataraxie est entendue comme la certitude que le corps ne souffrira pas, et que l'aponie est l'absence de maux physiques, dans l'absolue complétion de ces qualités il s'agira de ne jamais souffrir d'aucun mal et d'avoir la certitude totale de ne jamais en souffrir. En quelque sorte, au calcul des plaisirs des plus précis se joint une réalité physique qui ne subira jamais aucune douleur, donc aucune rencontre défavorable. Ainsi, aucune douleur nécessaire, autant pour le corps que pour l'esprit. Le calcul est tel que jamais le corps ne subira de blessures, étant donné que le calcul assure, par sa perfection, que jamais rien d'autre qui ne soit approprié au corps ne vienne y contribuer. Et ce calcul parfait doit se trouver dans un lieu dans lequel il n'y a jamais de « surprises » pour les corps qui s'y trouvent. Les dieux, s'ils existent, doivent exister là où une telle existence est possible.

Si on lit les *Lettres*, *Maximes* et *Sentences* de telle sorte que l'existence des dieux y est affirmée, plutôt que seulement supposée, il s'ensuit qu'un tel lieu doit lui aussi exister. Problème est que cette lecture ne va pas de soi, notamment à cause du témoignage de Cicéron : une lecture subjectivo-sceptique, récemment reprise, entre autres, par A. A. Long et D. N. Sedley, D. Obbink et J. Kany-Turpin, met en question l'existence réelle des dieux. Elle serait tout au plus bornée à une existence conceptuelle à laquelle nous contribuons plus qu'autre chose. Pour notre part, nous travaillerons à partir de l'hypothèse que les dieux existent, même si cette

existence, dans ce qu'elle a de positif, pose plus souvent qu'autrement problème (physiquement et épistémologiquement). Est-il nécessaire de rappeler qu'un des lieux communs de la critique des épicuriens est de se demander s'il n'était pas plus facile de faire l'économie des dieux que de tenter de les insérer dans un système qui semble *a priori* les exclure²¹²? Pour J. Kany-Turpin, l'existence individuelle des dieux (en tant qu'agrégat) n'est possible qu'au moyen de l'invention « d'une sorte de physique noétique »²¹³ grâce à laquelle nous pouvons *penser* et *fixer* les dieux. Les dieux existeraient là où nous pouvons bien les penser. En ce qui concerne l'éthique, l'existence des dieux ne pose pas (ou, du moins, pas autant) problème. A. Festugière, dans son livre à leur sujet, ne fait pas ou presque pas mention de la physique des dieux. A. A. Long et D. N. Sedley, pour qui les dieux ne sont que « des constructions mentales »²¹⁴, défendent néanmoins l'existence d'une théologie épicurienne où les dieux incarneraient « une projection de l'idéal éthique de l'homme lui-même »²¹⁵, comme autant de démons personnels reflétant « l'image de soi » dont « chacun rêve »²¹⁶. Dans tous les cas, nous sommes d'avis qu'il y a une ambiguïté constitutive, chez les épicuriens, qui se joue dans l'affirmation de ce que les dieux sont et de ce que nous pouvons être par rapport à eux : être soi-même *comme* des dieux, les dieux ont quelque chose *comme* un corps, être aux dieux *comme* un ami pour eux, etc. Cette ambiguïté, cette difficulté à dire, est aussi constitutive de notre compréhension du lieu où sont les dieux. Le tracé de cette ambiguïté se trouve déjà chez Épicure.

Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure nous dit que les dieux sont des vivants²¹⁷. Or, les vivants sont constitués d'une âme et d'un corps. Pourquoi le corps des dieux pose-t-il problème? Parce que le corps est décrit, dans son activité sensitive, comme quelque chose de passif, lequel n'a aucune *idée* de ce que représente une limite. Une maxime le dit très bien, dans le paradoxe même qui s'y déploie : « les limites que la chair assigne au plaisir sont illimitées »²¹⁸. Ainsi, même si la sensation participe d'une présence psychique, laquelle est à l'origine de la possibilité

²¹² M. Malherbe, 1977, le dit très bien : la théologie d'Épicure est négative lorsqu'il s'agit de physique, et positive lorsqu'il s'agit d'éthique, et la façon de parler de la théologie d'Épicure adopte soit l'une ou soit l'autre de ces postures.

²¹³ Kany-Turpin, 1986, p. 58.

²¹⁴ L&S, 2001, p. 291.

²¹⁵ L&S, 2001, p. 293.

²¹⁶ L&S, 2001, p. 292.

²¹⁷ « En premier lieu, quand tu considères le dieu comme un vivant (ζῷον) incorruptible et bienheureux », Épi, *Ep. Men.*, 123.

²¹⁸ Épi, *MC XX*.

de sentir, cette sensation n'est pas nécessairement raisonnée. Or le bonheur des dieux suppose un calcul, lequel participe d'un processus rationnel, donc d'une activité limitative et cohésive. Cela pose dès lors le problème de la genèse des dieux, à savoir le moment où, s'ils ont un corps, leur âme fut telle qu'elle put l'instruire de son calcul sans faille, voire le moment où l'âme fut elle-même instruite d'un tel calcul, à la manière d'un apprentissage philosophique. Étant donné qu'il n'y a rien d'inné ni d'*a priori*, hormis ce qui a été acquis à travers le temps et qui constitue les limites particulières du vivant, lesquelles sont toujours historiques (comme dans le cas des traits héréditaires²¹⁹), comment les dieux en sont-ils venus à parfaire leur corps? L'idée d'une conquête du corps, pour finalement s'élever au statut de divinité, semble renvoyer à une réalité humaine, toujours dans l'approximation de sa perfection (vivre « comme un dieu »²²⁰), plutôt qu'à la majesté inébranlable véhiculée par la prolepse de la divinité²²¹. D'autant plus que cette hypothèse d'une « conquête » soulève des problèmes d'ordre téléologique, qui ne vont pas sans rappeler l'ironie avec laquelle Lucrèce traite la supposée création des hommes par les dieux. Les dieux n'ont pas eu à attendre d'avoir leur propre Épicure pour devenir effectivement des dieux. En ce sens, rien n'indique, chez les épicuriens, que les dieux aient eu à faire une pareille conquête : les dieux ne sont pas anciennement des humains devenus incorruptibles. C'est ainsi que si les dieux ont un corps, c'est un corps qui jamais n'aurait fait face au problème de l'illimitation : leur béatitude est conjointe à leur naissance. Ceci aurait comme conséquence de minimiser la force de l'activité rationnelle des dieux, n'ayant pas ainsi à résister à la dégénérescence de leur corps, provoquée par des chocs inappropriés. Mais est-ce un mal? Le prudent a-t-il encore besoin de la philosophie? C'est-à-dire, a-t-il encore besoin de découvrir la nature des choses, si cette nature lui est naturellement donnée? Le dieu ne se donne pas de mal, ne fait pas d'effort philosophique, pour être heureux. Dans tous les cas, cela nous permettrait de donner une tournure corporelle à la fin de la *Lettre à Ménécée*, où il est dit que « il n'est en rien semblable à un vivant mortel, l'homme qui vit au milieu de biens immortels »²²² (les biens immortels sont ceux que donne l'amitié, seule chose qui soit considérée comme proprement

²¹⁹ Sur la question de l'instinct, voir le commentaire de L&S, 2001, p. 137.

²²⁰ Épi, *Ep. Men.*, 135.

²²¹ Épi, *Ep. Hdt.*, 77 : « Il faut au contraire préserver toute la majesté du divin, en se conformant à tous les noms que l'on rapporte à de telles notions [« la béatitude totale accompagnée de l'incorruptibilité » (*Ep. Hdt.*, 77)] ».

²²² Épi, *Ep. Men.*, 135.

immortelle²²³). Bien que l'homme ne puisse résister à la mort, une partie de lui peut devenir immortelle lorsqu'elle vit au milieu de biens immortels, et c'est ce à quoi l'apprentissage du catéchisme épicurien contribue jour et *nuit*, là même où le corps (sensation et mémoire) ne suit plus. Parallèlement, on pourrait croire qu'un corps pourrait lui aussi devenir immortel s'il vivait au milieu de biens immortels. Bien entendu, cela suppose que les biens relatifs à l'ataraxie soient analogues à ceux de l'aponie, ce qui ne semble être possible que dans la mesure où la composition atomique le permette. Or, identifier les atomes du corps à ceux de l'âme, c'est annuler le corps, et faire des dieux de seuls esprits – ce que les textes ne nous permettent pas de faire. Bref, les dieux sont des vivants, mais pas n'importe quels vivants, auxquels les humains peuvent en partie prétendre appartenir.

Cette ambiguïté se retrouve aussi chez Lucrèce. Les corps, parce qu'ils subissent sans cesse des rencontres et des échanges avec les autres agrégats du monde dans lequel ils évoluent, se trouvent non seulement confrontés à la limite de leurs propres forces, mais aussi à celles du monde dans lequel ils évoluent. Car les mondes, autant que les corps, ont une genèse et une fin. En témoignent les échanges constants, par exemple, entre le vent et le corps, où les dispositions atomiques se trouvent sans cesse bouleversées, susceptibles « [d'écroulement] »²²⁴. De même lorsque le corps, après avoir mangé, subi comme une sorte d'invasion, forçant l'âme à se replier sur elle-même (ce qui provoque le sommeil)²²⁵. Sans parler des orgasmes qui sont considérés par Épicure (et par certains médecins de l'époque) comme de petites crises d'épilepsie, donc comme des chocs qui mettent en péril « l'assiette du corps »²²⁶. Voire que les sensations *en elles-mêmes* pourraient être considérées comme autant de petites épilepsies, où la variété des chocs créerait des affections différentes, principalement en fonction des types d'atomes que nous rencontrons ainsi. Le fait de vivre semble impliquer un danger qui a quelque chose de tragique, soit celui de la menace d'une dissipation, à l'image d'une épée de Damoclès, avec laquelle nous devons apprendre à « vivre »²²⁷. On s'étonnera ainsi peut-être moins de retrouver

²²³ Épi, *SV* 78.

²²⁴ Lucr, *Rerum N.*, IV, 939 *sqq.*

²²⁵ Lucr, *Rerum N.*, IV, 954-962.

²²⁶ Sur tout ce dossier, voir le chapitre « Les atomistes et la maladie de l'âme » dans Pigeaud, 1981. L'auteure souligne qu'on retrouve aussi cette conception du coït comme « épilepsie » chez Démocrite, où le coït est une petite « apoplexie » (p. 154).

²²⁷ Sur cette ambiguïté du « vivre », chez Philodème, contemporain de Lucrèce : « L'homme intelligent, une fois qu'il s'est saisi de l'idée qu'il peut se procurer tout ce qui suffit à la vie heureuse, immédiatement et pour le reste

la peste d'Athènes en fermeture du poème de Lucrèce. De plus, bien que les mondes ne nous apparaissent pas comme des « vivants », n'en reste pas moins qu'ils sont sensibles à de tels processus dissipatifs. Les processus génératifs et dégénératifs des mondes ne sont-ils pas décrits par Lucrèce au moyen d'analogies faites à partir de processus appartenant au corps humains²²⁸? Or, les dieux, s'ils sont bel et bien incorruptibles, ne connaissent pas une telle mort ou dispersion, et le lieu de leur séjour ne saurait non plus le tolérer. Les dieux ne connaissent pas la triste fin que raconte Lucrèce où « peu à peu tout pourrit et s'en va vers la tombe, épuisé par le vieillissement de l'espace de la vie »²²⁹. En ce sens, là où sont les dieux, il ne semble pas y avoir de « pactes de la nature » autres que ceux des dieux mêmes, à savoir un lieu où il n'y aurait, tout simplement, que des dieux. L'incorruptibilité des dieux se doublerait de celle du « lieu »²³⁰ où ils se trouvent, et *de ce qu'il y a dans un tel lieu*. La genèse et la perpétuation des dieux seraient faites à partir d'atomes « semblables »²³¹ les uns aux autres, lesquels s'agenceraient en agrégats tels que là où ils sont une telle existence est possible, c'est-à-dire à la fois hors le monde, et à la fois hors l'état chaotique propre à ce qui se situe généralement hors le monde²³². Et qu'il ne se retrouverait là que des atomes semblables. C'est ainsi qu'on pourrait comprendre pourquoi « [la] nature, en outre, leur fournit tout [aux dieux], et aucune chose, à aucun moment, n'entame la paix de leur âme »²³³; pourquoi la nature des dieux trouve-t-elle en « elle-même sa force dans ses propres ressources »²³⁴. Les dieux n'auraient aucune difficulté à vivre dans les « limites étroites »²³⁵ qui constituent l'espace de leur incorruptibilité. La qualité du lieu où les dieux se trouvent (l'étroitesse) s'apparenterait à la qualité de leur calcul, dans la

de sa vie, va son chemin déjà mort et enterré, et jouit d'une unique journée comme si c'était l'éternité » (Phil, *De morte*, 38.14-19, cité dans Koch, 2005, p. 96).

²²⁸ Lucr, *Rerum N.*, V, 450 *sqq.*

²²⁹ Lucr, *Rerum N.*, II, 1174-1175.

²³⁰ À défaut de pouvoir parler d'un monde, s'il est vrai que les dieux sont dans les intermondes.

²³¹ Lucr, *Rerum N.*, V, 442 *sqq.* : « Alors des parties commencèrent à s'écarter de ce lieu [dans la tempête d'éléments précédant la naissance d'un monde], les choses semblables à s'unir avec les choses semblables, à clore le monde dans ses limites ». Ce passage, et sa suite, laisse sous-entendre une lecture « naturalisante » des atomes, à savoir qu'ils seraient naturellement portés vers leurs semblables. Cependant, comme le fait remarquer Mansfeld (1993, p. 201), le caractère naturel d'une tendance ne reste qu'une tendance, c'est-à-dire que la nature d'une chose n'en implique pas pour autant la nécessité de la réalisation. Il s'agit, en suivant l'analyse de Guyau (1877, p. 70-71 pour la conclusion), de comprendre que les Épicuriens ont compris la liberté humaine en fonction de la liberté du monde, voire des atomes mêmes, et qu'il s'y joue là toute la subtilité des pactes de la nature, soit celle du jeu difficile entre détermination (semences) et liberté (clinamen).

²³² Phil, *De dis* 3.18, 3.32.

²³³ Lucr, *Rerum N.*, III, 23-24.

²³⁴ Lucr, *Rerum N.*, II, 650.

²³⁵ Lucr, *Rerum N.*, II, 1169-1173.

mesure où aucun ne saurait supporter quelque « lâcheté » : là où ils sont, les dieux ne seraient pas épuisés par le vieillissement de l'espace de la vie, étant donné qu'aucun espace ne serait laissé à un tel vieillissement, compris comme relâchement progressif de l'agrégat. Ainsi existeraient les dieux dans leurs « demeures sacrées »²³⁶ : image parlante si l'en est une, dans la mesure où le sacré est habituellement ce qui est à l'écart et qui ne saurait être profané (sans une perte de ce qui est sacré!). C'est notre manière de comprendre cet espace énigmatique qu'est l'inter-monde dans lequel se trouvent les dieux, à la frontière des mondes et de leurs remparts enflammés. À condition, bien sûr, que les dieux habitent dans de pareils inter-mondes. En effet, la chose n'est pas aussi claire que Cicéron le laisse entendre²³⁷ : chez Épicure, lorsqu'on parle de μετακόσμια, on ne les associe pas avec la demeure des dieux²³⁸, alors que chez Lucrèce, on nous dit seulement que les dieux n'habitent pas ce monde : « il est interdit de croire que les demeures sacrées des dieux soient établies en quelques parties du monde »²³⁹. Or, ces « limites étroites » pourraient donner une certaine créance à l'affirmation cicéronienne, bien qu'il ne s'agisse là que d'une supposition. Une chose semble sûre : les dieux ne font pas, comme dans les épopées d'Homère, des détours sur terre pour prêter main forte à un tel lors d'un combat sans issue. En effet, la nature des dieux, puisqu'intangible pour nous, « ne peut nécessairement rien toucher qui nous soit tangible »²⁴⁰. C'est ainsi que les dieux ne sauraient être mis sur le même niveau que celui des corps solides que nous rencontrons dans notre monde, chose d'ailleurs attestée dans le témoignage de Velléius²⁴¹. Reste à savoir quelles interactions les dieux tolèrent-ils, point particulier de tension entre la physique et l'éthique. Les dieux seraient toujours en mesure d'effectuer un parfait remplissage compensatoire de leur propre déperdition atomique : les simulacres qu'ils accueillent, ce qu'ils rencontrent, ne sauraient bousiller cette « surabondante régénération »²⁴² qui constitue en propre leur incorruptibilité même. De quoi les dieux jouissent-ils? Et en quoi leur plaisir nous concerne-t-il?

3.3 LA NOURRITURE DES DIEUX

²³⁶ Lucr, *Rerum N.*, V, 146.

²³⁷ Cic, *De divinatione*, II, 18.

²³⁸ Épi, *Ep. Pyth.*, 89.

²³⁹ Lucr, *Rerum N.*, V, 145-146.

²⁴⁰ Lucr, *Rerum N.*, V, 152.

²⁴¹ Cic, *Nat D.*, I, 49.

²⁴² Salem, 1994, p. 198.

La constante régénération des dieux soulève l'énigmatique question de la nourriture des dieux, car on ne saurait se satisfaire de chimères, de la même manière que l'eau que l'on voit en rêve ne saurait nous abreuver réellement²⁴³. Pourquoi énigmatique? Parce que, selon Démétrius Lacon, dans son *La forme du dieu*, il est stipulé que ce qui est sensible, soit ce qui est « perceptible par la sensation », ne peut être incorruptible, « en raison de la violence des chocs »²⁴⁴ qu'il reçoit²⁴⁵. Dès lors, si les dieux ont une forme humaine, et si cette forme, toujours selon le même Démétrius Lacon, nous permet de supposer un corps, n'en reste pas moins que ce corps ne saurait être sensible (perçu par les sens), dans la mesure où cela viendrait contredire l'immortalité des dieux. Et nous ne croyons pas qu'il s'agisse ici d'un jeu de mots, où Épicure emploierait « incorruptible » et Démétrius Lacon « immortel » : dans un cas comme dans l'autre, c'est de la dispersion de l'agrégat qu'il est question, à force de blessures produites par des chocs externes qui ne sont pas à chaque fois guéries ou compensées. Dès lors, la nourriture des dieux sera-t-elle elle-même « incorruptible »? La loi d'isonomie nous dit que pour chaque chose, il existe une autre chose, en nombre égal, ayant en partage une qualité opposée²⁴⁶. Ainsi, pour chaque être vivant mortel, il y aurait un être vivant incorruptible correspondant. Cependant, les corps des dieux sont toujours composés d'atomes identiques, ou du moins semblables. Les dieux ne sauraient donc se nourrir, se régénérer, à partir de compositions atomiques incorruptibles faites d'atomes substantiellement différents des leurs²⁴⁷. Philodème rapporte d'ailleurs que les dieux ne sauraient être ni des entités simples, parce qu'elles sont éternelles et non pas incorruptibles, ni des corps à proprement parler (des agrégats, lesquels sont toujours susceptibles de destruction).

Quels corps sont *ainsi* incorruptibles? Un corps qui n'est pas vraiment un corps comme le nôtre, sensible et corruptible, mais quelque chose *comme* un corps? Un quasi-corps? Et pour ce quasi-corps, un quasi-sang puis, devons-nous supposer, comme Cicéron le fait, une quasi-nourriture²⁴⁸? Car là où les dieux existent, la nature, l'état des choses est tel que rien ne vient

²⁴³ Lucr, *Rerum N.*, IV, 1095 *sqq.*

²⁴⁴ Démétrius Lacon, [*La Forme du dieu*], colonne 22.

²⁴⁵ On retrouve cependant l'idée, chez Origène, que les dieux repoussent loin d'eux les atomes qui pourraient les détruire. Origène, *Contre Celse*, IV, 14.

²⁴⁶ Sans être explicitement mentionnée chez les Épicuriens, on la retrouve formulée chez Cicéron (DND, I, 50). Sur l'importance de cette loi chez les Épicuriens, Luciani, 2000, p. 69-72; Mugler, 1956.

²⁴⁷ Cic, *Nat D.*, I, 73.

²⁴⁸ Cic, *Nat D.*, I, 111 *sqq.*

nuire à leur infaillible bonheur. En quelque sorte, il faudrait, en fonction de l'analogie entre l'existence des dieux et celle des hommes, où tous deux sont des vivants à forme humaine, supposer deux choses.

Premièrement, que la vie des dieux, dans son aspect le plus quotidien, ne comprend rien qui ne soit contraire à la nature des dieux, dans la mesure où l'incorruptibilité suppose que le processus régénératif ne soit jamais compromis. C'est, comme le dit Cicéron dans la bouche de Cotta, non sans une pointe d'ironie qui cependant touche un point important de la nature des dieux, qu'ils sont « sans mélange »²⁴⁹. En ce sens, on pourrait supposer que les dieux sont tels qu'ils sont toujours en processus d'incorporation du même, et qu'ils ne sauraient tolérer, en fonction de leur incorruptibilité, l'intégration de ce qui leur serait inapproprié, hétérogène à leur nature. Les dieux sont infiniment heureux, « car les plaisirs la préservent [la nature], si les douleurs la détruisent »²⁵⁰, et qu'ils sont toujours en train de s'approprier ce qui, justement, leur est approprié. Mais les dieux jouissent de certains plaisirs, dans la mesure où ils s'alimentent, discutent, dorment, etc., rend problématique la conception des dieux selon laquelle leur solidité ne serait qu'illusoire, propre à l'image que nous nous en donnons, et qu'il s'agirait plutôt d'un flux perpétuellement renouvelé d'images semblables. De faire des dieux des images, cela leur interdit d'avoir un « corps », et par le fait même d'entreprendre les activités relatives à l'entretien de ce corps, activités par lesquelles les dieux se maintiennent dans l'aponie et dans l'ataraxie. D'une part, les simulacres ne peuvent provenir que d'agrégats, ou du moins de quelque chose comme d'un agrégat. D'autre part, les simulacres ne forment pas, à eux seuls, des corps. Or, il nous semble impossible de comprendre ce que pourrait être la vie active des dieux sans supposer une existence qui, sans être « agrégative », serait au moins d'une *certaine manière* « agrégative », à mi-chemin entre l'unité exemplaire des atomes et celle, précaire, des composés²⁵¹. Car réduire les dieux à de simples images, c'est leur enlever toute force, toute unité à partir de laquelle une résistance est possible, voire l'unité que suppose même la prolepse des dieux; d'en faire des agrégats (comme nous sommes nous-mêmes des corps), c'est leur enlever l'incorruptibilité. Dans les deux cas, les dieux ne sont pas préservés. Un fragment de Diogène d'Oenoanda peut nous éclairer. Il dit que si nous pouvions tous, ici-bas, être

²⁴⁹ Cic, *Nat D.*, I, 73.

²⁵⁰ Cic, *SV* 37.

²⁵¹ Phil, *De piet.*, 2.40-50.

effectivement heureux, alors « la vie des dieux passera chez les hommes ». Or, toujours selon Diogène d'Oenoanda, vivre comme des dieux, cela reviendrait, d'une part, à abolir toutes les lois qui habituellement servent à protéger les humains entre eux. D'autre part, « en ce qui concerne [...] les besoins qui sont satisfaits par l'agriculture »²⁵², donc ceux relatifs au corps, comme il n'y aura plus d'esclaves – en fonction de la juste autonomie permise par un tel bonheur partagé par tous –, chacun devra travailler à la culture des terres. Cette activité champêtre sera la seule qui viendra interrompre cette autre activité divine, soit celle de la discussion philosophique. Le bonheur des dieux supposerait ainsi autant la limite constitutive que représente ce qui jouit de l'aponie et de l'ataraxie, donc d'un corps et d'une âme, que celle d'objets appropriés à la réalisation de pareils états de jouissance (donc tout le matériel de ladite vie champêtre). Problème reste qu'il ne s'agit peut-être que d'une analogie, et non pas d'une réelle transposition de la vie des dieux à celle des humains. Or une telle analogie est potentiellement dangereuse, dans la mesure où on risque de « mépriser une si grande majesté en l'envisageant par comparaison avec le bonheur qui est le [nôtre] »²⁵³. Or, peut-être que la différence n'est-elle que temporelle : les dieux ne connaissent pas de fin à leur plaisir, alors que le nôtre est délimité par un début et par une fin, tout comme l'est notre vie. D'une autre façon, comme nous le supposons, les dieux ne sauraient jamais faire l'expérience, en ce qui concerne leur constitution atomique, d'une altérité quelconque, laquelle participerait nécessairement d'un processus dégénératif²⁵⁴ : peut-être se nourrissent-ils, mais connaissent-ils la faim; la terre qu'il cultive est-elle tout aussi divine qu'eux? Difficile de trancher. Mais nous soutiendrons que les dieux ne jouissent que de ce qui leur est approprié.

Deuxièmement, que les dieux sont tels que leur quasi-corps est toujours déjà « raisonné » dans la mesure où il ne saurait jamais admettre quoi que ce soit qui vienne défaire cette consistance régénérative et homogène du divin. L'âme des dieux ne serait pas divisée entre *anima* et *animus* : chez l'homme, l'*anima* est disséminée partout dans le corps, et permet la sensibilité; l'*animus* se trouve consolidé dans la poitrine, est le siège de la volonté et de la pensée²⁵⁵. Pourrait-on supposer qu'un *animus* pour les dieux? Ou de façon peut-être plus

²⁵² Diogène de d'Oenoanda, fr. 56.

²⁵³ *Attribution incertaine*, [Sur la piété et le culte populaire], Papyrus d'Oxyrhynchos 215.

²⁵⁴ Phil, *De piet.*, 8.210-220.

²⁵⁵ Lucr, *Rerum N.*, III, 136-161.

vraisemblable : que l'*anima* et l'*animus* des dieux soient parfaitement harmonisés, de telle sorte qu'il n'y ait jamais de bouleversement dans leurs rapports; que les deux soient toujours « sur la même longueur d'onde »? On pourrait d'ailleurs se demander, en vertu de la nature quasi providentielle de là où sont les dieux, à quels bouleversements pourraient-ils être potentiellement confrontés? Tout se passe comme si, dans la demeure des dieux, il n'y avait pas de hasard, bien que la genèse d'une telle demeure ne puisse être due qu'à un jeu de circonstances favorables, les processus cosmogoniques épicuriens n'étant pas téléologiques. Les dieux, contrairement à nous, n'auraient pas à se battre contre des nécessités physiques inévitables – et l'exemple ultime, dans ce cas, est bien celui de la mort. On pourrait, à ce titre, rapporter ce que dit Philodème, dans ce qu'il nous reste du *De morte*, à propos de la triste condition des hommes : « nous habitons tous une cité sans rempart contre la mort », car « notre environnement, conjugué avec le hasard, engendre un nombre inexprimable d'éléments à même de produire notre désagrégation » (sans parler, ici, de « la méchanceté des hommes » qui « surajoute aussi ces éléments supplémentaires qui justement dépendent d'eux »). Mais tout cela est dû sûrement moins à la nature du lieu où il se trouve des dieux qu'à la nature même des dieux : les dieux *seraient* en mesure d'exister même là où ils seraient confrontés à de nombreux troubles²⁵⁶. On pourrait, pour les dieux, retourner la définition que donne F. Prost de l'individu « inconscient » selon les épicuriens : l'inconscient, c'est celui « qui ne se rend pas compte », à cause d'un mauvais calcul, de tout le mal qu'il se fait²⁵⁷. Les dieux, au contraire, seraient excellemment « conscients », et par le fait même excellemment « rationnels », et sachant toujours tout le *bien* qu'ils se font. Et cette conscience de se prolonger dans chaque partie de leur corps, aussi subtile soit-elle. Dans tous les cas, la question est loin d'être réglée, et ne le sera peut-être jamais, étant donné que les ouvrages d'Épicure à ce sujet n'ont pas survécu au naufrage des textes. Nous supposerons du moins une telle « conscience » totale des dieux.

N'aurait-on pas raison, d'une certaine manière, de ne pas chercher à répondre, dans le détail, à la question du corps, du lieu et de la nourriture des dieux? L'énigmatique portrait que nous dresse Cicéron de la théologie épicurienne ne nous apparaît pas tant comme le seul véhicule de l'ironie et la perplexité du philosophe latin, mais comme celui d'un élément de la doctrine

²⁵⁶ Phil, *De piet.*, 3.60-70.

²⁵⁷ Prost, 2004, p. 155.

qui, en dernière analyse, n'a rien d'évident : les « découvertes d'Épicure [sont] trop subtiles et ses mots trop nuancés pour être compris par n'importe qui »²⁵⁸. L'épicurisme peut-il, philosophiquement et dogmatiquement, se satisfaire d'une énigme? Il semblerait que oui, sinon pour les épicuriens eux-mêmes, du moins pour ceux qui s'y intéressent : Épicure aurait préféré « prononcer des oracles qui puissent être utiles à tous les hommes, même si aucun d'eux ne devait les comprendre », tant et aussi longtemps que ces « oracles » auraient été prononcés avec toute la « franchise » nécessaire à ceux qui pratiquent « l'étude de la nature »²⁵⁹. Ce qui laisserait peut-être à penser que l'existence des dieux, dans ce que nous pouvons positivement dire de celle-ci dans sa dimension quotidienne, ne touche pas, à proprement parler, à l'essentiel. Étant donné que les dieux ne tombent pas dans le domaine de l'évidence sensible, n'y aurait-il pas lieu d'y voir une limite à ce qui peut être connu, et qu'en ce sens, pour ce qui est de notre vie, dans sa dimension pratique, la prolepse des dieux suffise à elle-seule?

C'est à se demander : qu'avons-nous à faire de ce quasi-corps? De ce corps qui n'en est pas exactement un, qui est né, qui est quelque chose comme un agrégat, mais qui n'est pas sensible et qui, contrairement à tous les autres agrégats, ne connaît pas la dispersion? Difficile de le dire. À ce sujet, nous ne sommes pas convaincus qu'il y ait dans les textes qui nous soient parvenus, comme le pensent A. A. Long et D. N. Sedley, le portrait d'une théologie épicurienne définitive, ni qu'il y aurait des raisons de rejeter certains passages de Lucrece parce qu'ils ne s'accordent pas *exactement* avec certains passages de Cicéron sur la question du corps des dieux²⁶⁰. Il s'agit bel et bien d'une énigme : comment sont les dieux, autrement que des vivants bienheureux et incorruptibles? Le traité de Démétrius Lacon ne fait que contribuer à cette obscurité. Et si nous n'avons pas autre chose que des simulacres mentaux des dieux, n'est-ce pas comme n'avoir des dieux qu'un quasi-corps? Les dieux ne seraient, *pour nous*, que des

²⁵⁸ Cic, *Nat D.*, I, 49. L'auteur ironise ici sur le fait qu'Épicure soit considéré par ses fidèles comme un dieu, et qu'en ce sens il faudrait soi-même devenir l'égal du maître pour comprendre ce qui n'apparaît, pour Cicéron, que comme un babil sophistiqué. Au-delà de l'ironie, nous retrouvons par contre un écho à la *Lettre à Hérodote*, où, lorsqu'il s'agit d'introduire de nouveaux mots dans le vocabulaire, il semblerait que la tâche incombe à ceux seuls qui en est la capacité (« Quant à certaines réalités qui justement ne se laissaient pas envisager du même regard, ceux qui en étaient avertis transpirent, en les introduisant, certains mots que la nécessité imposait de prononcer... » (*Ep. Hdt.*, 76)). Ce qui est très intéressant, dans la mesure où Cicéron nous dit qu'Épicure « touche pour ainsi dire avec la main [...] ce qui caractérise la nature des dieux » (Cic, *Nat D.*, I, 49).

²⁵⁹ Épi, *SV* 25.

²⁶⁰ Lucrece parle du « subtil corps » (Lucret, *Rerum N.*, V, 146-155) des dieux, alors que Cicéron dit que « ce n'est pas un corps mais un quasi-corps » (Cic, *Nat D.*, I, 43-49). Traduction L&S, 2001.

images? Ou, comme le dit M. Malherbe : « les dieux ne sont pas des objets », et il n'y a nul besoin de chercher à les connaître à la manière d'un « objet expérimentable » au sujet duquel un jugement pratique serait nécessaire²⁶¹? Nous ne sommes pas appelés à nous prononcer sur l'éventuelle rencontre de dieux, comme objets d'une réalité physique à laquelle nous devons faire face et pour laquelle nous devons nous préparer. N'en reste pas moins qu'à la connaissance des dieux s'ajoute l'expérience de leur forme qui, parce que humaine, doit nécessairement connaître les variations physiques qui sont propres à l'agrégat humain tel qu'il en constitue la forme et la limite particulières. C'est ainsi qu'à l'invariance de la prolepse du divin se joindrait cependant l'extrême variation d'une expérience mentale qui est celle de la forme humaine des dieux²⁶². Cette forme, dans la mesure où, *pour nous*, la forme humaine relève d'un objet sensible qui fait *toujours* l'objet d'une conjecture, doit ainsi varier en fonction de la disposition de tous et chacun à articuler de pareilles conjectures. Ce qui reviendrait paradoxalement à dire que « l'inconsistance est la caractéristique majeure de notre expérience du divin »²⁶³, étant sous-entendu que nous n'aurions jamais affaire avec les dieux en tant que tels, mais seulement à des simulacres *par l'expérience desquels* des représentations (humaines) prennent formes. À défaut de ne jamais pouvoir jamais faire l'expérience de la consistance du divin, ne ferions-nous pas l'expérience de la consistance de la pierre lorsque, par exemple, nous regardons une statue de dieu? Car les simulacres ne constituent jamais, à eux seuls, les corps, bien qu'ils puissent en témoigner : mais nous ne pourrions jamais voir de nos propres yeux les dieux tels qu'ils sont dans leurs « demeures sacrées ». C'est ainsi que la question de la forme des dieux serait le lieu privilégié de ce qui peut préserver, ou non, la prolepse des dieux : c'est par la forme qu'une opinion est ajoutée à ce qui ne fait pas en soi l'enjeu d'une opinion. Nous sommes d'avis, en suivant ici la réflexion de O. Bloch²⁶⁴, que la manière dont les dieux existent, à savoir la positivité de leur corps et de leurs activités, peut faire l'objet d'une pluralité d'explications; qu'il y aurait une différence entre parler de la nature des dieux, et du statut de cette existence. En ce sens, comme pour les phénomènes célestes, tout aussi longtemps que les explications ne sont pas en contradiction avec l'évidence, alors elles sont toutes potentiellement

²⁶¹ Malherbe, 1977, p. 368.

²⁶² Scholie à Épi, *MC I*: « En d'autres endroits, Épicure dit encore qu'on peut observer par la raison que les dieux [...] ont forme humaine. »

²⁶³ Koch, 2005, p. 108.

²⁶⁴ Bloch, 1997, p. 99-118.

valables. Comme le fait remarquer Bloch, dans sa lecture de la *Lettre à Pythoclès* : « Le remarquable est ici que *rien n'est dit* de ce qui concerne positivement l'être des dieux, leur statut et leur modalité d'existence, dont rien dès lors ne nous interdit de penser que cela relève aussi de la pluralité des hypothèses »²⁶⁵. Relativement à ce que nous avons vu dans la *Lettre à Ménécée*, là aussi *rien n'est dit* à propos de l'existence « positive » des dieux : Épicure, par rapport à ce qui – et il le dit à maintes reprises – est un des plus grands dangers pour la tranquillité de l'âme, se contente à chaque fois de rappeler le caractère bienheureux et incorruptible des dieux. On pourrait aussi rappeler que, pour Lucrèce, les dieux n'existent décidément pas dans notre monde, sans être cependant situés autrement que de façon vague et approximative. Parallèlement à cela, Lucrèce, au livre V, prend bien soin de situer la naissance de la religion dans un contexte historique, lequel contribue substantiellement à donner des dieux une image particulière. Or, cette image, qui se veut explicative, devra encore et toujours faire l'épreuve de la prolepse, sans quoi elle risque de causer les plus grands maux. C'est ainsi que la forme humaine des dieux répond d'une tradition et donc d'une histoire. Or, cette histoire est celle d'un ajout, d'une réflexion, d'une opinion. Velléius lui-même nous met en garde contre ce qui peut être statué de l'existence des dieux, et par là montre bien la relation fragile que nous entretenons avec de pareilles connaissances :

« Mais pour ne pas tout ramener aux notions premières, je dirai que la raison elle-même se prononce dans le même sens. Il semble en effet cohérent qu'un être éminent entre tous, en vertu de sa félicité et de son éternité, soit aussi le plus beau; or quelle disposition des membres, quelles conformation des traits, quel aspect, quelle forme peut être plus belle que celle de l'homme? »²⁶⁶

La prolepse opère jusqu'aux limites de l'opinion, qui elle la devance, sans la contredire, mais dans de nouvelles limites, qui cette fois, bien que ce qu'elle affirme soit non infirmé, n'en reste pas moins faite avec une certaine hésitation : seule la cohérence assure que la raison, en effet, se prononce *dans le même sens* que la prolepse. Nous sommes d'avis que les caractères fondamentaux dont nous informe la prolepse, ce n'est pas grand-chose : il manque une forme, une sorte d'habillage, au minimum celui d'être des « vivants »²⁶⁷, puis celui d'avoir une « forme

²⁶⁵ Bloch, 1997, p. 112.

²⁶⁶ Cic, *Nat D.*, I, 47.

²⁶⁷ Épi, *Ep. Men.*, 123.

humaine »²⁶⁸, sans quoi la béatitude et l'incorruptibilité n'aurait pas de support visuel²⁶⁹. Cet habillage n'est possible que s'il ne contredit pas ces deux données essentielles. En ce sens, peu importe comment sont les dieux, tant qu'ils restent bienheureux et incorruptibles, on peut les reconnaître comme des dieux. Sans cela, les dieux ne sont plus des dieux, mais tout bonnement des construits historiques et sociaux, lesquels ne résistent pas à l'analyse critique de l'histoire des hommes²⁷⁰. La prolepse est concept de, mais aussi image de. Le manque est à combler, et le manque participe de la nature de la représentation : à la constance des simulacres des divins s'ajouterait l'inconstance de ses représentations, et ce serait dans le jeu de cette ambiguïté que se déploierait toute la piété des épicuriens.

3.4 LA MULTIPLICATION DES REPRÉSENTATIONS

Comment les dieux peuvent-ils être représentés? Quelle piété pour la forme recouvrant la prolepse? L'interprétation de O. Bloch a ceci d'intéressant qu'elle peut s'agencer avec cet intérêt qu'entretenaient les épicuriens relativement à la représentation du divin. Ils n'ont pas suggéré de ne pas les représenter, ni de les représenter sous une seule forme (la seule qui serait jugée convenable), mais seulement de les représenter de telle sorte que leur inépuisable béatitude soit respectée. Reprenons, cette fois de façon élargie, un extrait précédemment cité, appartenant à l'inscription murale de Diogène d'Oenoanda :

« Certaines [statues des dieux] lancent [des flèches et] sont sculptées [tenant] un arc, figurées comme Héraclès chez Homère, tandis que d'autres ont des bêtes sauvages comme satellites, et que d'autres encore, comme Némésis, selon l'opinion du grand nombre, s'irritent contre les gens prospères. Il faut au contraire faire les statues des dieux joyeuses et souriantes, afin que nous leur adressions des sourires en retour, au lieu de les craindre. »²⁷¹

La suite de cet extrait nous met en garde contre les représentations traditionnelles, lesquelles ont comme principal effet d'entretenir la crainte à l'égard des dieux en les accusant faussement de veiller à tout ce qui nous arrive. En quelque sorte, ce qui est visé ici par Diogène

²⁶⁸ Cic, *Nat D.*, I, 48.

²⁶⁹ La représentation mentale, comme la représentation issue de la vue, demande qu'une image soit vue : « Dans la mesure où l'un est semblable à l'autre, ce que nous voyons par l'esprit et par les yeux, nécessairement, se produit de semblable manière » (Lucr, *Rerum N.*, IV, 752-755). Dans les deux cas, le processus « discerne des images » (Lucr, *Rerum N.*, IV, 756).

²⁷⁰ Lucr, *Rerum N.*, V, 1161.

²⁷¹ Diogène d'Oenoanda, fr. 19.

d'Oenoanda, au-delà du respect des attributs de la divinité, c'est aussi notre réponse interne à de telles représentations. Comme les simulacres et les images sont dans un rapport très particulier avec les individus qu'ils impressionnent, rapport qui se décline en fonction de la disposition de ceux-ci, de l'histoire de celui qui « représente », force est de croire que les représentations des dieux ont impressionné les hommes en fonction de ce qu'ils pouvaient effectivement concevoir. C'est-à-dire que, considérant le fait que les dieux ne tombent pas, et ne tomberont jamais, dans le domaine de l'évidence sensible, mais qu'ils participent d'une autre sorte d'évidence, soit celle de la prolepse qui, de la forme, « ne dit pas grand-chose », n'en reste pas moins que la représentation, elle, doit prendre une forme. Et que cette forme n'apparaît pas de nulle part, c'est-à-dire qu'elle est extraite d'un contexte historique particulier. C'est ainsi que les poètes et artistes semblent avoir répondu au problème du quasi-corps des dieux : ils ont donné une image à ce qui ne tombe jamais sous le sens, bien que des simulacres aient déposé en nous une empreinte. C'est aussi de cette manière qu'il y a une tradition à propos des dieux, et qu'il faut se méfier, comme nous l'a appris la *Lettre à Ménécée*, des ajouts qui se font à rebours de la prolepse. En dernière analyse, les recommandations des épicuriens, nous semble-t-il, par rapport au divin, n'étaient rien d'autre que des avertissements contre le risque de *trop* projeter sur les dieux des phénomènes et activités qui, au final, n'appartiennent *qu'à* nous. Comme si Épicure nous disait : limitons-nous à ce que nous savons. Pour chaque attribution faite au dieu, il fallait faire l'épreuve de la prolepse, et ainsi faire concorder, pour employer des termes un peu gros, la forme et le contenu. Ce n'est d'ailleurs peut-être pas un hasard si, à la suite de sa critique de la superstition, Lucrèce s'intéresse aux développements des arts²⁷². Aussi, il ne serait pas exagéré de lire le passage de Diogène d'Oenoanda précédemment cité à la lumière de la *Sentence vaticane* 41 : « Il faut en même temps rire, philosopher, gérer sa maison, s'occuper du reste de ses affaires privées et faire entendre la voix de la philosophie, sans jamais rien sous le coup de la colère ». D'une part comme de l'autre, la manière d'être, que ce soit dans l'activité quotidienne de l'épicurien, ou dans celle plus spécifique de la représentation artistique du divin, il y aurait cette même obligation de ne pas laisser une donnée « inconsciente », non réfléchie, non proprement inscrite dans le « raisonnement sobre », dicter notre activité. L'irréfléchi est un signe de laisser-aller, d'une dissipation liée à une perte de contrôle de soi. Les représentations

²⁷² Lucr, *Rerum N.*, IV, 1161-1240.

traditionnelles, erronément attribuées au divin, participent de cette même « perte de soi » que celle liée aux opinions vides qui, toujours, nous mènent vers des précipices, étant donné qu'elles trouvent leur origine dans une croyance irréfléchie, synonyme de peur et d'angoisse. En effet, c'est dans l'absence de prise sur soi et sur le monde, au livre V du *De rerum natura*, que naissent les craintes relatives à l'origine du monde et à la mort, et c'est par cette angoisse que les dieux se voient faussement attribuées des qualités qu'ils n'ont pas. Notre âme, parce qu'elle est ainsi « étouffée sous d'autres maux »²⁷³, lorsqu'elle lève les yeux aux cieux, fait des dieux les maîtres de notre destin, alors qu'il était toujours possible de s'en sortir au moyen de nos propres lumières. C'est ainsi que Lucrèce ironise sur le fait qu'un chef d'équipage, face à la force de la nature, tente de convaincre les dieux d'apaiser les vents de la mer plutôt que d'éviter tout ensemble le tourbillon des flots, dont la violence ne dépend ni de nous, ni des dieux, mais des seules forces de la nature²⁷⁴. Au final, la question du corps, ainsi que celle du lieu de leur existence, nous apparaissent comme des problèmes auxquels nous sommes d'une part obligés de tenter de répondre, dans la mesure où on ne saurait imaginer dieux sans corps, mais pour lesquels, d'autre part, nos réponses ne sont jamais définitives. Il faut tout simplement évaluer nos représentations à l'aune de la prolepse des dieux : le travail est toujours à refaire. Reste à savoir dans quelle mesure la forme des dieux n'est pas autre chose qu'une projection. Or, si la forme des dieux n'est pas qu'une construction mentale, comment expliquer dès lors que la prolepse des dieux témoigne de ce qui ne fait jamais l'objet d'une connaissance sensible? Car ouvrir la porte à une telle possibilité reviendrait à permettre à l'âme de posséder des connaissances qui puissent être élevées au rang de certitude *sans* être cependant fondées sur une expérience sensible. Et si c'était le cas, les représentations physiques des dieux trahiraient ainsi l'artificialité de leur forme et se rattacheraient « au domaine de la fiction esthétique plus qu'à celui des réalités religieuses »²⁷⁵, ce qui viendrait sans doute confirmer que la religiosité des épicuriens n'était qu'apparente.

3.5 L'ORIGINE DE LA PROLEPSE DES DIEUX

²⁷³ Lucr, *Rerum N.*, V, 1207.

²⁷⁴ Lucr, *Rerum N.*, V, 1225 *sqq.*

²⁷⁵ Vernant, 1990, p. 24.

Entre la consistance des dieux, et l'inconsistance de notre représentation de ceux-ci, se trouve donc la question de la saisie de leurs simulacres. Ce problème est intimement lié à un autre problème, soit celui de la prolepse des dieux. En effet, la prolepse n'était-elle pas la marque d'une évidence sensible? Or, n'a-t-il pas été dit que les dieux, parce qu'incorruptibles, ne tomberaient jamais dans le domaine du sensible? Paradoxalement, la prolepse la moins évidente, dans ce qu'elle a de sensible, serait aussi celle qui soit la plus accessible, la plus universellement inscrite. Bien qu'il y ait la possibilité de se rapprocher de certaines prolepses, dont l'origine n'est pas sensible, comme celles du vide ou de la justice, au moyen d'inférences et d'analogies, la prolepse des dieux a ceci de particulier qu'elle n'est pas obtenue par quelque démarche rationnelle. Elle se trouve déposée en chacun de nous : c'est la nature qui l'y a inscrite, et l'universalité de cette inscription, ainsi que le constat d'évidence tout simple qu'en donne Épicure dans sa *Lettre à Ménécée*, ne nous permettent pas de déduire qu'il y ait derrière son acquisition la nécessité d'une activité réflexive particulière laquelle serait obtenue historiquement. Or, si on veut bien croire Lucrèce, c'est Épicure qui, le premier, par son intelligence et son courage, aurait déployé les forces intellectuelles nécessaires pour connaître ce qui se cache derrière les portes closes de la nature²⁷⁶. En ce sens, il n'y aurait pas de démarche rationnelle derrière l'*acquisition* de la prolepse des dieux, mais il en aurait une nécessaire à son *excavation*, parce qu'elle fut enfouie sous le poids de la tradition; la piété s'acquiert par un travail intellectuel, mais il est donné à tous d'être pieux. Pour en arriver à comprendre la spécificité de la prolepse des dieux, il faut passer par ce qui fonde cette prolepse, soit les simulacres eux-mêmes. Quelle est la nature des simulacres divins?

La principale caractéristique des simulacres des dieux est d'appartenir à la catégorie des simulacres mentaux : plus précisément des « visions », des « apparitions surnaturelles », qui peuvent arriver autant dans le sommeil (où l'on rêve) que dans la veille. Ce sont des simulacres qui affectent directement l'âme, en fonction de leur caractère particulièrement ténu, et dont la saisie peut se faire indépendamment de l'activité des sens et de la mémoire (sommeil du corps; veille de l'âme). Ce sont des simulacres qui peuvent facilement porter à confusion. Premièrement, les simulacres vus directement par l'esprit, parce que leur composition est si fine, peuvent facilement s'altérer. Leur malléabilité est telle que rien n'assure, dans le trajet qu'ils

²⁷⁶ Lucr, *Rerum N.*, I, 62, *sqq.*

traversent, que leur intégrité soit préservée. Les résultats composites de ces altérations expliquent, par exemple, la vision des morts, ou bien des créatures chimériques comme les hydres et les centaures²⁷⁷. Deuxièmement, ces apparitions peuvent survenir à tout moment, indépendamment du support sensible qui en est l'origine : elles appartiennent à la catégorie des « visions des gens qui délirent »²⁷⁸. Ces images délirantes s'expliquent du fait qu'elles affectent directement l'âme, au lieu de passer par les sensations, et que c'est à partir de cette affection de l'âme qu'elles provoquent *ensuite* la sensation²⁷⁹. C'est dans cette sensation que se joue l'artificialité de l'opinion qui ajoute à la représentation ce qu'elle n'a pas, soit un support sensible évident : le délire serait de précisément croire cette apparition *dans les sensations* comme réelle. Le délirant croit qu'il y a réellement un mort devant lui. Cependant, les apparitions mentales ne peuvent affecter l'âme *que dans la mesure où* l'âme est disposée, « s'est préparée », à les recevoir. Gnoséologiquement, l'apparition mentale n'est *jamais* première. Les simulacres composites ne sauraient être vus que dans la mesure où notre esprit cherche à les voir. On pourrait dire qu'avec ces visions, on se surprend soi-même. La manière par laquelle ces apparitions sont capables de nous surprendre s'explique du fait que la ténuité de ces simulacres est à la mesure de la ténuité de la composition de notre esprit²⁸⁰. Ainsi, de la même manière que ces simulacres peuvent aisément voir leur composition altérée, de même notre esprit peut aisément être ébranlé par ces simulacres, même s'il n'est frappé que par un seul d'entre-deux. À juste titre, Lucrèce oppose la lourdeur des sens à la légèreté de la sensibilité de l'esprit. Troisièmement, ces apparitions – aussi fantastiques soient-elles – ont en partage une certaine cohérence avec celles qui proviennent d'un objet sensible apparent, et c'est au nom de cette cohérence qu'on les croit être, à tort, le support réel d'une présence. Comme l'explique Lucrèce²⁸¹ puis Diogène d'Oenoanda²⁸², les simulacres, lorsqu'ils éveillent nos sens, provoquent la sensation puis, lorsqu'ils affectent l'esprit, provoquent la vision mentale. Or, une

²⁷⁷ Lucr, *Rerum N.*, 730 *sqq.*

²⁷⁸ D.L., *Vitae*, 10.32.

²⁷⁹ « Ils [les simulacres] sont en effet d'un tissu beaucoup plus ténu que ceux qui frappent nos yeux et provoquent la vue, puisqu'ils pénètrent à travers les pores et mettent en mouvement la nature ténue de l'âme à l'intérieur et provoquent la sensation. C'est pourquoi nous voyons des centaures et des membres de Scylla, des gueules de Cerbères et des simulacres de gens dont la terre, depuis leur mort, enveloppe les os » (Lucr, *Rerum N.*, IV, 729-735).

²⁸⁰ Lucr, *Rerum N.*, IV, 748.

²⁸¹ Lucr, *Rerum N.*, IV, 750-753.

²⁸² Diogène d'Oenoanda, fr 9.

fois ce premier passage effectué, la nature de l'âme reste poreuse, comme nous l'avons mentionné, aux simulacres dont elle fut déjà affectée. Ainsi, les images de centaures, bien que fantastiques, ont des origines bien réelles, indépendamment de leur caractère composite. C'est pourquoi les fous comme les rêveurs sont mis sur le même niveau : dans la folie comme dans le rêve, les critères (sensation et mémoire) grâce auxquels les apparitions mentales peuvent être jugées sont « comme paralysés »²⁸³. Le propre de ces apparitions mentales, au final, est donc relatif à la discontinuité de leur apparition par rapport à la source d'où elles viennent, discontinuité qui nous empêche, lors de leur réception, de leur attribuer, au moyen du processus vérificationnel habituel des sens et de la mémoire, une source précise. Parce que ce processus est paralysé; parce qu'il est défectueux (malade). Au sujet de la source de ces simulacres, on pourrait dire qu'elle n'est pas « sous la main », et qu'on ne saurait ainsi la toucher, la saisir : elle n'est tout simplement pas évidente, et relève ainsi de ce qui est caché. Pour découvrir cette source, il faut user de sa raison, et déterminer quelle peut être la nature de ces simulacres issus d'une apparition. Comme le dit Diogène Laërce, il faudra, en fonction de l'obscurité d'un phénomène, utiliser des processus réflexifs de plus en plus complexes : de la rencontre que suppose la sensation, on procédera ensuite par « analogie, similitude et composition », là où « le raisonnement apporte lui aussi sa contribution »²⁸⁴. Le sensualisme épicurien ne saurait ainsi faire l'économie d'une thérapeutique intellectualiste. Sans le remède d'Épicure, les visions nous surprendront et nous angoïsseront toujours : ai-je vraiment vu un dieu au loin? Mon fils mort est-il sorti de l'Hadès pour me parler en rêve? Or, étant donné que les simulacres divins ont entre eux une « parfaite ressemblance », ressemblance qui est « le résultat de leur afflux continu »²⁸⁵, force est de constater que le problème ne se situe pas dans la nature même de ces simulacres, mais dans la manière dont nous les recevons.

Le caractère maladif, sinon troublant, de ces apparitions, est intimement lié à la manière dont nous leur donnons une portée réelle. En quelque sorte, le danger se situe dans un processus d'objectivation auquel se joint une projection. Lucrèce, selon nous, le dit assez clairement : « assurément, en effet, déjà alors des dieux les mortels voyaient, dans leur esprit en veille, les

²⁸³ Diogène d'Oenoanda, fr. 9.

²⁸⁴ D.L., *Vitae*, 10.32.

²⁸⁵ Épicure, Scholie à *MC I*.

figures magnifiques et, dans leurs rêves, d'une taille étonnamment plus grande »²⁸⁶. Suite à quoi le texte poursuit en faisant la liste des pouvoirs qui furent attribués aux dieux au nom de ces visions. C'est ainsi que dans un jeu d'attributions, les dieux se voient dotés de qualités extraordinaires, lesquelles servent ensuite à expliquer la réalité de l'éveil, augmentant par le fait même la puissance des dieux en fonction de la manière dont on pense les voir agir dans le monde sensible. Zeus devient responsable des éclairs, Poséidon des tremblements de terre, Artémis des morts soudaines, etc. Ce processus « grossissant », ici d'origine onirique, est attesté à la fin de la *Lettre à Ménécée*, dans ce qu'il peut avoir de « troublant » : « et jamais, ni dans la veille ni dans tes rêves, tu ne connaîtras de trouble profond ». Le trouble de l'objectivation est lié à celui d'une projection en fonction de laquelle une incertitude est fondée, celle de savoir si l'objet sera tel qu'il est pensé. Or, le calcul relatif à une pareille « disposition » future demande, pour être effectif, d'être épistémologiquement fondé. Étant donné que c'est dans les rêves que les craintes de la mort et des châtements divins se déploient, il est à parier que cette contamination a trouvé ses racines dans l'état, éveillé, où le sujet entretenait des opinions erronées, lesquelles devenaient le moteur de ce processus « grossissant ». La nature de ce trouble est de type philosophique : il s'agit d'être en mesure d'effectuer une critique épistémologique des visions, qu'elles apparaissent de jour ou de nuit, afin de pouvoir les évaluer sur la base d'une évidence sensible. Dans le cas des simulacres divins, le trouble dont il s'agit concerne, exemplairement, la crainte des dieux et la peur de la mort; c'est un trouble « superstitieux ». La superstition n'est cependant pas première : les mortels voyaient déjà, *dans la veille*, les dieux.

Si la prolepse des dieux doit procéder d'une expérience sensible « éveillée », problème reste que les dieux ne sont pas des êtres « sensibles ». De plus, les simulacres divins, parce qu'ils appartiennent à la catégorie des apparitions et des visions surnaturelles, supposent néanmoins, au niveau gnoséologique, une origine sensible grâce à laquelle les simulacres divins peuvent se rendre jusqu'à notre âme. Les pores doivent être préalablement ouverts. Du moins, c'est notre hypothèse, étant donné que la prolepse des dieux relève d'une évidence dont l'origine ne saurait se trouver dans un processus réflexif quel qu'il soit. On pourrait renverser la question de Lucrèce, et se demander : si les humains n'ont jamais vu de dieux, comment en sont-ils venus

²⁸⁶ Lucr, *Rerum N.*, V, 1169-1171. Aussi : « Car la nature ne nous fait connaître, à nous tous, hommes de tous les peuples, aucune autre forme de dieu que la forme humaine : quelle autre forme apparaît jamais à qui que ce soit pendant la veille ou le sommeil? » (Cic, *Nat D.*, I, 46).

à penser à eux²⁸⁷? À la lecture des textes, cependant, l'impasse est réelle. Les principaux textes, par rapport à la genèse de la prolepse des dieux, sont tardifs, et la difficulté des textes est telle qu'il ne semble pas y avoir, pour l'instant, d'interprétation définitive. C'est à partir de témoignages tardifs que les tenants de l'hypothèse subjectivo-sceptique ont défendu que les dieux n'étaient, au final, qu'une affaire de projection et de transfert, et ainsi que des constructions mentales. Cette lecture s'est surtout appuyée sur la dimension onirique des apparitions divines. La clé de cette interprétation se trouve chez Sextus Empiricus, laquelle permettrait de déchiffrer à la fois les textes de Lucrèce et de Cicéron. Dans sa lecture de la piété épicurienne, la tradition doxographique, par sa compréhension du processus du rêve, a cherché à démontrer la facticité de la théologie épicurienne, où l'hypocrisie des épicuriens serait analogue à celle des haruspices décrits par Cotta²⁸⁸. Ou du moins, on a voulu montrer que les épicuriens utilisaient les processus oniriques pour fonder une théologie qui, philosophiquement, ne tenait pas. En effet, l'existence des dieux, telle que donnée dans les rêves, serait aussi certaine et évidente que l'existence des cyclopes, des centaures et des hydres. Voyons ce que nous dit Sextus Empiricus à propos des rêves et des dieux :

« Quant à Épicure, il croit que les hommes ont tiré la notion de dieu des représentations qu'ils ont pendant le sommeil; selon lui, en effet, de grands simulacres de forme humaine, qui surviennent pendant leur sommeil, leur font concevoir qu'il existe bien pour de vrai des dieux tels, à forme humaine. »²⁸⁹

« À cela, ils [les épicuriens] répliquent que l'idée de l'existence de Dieu naquit à partir des impressions saisies en rêve ou des phénomènes dans le monde, mais que l'idée que Dieu est éternel, impérissable et parfaitement heureux jaillit par le biais d'un processus de transfert à partir des hommes. »²⁹⁰

D'une part, Sextus Empiricus nous dit que les images vues en rêve peuvent être à la base de notions, donc de prolepses, grâce auxquelles l'existence des dieux peut être déduite. C'est ainsi que l'existence des dieux serait seulement déduite de leur forme vue en rêve. Par rapport

²⁸⁷ « De plus, le modèle pour créer le monde, et la notion même de l'homme, les dieux, d'où leur en est venue d'abord la semence, afin qu'ils pussent savoir et voir dans leur esprit ce qu'ils voulaient faire » (Lucr, *Rerum N.*, V, 181-184).

²⁸⁸ « On s'étonne qu'un haruspice puisse voir un haruspice sans rire; ce qui est encore plus étonnant, c'est que vous [les Épicuriens], vous puissiez vous retenir de rire quand vous êtes entre vous » (Cic, *Nat D.*, 71).

²⁸⁹ Sextus Empiricus, *Contre les philosophes*, IX, 21. Plus récemment, L&S ont défendu que la conception des dieux survenait aussi bien dans la veille et que dans le sommeil, mais « en fait, spécialement, dans les rêves » (L&S, 2001, p. 291).

²⁹⁰ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, IX, 43.

à ce que nous avons déjà dit, il nous semble difficile de défendre que les épicuriens aient pu, à partir d'un seul simulacre mental, déduire l'existence d'une chose. Les centaures n'existent pas, même s'ils sont vus en rêves : la prolepse du centaure manque, *même* si nous rêvons à des centaures, et même si nous rêvons *plusieurs fois* à des centaures. La prolepse témoigne d'un objet, et pas de simulacres; les simulacres ne constituent pas les choses, mais en sont seulement de fines émanations, comme autant de peaux de serpent. D'autre part, on apprend que les qualités des dieux sont artificielles et qu'elles trouvent leur origine dans un processus de « transfert », d'un raisonnement grâce auquel on infère, à partir d'une donnée initiale (soit, ici, les modalités de l'existence humaine), une donnée supérieure, magnifiée, de laquelle on peut déduire les qualités des dieux. Selon nous, l'exposé de Sextus Empiricus opère un renversement qu'on retrouve d'ailleurs chez Cicéron : l'existence du dieu est donnée *avant* celle de ses qualités, comme si ces qualités n'étaient le fait que d'un processus logique élaboré à partir de leur existence²⁹¹. C'est ainsi que les dieux se retrouveraient d'entrée de jeu réduits à une construction mentale, laquelle serait susceptible, comme le fait justement remarquer Sextus Empiricus, de circularité. Or, dans la *Lettre à Ménécée*, les dieux sont dits bienheureux et incorruptibles, *tels* que la prolepse nous en donne la notion, et c'est à partir de l'évidence proleptique qu'il nous est permis de comprendre que les dieux existent. Les dieux *sont ce qui est* bienheureux et incorruptible. Épicure aurait ainsi placé l'activité réflexive en deuxième place, c'est-à-dire comme processus grâce auquel la prolepse peut être saisie dans toute sa vérité *telle qu'elle est déjà déposée en nous*, ce qui nous permettrait *ensuite* d'opiner sur les dieux. C'est ainsi que même si nous ne connaissons pas les dieux, nous avons néanmoins en nous la prolepse d'un vivant bienheureux et incorruptible. L'activité réflexive serait ainsi nécessaire afin de ramener ce à quoi la prolepse renvoie, soit à une saisie sensitive dans ce qu'elle a de non réflexif, donc dans ce qui la constitue à titre de critère : c'est la positivité d'un affect premier, lequel est épistémologiquement indépassable, sur quoi tout le reste est fondé. Or, comme nous l'avons vu, la prolepse est la marque d'une image telle qu'elle donne les qualités de ce dont quoi elle provient, qualités qui en marquent la cohésion et les limites distinctives et conceptuelles. En ce sens, il faudrait plutôt partir de l'évidence de la prolepse des dieux pour *ensuite* s'attaquer

²⁹¹ Piettre, 1995, p. 10. R. Piettre a soulevé le déplacement chez Cicéron; nous repérons le même déplacement chez Sextus Empiricus.

aux rêves qui, selon nous, ne sont utilisables que dans la mesure où ils sont évalués à l'aune d'une prolepse. Contre l'idée d'une pure et simple construction mentale des dieux, intéressons-nous, en un premier temps, au processus du rêve puis, en un second temps, à celui du transfert.

3.6 LE PROCESSUS DU RÊVE

Nous sommes d'avis que de fonder la connaissance des dieux sur un processus onirique est une fausse piste, et qu'elle mène tout droit vers une lecture subjectivo-sceptique. La primauté gnoséologique du rêve quant à la prolepse des dieux, dans l'exposé de Sextus Empiricus, n'est pas attestée chez les épicuriens. La primauté du rêve semble plutôt être du côté de la genèse de la *forme* des dieux telle qu'elle y est présentée *puis* exagérée. Même que, étant donné que les dieux peuvent nous apparaître autant lorsque nous sommes éveillés qu'endormis, la spécificité du rêve serait plutôt d'exagérer cette forme²⁹². Le rêve serait ainsi le premier degré d'une déformation, laquelle ne serait pas nécessairement mauvaise, dans la mesure où elle pourrait toujours être réévaluée à l'aune de la prolepse une fois le songe dissipé. Avant leur existence, ce qui vient en premier, à propos des dieux, c'est leur caractère incorruptible et bienheureux, comme nous l'apprenons dans la *Lettre à Ménécée*, et non pas d'avoir une « taille étonnamment plus grande ». Pourquoi le rêve déforme-t-il ainsi les simulacres divins? Comme il s'agit de simulacres qui frappent directement l'âme, étant trop ténus pour mettre au passage les sens en activité, l'activité « cognitive » est telle, lorsque nous sommes éveillés, que les données sensibles priment sur les données purement mentales : il est ainsi plus aisé de voir des dieux en rêves qu'en étant éveillé. Car, lorsque nous rêvons, les sens ne sont pas actifs et ne peuvent ainsi attester de la présence réelle ou fictive des objets auxquels renvoient ces simulacres : l'esprit, en quelque sorte, est laissé à lui-même. Or, comme le fait remarquer A. Gigandet, l'esprit n'est jamais affecté « par hasard »²⁹³ : il ne voit que ce qu'il s'attend à voir, et devient ainsi la proie du jeu de ses propres illusions, ou déterminations. Lucrèce le dit clairement :

« Et parce qu'ils sont si ténus [les simulacres mentaux], à moins de faire un grand effort, l'esprit n'est pas en mesure de les discerner avec acuité; ce qui fait que

²⁹² Toujours dans Sextus Empiricus: « à l'origine du concept de l'existence d'un dieu il y a les choses qui se manifestent lors de nos périodes de sommeil et celles qui peuvent s'observer de par le monde » (Sextus Empiricus, *Contre les philosophes*, IX, 45).

²⁹³ Gigandet, 1998, p. 254.

tous les simulacres qui existent, les voici déjà morts, sauf ceux qu'il s'est de lui-même préparé à voir. »²⁹⁴

On remarquera que, contrairement à la réalité sensible, la réalité rêvée ne peut pas *vraiment* nous surprendre, dans la mesure où c'est l'activité « prédéterminante » de l'âme qui décide de la trame du rêve (d'où le fait que nous nous surprenions nous-mêmes). Les simulacres « morts », étant donné que la mort se définit comme l'absence de sensation, n'existent tout simplement pas pour nous. Le rêve s'élabore à partir de notre disposition, disposition qui ultimement est celle de notre désir : le rêve nous donne à voir ce que nous désirions à l'état de veille, avec une force telle que le désir, parce qu'il est satisfait dans le rêve, est comparé à une « source agréable » où, assoiffés, nous absorbons « dans [notre] gorge presque toute la rivière »²⁹⁵. À cela s'ajoute le fait que, la mémoire étant endormie, l'activité onirique, qui occupe notre âme, peut se jouer de la cohérence temporelle des événements qu'elle introduit dans la suite du rêve : ainsi des défunts peuvent y apparaître et nous adresser la parole. Il ne faudrait pourtant pas croire que le rêve *produit* des images : « ce qui [produit les rêves, ce sont] certaines entités naturelles »²⁹⁶, et les images qu'on y voit proviennent de l'extérieur, et sont comme appelées à nous. C'est pourquoi il nous paraît impossible de situer la découverte des dieux dans le sommeil. S'il y a des dieux dans nos rêves, c'est que nous devons déjà avoir une idée des dieux lorsque nous étions éveillés. Mais il n'apparaît pas comme impossible que la genèse de la *forme* des dieux appartienne, à proprement parler, au domaine du rêve. Si les dieux sont formés dans le rêve, c'est que le rêve a une « tournure morbide »²⁹⁷ : lorsque notre désir s'articule conjointement à une ignorance des réalités naturelles, le rêve s'apparente à la folie. Et si les dieux peuvent *quand même* avoir une forme humaine, c'est que cette forme n'est pas incompatible avec ce que les dieux sont.

Un rêveur peut ainsi être la victime de ses propres rêves; le rêve est potentiellement dangereux. En effet, la mémoire n'est-elle pas le socle de notre identité personnelle, dans la mesure où la conscience temporelle de soi est le cadre à partir duquel nous nous constituons en tant qu'individu et à partir duquel nous nous engageons dans le monde? Ainsi, face à ce que

²⁹⁴ Lucr, *Rerum N.*, IV, 802 *sqq.*

²⁹⁵ Lucr, *Rerum N.*, IV, 1025.

²⁹⁶ Diogène d'Oenoanda, fr 9.

²⁹⁷ Gigandet, 1998, p. 258.

nous sommes, à notre « moi », le processus du rêve semble être dangereusement dissipatif : l'âme se trouve chamboulée quant à sa composition interne²⁹⁸ ainsi que dans son rapport au corps, dans un état où les sens et la mémoire de soi sont comme hors d'atteinte²⁹⁹. Une hypothèse serait de dire que le rêve est le lieu d'un désir plus profond, soit celui d'échapper à la mort, et que ce que nous racontent les rêves, ce n'est autre chose que la poursuite de l'activité de l'âme, processus grâce auquel notre âme s'attache étant donné que c'est par lui qu'elle se voit survivre au sommeil profond. Le rêve procéderait ainsi d'une souffrance cognitive : ce dont on y souffre, c'est d'une part de la peur de la mort, le sommeil s'apparentant à une « désintégration partielle du sujet humain »³⁰⁰, et d'autre part d'un jugement erroné, où une créance est ajoutée à des images qui ne sont que « le spectacle déguisé de [notre] propre mal »³⁰¹. Or, comme nous l'apprenons avec Épicure : la mort n'est rien pour nous. L'image de soi qu'on invoque dans le rêve relève d'une vision affectée des choses, laquelle permettrait d'associer, chez Lucrèce, la folie et le sommeil profond³⁰². Ultimement, l'exagération constitutive du processus du rêve, chez les épicuriens, prolonge notre existence dans un contexte imaginaire qui s'articulerait indépendamment des processus vérificationnels et auquel on donnerait erronément raison. Ce prolongement de ce que nous sommes dans le sommeil (nous accomplissons dans le rêve des désirs de la veille), arriverait aussi bien à celui qui comprendrait la facticité d'un tel processus qu'à celui qui l'ignore, avec ceci de différent que l'instruit ne se laisserait pas troubler par ces visions nocturnes, étant donné que l'esprit saurait suspendre son jugement, plutôt que de littéralement tomber dans l'illusion du rêve. Le rêve comme prolongement de soi, au moment de la dissipation partielle de l'âme, témoignerait du désir de survivre à la mort, d'un désir d'immortalité, et serait ainsi, dans sa nature même, propre à propager des croyances religieuses néfastes (dieux immortels responsables des châtements posthumes, lieux infernaux de supplices

²⁹⁸ « L'explication de la folie, c'est un bouleversement dans les relations réciproques de l'*animus* et de l'*anima*; celle du profond sommeil allègue encore un bouleversement, mais de la relation de l'âme et du corps, et tel qu'une partie de l'âme est expulsée, une autre incoordonnée, une troisième repliée sur elle-même, d'où l'alanguissement général de l'organisme » (Robin, 1925, n. 2, p. 81-82).

²⁹⁹ Problème reste qu'il semble y avoir un flou entre la mémoire comme trace à même notre nature des sensations passées (celles du corps ou de l'âme), et la mémoire comme organisation temporelle du sujet. F. Prost (2004, p. 169) associait la conscience à cette saisie de soi dans une perspective temporelle : l'étude conjointe de ce qu'est la conscience et la mémoire permettrait peut-être d'éclaircir ce problème.

³⁰⁰ Schrijvers, 1976, p. 246.

³⁰¹ Gigandet, 1998, p. 253.

³⁰² Gigandet, 1998, 248 *sqq.*

éternels, fantômes et autres créatures, etc.). C'est ainsi que des dieux pourraient servir de forme à ce qui est su comme étant un vivant bienheureux et incorruptible et qui représente, de façon exemplaire, la félicité de l'être humain tel qu'il cherche à se parfaire. Le rêve serait un processus d'accélération de la formation du dieu, au moment même où la raison est laissée à elle-même.

Le rêve n'est plus une source de troubles si et seulement si notre âme, lorsque nous dormons, est, *par elle-même*, capable de suspendre son jugement et de ne pas s'emballer dans des histoires qu'elle tient pour vraies, étant donné qu'elle s'arroge des droits épistémologiques qu'elle n'a pas. L'origine onirique des mythes, dont le portrait est tracé par Lucrèce à la fin du chant V, nous semble ainsi intimement liée à la critique, formulée par Épicure, des philosophes qui, amoureux du mythe, laisse aller « toutes choses hors de notre jugement en démontrant à l'infini »³⁰³. Dans un cas comme dans l'autre, le trouble est causé par un jugement irrationnel tenu pour vrai, et qui n'aura dès lors pas été confronté à l'évidence sensible³⁰⁴. L'évidence sensible, si une chose, est limitative. Il semble ainsi difficile de suivre Sextus Empiricus, pour qui l'existence des dieux serait, pour les épicuriens, donnée dans les rêves. Les rêves donneraient à voir une forme dont on ne saurait tirer une connaissance qu'à la lumière d'une réflexion faite à l'état de veille. De plus, la thèse de A.A. Long et D. N. Sedley, selon laquelle les dieux ne sont que des projections idéales du moi conquises, surtout, dans le sommeil, devrait être nuancée³⁰⁵. Car c'est bien l'absence de critères épistémologiques qui permet aux rêves d'être ce qu'ils sont. D'autant plus que l'idéal éthique des épicuriens se jouent plutôt vers une réalisation de l'appropriation d'une constitution stable : le sommeil ne saurait être un bon modèle. Ne dit-on pas que « même dans son sommeil, il [le sage] restera semblable [à lui-même] »³⁰⁶? En effet, le remède nécessaire au bon sommeil se trouvait déjà par Épicure :

« Ainsi, ces doctrines et celles qui s'y apparentent, fais-en l'objet de tes soins, jour et nuit, pour toi-même et pour qui te ressemble; et jamais ni dans la veille ni dans tes rêves, tu ne connaîtras de trouble profond, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. »³⁰⁷

³⁰³ Épi, *Ep. Hdt.*, 37.

³⁰⁴ Cette liaison semble apparaître dans ce qu'il reste du livre XXXIV de *La Nature* d'Épicure. Comme trop souvent, l'état des textes nous laisse sur notre faim.

³⁰⁵ « [...] selon Épicure, les dieux de chaque personnes sont les paradigmes de ses propres buts éthiques – l'« image de soi » dont elle rêve » (L&S, 2001, p. 292).

³⁰⁶ D.L., *Vitae*, X, 121b.

³⁰⁷ Épi, *Ep. Men.*, 135.

La possibilité de rester soi-même à travers le processus du rêve, au moyen d'une juste disposition de soi, nous fait croire qu'il y a cependant une possibilité de réhabiliter les visions mentales et, par le fait même, les rêves. C'est-à-dire que si nous sommes en mesure de suspendre notre jugement, les simulacres mentaux pourront nous apparaître pour ce qu'ils sont, sans que nous y ajoutions quoi que ce soit qui soit contraire à ce dont quoi ces simulacres proviennent. Au final, ni l'existence des dieux ne sera donnée par le rêve, ni les qualités des dieux ne pourront être déduites à partir de l'expérience du rêve. C'est donc que la juste compréhension des dieux relèverait plutôt d'une expérience consciente, disponible à l'état de veille, à partir de laquelle le rêve pourrait être régulé, moyennant l'ascèse critique appropriée.

3.7 LE PROCESSUS DE TRANSFERT

L'idée selon laquelle les qualités des dieux pourraient être déduites à partir d'un processus de transfert, proprement conscient et « éveillé », trouve des appuis chez Cicéron. Sextus Empiricus nous disait que c'est à partir du constat qu'il existait des humains vivant considérablement longtemps et étant particulièrement heureux qu'on aurait supposé que les dieux, s'ils étaient bien des dieux, devaient eux-mêmes vivre éternellement et être suprêmement heureux³⁰⁸. Or un passage de Cicéron, qui traite de la saisie des images ou de la forme (*species*) divine, semble préciser le processus. A. A. Long et D. N. Sedley, partisans de la thèse du transfert, traduisent ainsi³⁰⁹ le passage de Cicéron, qu'ils lisent conjointement avec celui de Sextus Empiricus :

« Nous saisissons [par l'esprit] les images (*species*) [des dieux] par leur similarité (*similitudo*) et par un processus de transfert (*transitio*), puisque une série d'images tout à fait semblables proviennent des atomes sans nombre et affluent vers les dieux (*ad deos affluat*), et que notre esprit, en se concentrant intensément sur ces images avec le plus vif sentiment de plaisir, en tire une compréhension de ce qu'est une nature bienheureuse éternelle. »³¹⁰

Le passage nous dit que c'est à partir de la similarité des simulacres divins que l'esprit en vient, par transfert, à comprendre ce que c'est qu'un dieu. Si cette compréhension, au sens fort du terme, équivaut à l'obtention d'une prolepse de la divinité, il s'ensuit donc que la

³⁰⁸ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, IX, 43-47.

³⁰⁹ Nous utilisons la traduction française de J. Brunschwig du texte anglais de A. A. Long et D. N. Sedley.

³¹⁰ Cic, *Nat D.*, I, 43-49 (L&S, 2001, p. 285).

prolepse des dieux est obtenue de façon réflexive, et qu'elle demande donc pour saisie le matériel à partir de quoi, par analogie, ladite prolepse peut être conquise (de la même manière qu'on peut, par exemple, obtenir une prolepse du vide par analogie avec le mouvement). La plupart des commentateurs, comme le font ici A. A. Long et D. N. Sedley, ont suivi cette lecture des termes de « *similitudo* » et de « *transitione* », c'est-à-dire comme faisant référence à la démarche analogique. Cependant, comme le fait remarquer J. Kany-Turpin, Épicure ne fait pas mention de la « démarche analogique » (bien qu'il semble l'utiliser pour expliquer le passage des choses connues aux choses inconnues), et alors qu'on la retrouve bel et bien chez Philodème, elle ne « s'applique jamais à la connaissance du divin »³¹¹. La traduction de « *transitio* » par « processus de transfert » s'appuie principalement sur l'usage qu'en fait Sextus Empiricus. Cependant, Sextus Empiricus parlait d'un processus de transfert lorsqu'il s'agissait de comprendre l'origine des *qualités* divines, et non pas, comme ce dont il est question dans le texte de Cicéron, d'expliquer l'origine des images divines³¹². Or, l'usage du terme « *transitio* » pourrait être ici éclairé par un autre passage du *De deorum natura* où Cicéron l'emploie pour marquer « la mouvance et le flux »³¹³ des simulacres à partir desquels une image (unique) peut être faite (à partir de cette multiplicité). C'est ainsi que l'interprétation selon laquelle les images divines ne sont que des constructions mentales trouve son appui dans Cicéron manifestement réduit. La suite de l'extrait nous dit cependant que la compréhension des dieux, quand bien même elle ne serait pas faite à partir d'un « processus de transfert », se ferait néanmoins à partir d'images qui afflueraient *vers* les dieux, ce qui pourrait laisser sous-entendre, à nouveau, la possibilité d'une construction mentale des dieux.

En effet, le texte (corrompu) des manuscrits dit bien *ad deos*, « vers les dieux ». Cependant, Lambin avait apporté une correction aux manuscrits, remplaçant *ad deos* par *ad nos*, étant donné que cela permettait une lecture plus cohérente de la théorie de la provenance des simulacres divins. *Ad deos* nous laisserait croire que les simulacres divins sont constitués par nous : nous sommes la source d'émission d'une « série d'images tout à fait semblables » lesquelles créent, par un acte réflexif, la vision mentale du dieu, laquelle procure le « plus vif sentiment de plaisir ». C'est ce qui a d'ailleurs permis à A. A. Long et D. N. Sedley de défendre

³¹¹ Kany-Turpin, 1986, p. 49.

³¹² Kany-Turpin, 1986, p. 50.

³¹³ Kany-Turpin, 1986, p. 51.

que « les dieux, comme les géants, sont des constructions mentales »³¹⁴. Le caractère naturel et proleptique de la divinité s'expliquerait par la facilité avec laquelle ces concepts peuvent être imaginés, faisant ici l'économie de la prolepse des dieux *en tant que tels*, la remplaçant plutôt, grâce à un transfert, par l'élargissement de la prolepse des hommes. C'est ainsi que, à force d'agrandir les qualités d'une chose, nous en venons à créer des êtres merveilleux, comme les géants et les dieux. La différence, toujours selon A. A. Long et D. N. Sedley, étant que le concept des dieux se forme naturellement, dans la mesure où c'est la forme qui s'accorde le plus avec notre réalité d'être humain. En ce sens, les dieux ne seraient rien d'autre que le résultat d'une psyché qui s'intéresse à elle-même, qui par la découverte de la « prolepse de soi », retrouverait ce vers quoi elle doit tendre, son idéal éthique. La manière de réaliser cet idéal (aponie et ataraxie) peut prendre différentes formes, selon le hasard des circonstances, déclinées par autant d'histoires personnelles et de circonstances historiques quelconques. Ainsi, la compréhension des choses en viendra à être entachée de cet idéal éthique, et les interprétations verront naître des dieux qui, extérieurs à nous, agiront pêle-mêle dans le monde. C'est-à-dire que notre compréhension native de ce qui est bon pour nous, de ce qui nous est approprié, trouvera dans la figure du dieu, obtenue par transfert, l'objectivation nécessaire afin de devenir un réel objet pratique, en fonction duquel nous pourrions orienter notre agir. Cela reviendrait à dire que, pour les épicuriens, non seulement l'existence des dieux est élaborée à partir d'un préjugé historique activé dans le processus du rêve, lequel suppose l'existence d'un être incarnant à la perfection ce vers quoi l'homme tend (aponie et ataraxie), mais encore que cet être fictif se voit artificiellement doté d'un statut d'objet. Ce corps sera sinon celui du dieu, du moins celui du sage épicurien. En effet, à la lecture de Cicéron, il semble difficile de dire que les dieux soient autre chose qu'un flux d'images perpétuellement renouvelé (thèse qui est aujourd'hui encore défendue³¹⁵).

Cependant, nous sommes d'avis que le texte de Cicéron, bien qu'il puisse permettre une telle interprétation, reste problématique dans sa traduction. D'une part, C. Auvray-Assayas fait remarquer que la leçon *ad deos* « est vraisemblablement la correction de ce qu'on a considéré comme une faute par haplographie : on trouve en effet *adeos* avant correction dans le manuscrit

³¹⁴ L&S, 2001, p. 291.

³¹⁵ L&S, 2001, p. 289-297; pour une histoire de ces interprétations, voir Bollack, 1975.

B »³¹⁶. Or, *adeos* ne veut rien dire. D'autre part, l'idée d'un flux *vers* les dieux ne se retrouve dans aucun autre texte épicurien, en plus de ne pas être repris dans la réfutation de Cotta. La traductrice précise aussi que le texte « insiste à plusieurs reprises [...] sur l'abondance du flux »³¹⁷ de simulacres. C'est pourquoi la correction de *adeos* en *ad deos* ne semble pas justifiée. De fait, la substitution de *ad deos* pour *ad nos* ne serait pas non plus justifiée, et il faudrait plutôt s'intéresser à ce *adeos* mystérieux. Étant donné que, dans cette partie du texte, l'intérêt n'est pas tant porté sur la direction du flux que sur sa qualité (être abondant), C. Auvray-Assayas propose de comprendre *adeos* comme la « mauvaise lecture » d'une abréviation. Elle s'explique ainsi : « il faut plutôt supposer que la leçon *adeos* résulte de la mauvaise lecture d'une abréviation peu courante, comme celle de *inde*, ou d'une correction mal résolue de *affluere* en *defluere* »³¹⁸. La traduction qu'elle propose, avec contexte, devient donc :

« [la nature des dieux est perçue par l'esprit] par des images perçues grâce à leur similarité et à leur fréquence (*transitione*). En effet, une forme constamment renouvelée d'images parfaitement semblables se présente à partir d'atomes innombrables suivant un flux continu; notre esprit, tendu vers ces images, et notre intelligence, qui s'attache à elles, conçoivent avec un plaisir extrême ce qu'est un être bienheureux et éternel. »

Ainsi traduit, le texte nous place en terrain connu, soit celui de la consistance et de l'abondance d'un flux, ce qui soulève, à nouveau, la question des simulacres divins. Cette traduction a l'avantage d'être particulièrement économique, dans la mesure où, la question de la direction est remplacée par celle de la nature du flux, ce qui permet à Velléius de respecter le caractère général et, disons-le, assez vague, de son exposé. Non seulement nous met-il en garde, au début de son exposé, qu'il s'agit de « découvertes subtiles », mais encore qu'il sera lui-même « plus bref que le sujet ne l'exige ». Ceci nous laisse croire qu'il aurait été très curieux, de la part de Velléius, de venir brouiller les cartes en introduisant un point de doctrine à ce point insolite. Si Cicéron avait opté pour *ad deos* ou *ad nos*, cela aurait, nous semble-t-il, trop porté vers une interprétation polémique de la théologie épicurienne. De plus, comme le fait remarquer J. Mansfeld³¹⁹, Cicéron ne dit pas que les simulacres divins proviennent d'êtres humains, ni

³¹⁶ Auvray-Assayas, 2010, p. 1326.

³¹⁷ Auvray-Assayas, 2010, p. 1326.

³¹⁸ Auvray-Assayas, 2010, p. 1327.

³¹⁹ Mansfeld, 1993, p. 192.

même des dieux eux-mêmes, mais seulement à partir « d'atomes innombrables », ce qui encore met l'accent sur le flux plutôt que sur la question de la provenance en tant que telle. J. Mansfeld ajoute aussi que Cicéron, en employant le terme « *cernatur* »³²⁰ juste avant le passage qui nous intéresse, indique que ces simulacres sont perçus, discernés par notre esprit plus qu'ils ne sont par lui construits (indépendamment de savoir si cette perception se fait de façon passive ou volontaire).

Malgré ces objections, chacune des trois lectures nous semble, *dans une certaine mesure*, possible. Dans le cas de *ad deos*, en supposant que nous projetions des simulacres des dieux, cela serait au moins possible, dans la mesure où ces simulacres ne seraient reçus par les dieux que si ces simulacres s'accordent, par ce qu'ils sont au niveau atomique, avec la composition des dieux mêmes. En quelque sorte, nous pourrions participer au renouvellement des dieux à condition que ce que nous leur projetons soit adéquat à leur nature divine. Bien entendu, cette lecture reste très hypothétique, et doit faire face à d'importants problèmes. Où sont les dieux et comment la connaissance de ce lieu est-elle possible? Penser à quelqu'un suffit-il pour lui « envoyer des simulacres »? Les gestes physiques, sensibles, comme les sacrifices, permettent-ils projection (il semble que non)? Et encore, il faudra toujours supposer, considérant la nature des dieux, qu'ils pourront toujours se suffire à eux-mêmes, quand bien même personne « ne penserait à eux ». Finalement, le *ad deos* permettrait de comprendre l'exposé de Velléius comme s'intéressant à la forme (*species*) humaine des dieux, laquelle participerait du moins partiellement de nous, plutôt qu'aux dieux comme seuls principes formels. Pour *ad nos*, la prolepse des dieux est telle qu'elle nous permettrait de saisir les simulacres divins en raison du plaisir qui y est joint, plaisir d'ailleurs qualifié d'extrême. C'est-à-dire que l'unité donnée par la connaissance proleptique, celle qui nous permet de comprendre les limites possibles d'une chose, nous permettrait d'être disposé de manière à recevoir les simulacres divins, et d'y porter une attention qui soit déterminée par l'affect plaisant que la réception de la forme des dieux provoque (en tant qu'idéal éthique actualisé par ces simulacres mêmes, étant donné leur nature). Pour la troisième option, avec *inde affluat*, l'abondance du flux témoigne autant de la réalité des dieux que de leur capacité à reproduire, dans une perfection qui est propre à leur nature, une abondance qui saurait d'ailleurs résister, en raison de l'assemblage de ces simulacres, à la

³²⁰ « [la nature des dieux] n'est pas perçue (*cernatur*) par les sens mais par l'esprit » (Cic, *Nat D.*, I, 49).

corruption propre aux objets solides. On pourrait supposer que le flux de simulacres divins est à ce point résistant que tous les mondes sont à tout moment traversés par eux. Ce qui serait assez paradoxal : non seulement les simulacres les plus ténus seraient aussi les plus solides, mais encore retrouverait-on, partout à travers ce qui est corruptible, le passage de simulacres eux-mêmes incorruptibles. L'immortalité serait ainsi toujours là devant nous, mais sans jamais pouvoir être saisie par le corps : seul l'esprit y verrait quelque chose, et cette connaissance serait à elle seule réconfortante (ce qui ne serait pas contraire à l'épicurisme, où la vie et la mort semblent parfois, face au bonheur, se côtoyer!). Au final, la saisie de l'existence des dieux serait inséparable d'une pareille abondance, laquelle ne va pas sans rappeler les deux caractéristiques principales des dieux, dans la mesure où il s'agit là d'un flux inébranlable³²¹.

La difficulté du texte de Cicéron témoigne merveilleusement de l'ambiguïté profonde, et peut-être insurmontable, relative à ce qui peut être affirmé à propos de la connaissance des dieux, au-delà des limites (dans ce cas-ci assez restreintes) de leur prolepse. Si les commentateurs anciens avaient déjà de la difficulté à percer la vérité de la théologie épicurienne, va sans dire que les commentateurs modernes, pour qui les sources se font rares et discrètes, trouveront la tâche encore plus ardue. Toute synthèse semble, à ce sujet, prématurée. Ou plutôt, s'il y a une synthèse à faire, sur ce que sont les dieux, il semblerait que cette synthèse ne soit à faire qu'individuellement, à la manière d'une activité philosophique conjointe à cette quête du plaisir et, par le fait même, à l'obtention d'une vie semblable à celle des dieux. Face au vécu riche et diversifié de chacun, Épicure aurait laissé le champ de la représentation du divin à la fois ouvert et clos, où il ne s'agirait que de ne rien ajouter qui soit en contradiction avec la prolepse. Or, comme nous l'avons déjà fait remarquer, la prolepse, ce n'est pas grand-chose, mais c'est le nécessaire. Un peu comme l'a fait remarquer F. Prost à propos du τετραφάρμακος : qu'il suffit de peu pour être heureux, et que tout semble se jouer dans la prudence avec laquelle on sait appliquer ces principes à un vécu infiniment diversifié et circonstancié³²². Au final, bien que la majeure partie de ce que sont les dieux relève d'une attribution humaine, plus souvent qu'autrement erronée, et pour laquelle tout un appareillage critique est déployé, n'en reste pas moins que la connaissance des dieux ne saurait être ultimement expliquée d'une part par un

³²¹ Mansfeld, 1993, p. 198. Bien que son analyse ne mentionne pas la proposition de C. Auvray-Assayas (pour des raisons chronologiques).

³²² Prost, 2004, p. 144.

processus épistémologiquement faible (le rêve), ni d'autre part à partir d'une démarche analogique, laquelle, bien qu'elle puisse être présente, n'apparaît que comme postérieure à une saisie « imagée » première. Cette saisie doit pouvoir s'expliquer naturellement, donc en fonction de la nature des êtres humains. De plus, et particulièrement en ce qui concerne la piété, cette saisie doit permettre une valorisation du divin (par rapport à la vie humaine, indépendamment des spécificités de cette vie), ainsi qu'un désir proprement éthique d'être soi-même comme un dieu. Nous sommes d'avis, et il s'agit là d'une hypothèse, que la prolepse des dieux est assurée par une « sensibilité » propre à l'âme, du fait qu'elle se sent elle-même comme conjointe au corps, sensibilité que tous auraient en partage dans la mesure où ils sont conscients d'être « soi ». Ce rapport à soi serait déterminant pour notre connaissance des dieux étant donné qu'il permettrait de voir les dieux précisément parce qu'ils seraient vus comme des semblables.

3.8 HYPOTHÈSE SUR L'ORIGINE DE LA PROLEPSE DES DIEUX

Si les dieux ne sont pas de simples constructions mentales, et si la prolepse des dieux doit trouver son origine dans une perception mentale dont l'accès est assuré par notre nature même, indépendamment de tout processus réflexif préalable, il faut donc qu'il y ait quelque chose dans notre nature qui assure une telle perception. D'autant plus que cette perception, parce que mentale, ne peut pas nous être imposée de la même manière que la rencontre d'un objet solide et sensible. Je ne peux pas ignorer cette personne qui me pousse, alors que je peux ne jamais penser « consciemment » à un dieu – mais dès lors que je le ferais, je devrai déjà avoir en moi la prolepse qui m'en permettra la juste saisie, moyennant le respect, dans mon opinion, de ladite prolepse. Comme il s'agit d'une perception mentale, pour un objet qui n'a pas de corps, ou du moins qui n'a qu'un quasi-corps, il faudra que cette « inscription » soit du côté de notre âme plutôt que du côté de notre corps. Mais pour qu'il y ait une prolepse, il ne saurait y avoir une totale économie du corps, dans le processus perceptif, sans quoi la prolepse des dieux devra nécessairement être conquise au gré d'un raisonnement, ce qui ne semble pas être le cas (du moins, en ce qui concerne la genèse de cette prolepse). D'autant plus que l'âme, conjointe au corps, ne saurait être comprise de façon totalement indépendante de celui-ci.

À l'inscription dans notre nature d'une telle prolepse doit se joindre la capacité de voir, à tout moment, des simulacres divins, indépendamment de la situation particulière de chaque

individu. C'est-à-dire qu'indépendamment de où se situe une personne, des simulacres divins doivent être à chaque instant présents et disponibles pour assurer l'inscription de la prolepse des dieux. La solution à ce « problème » est relativement simple. En effet, comme les simulacres des dieux proviennent d'un flux à ce point abondant et stable qu'il ne cesse jamais, en raison de l'incorruptibilité de sa source, et parce que ces simulacres ont toujours la même forme, c'est-à-dire qu'ils représentent toujours, indépendamment de la distance parcourue et des obstacles rencontrés, la même image, nous pouvons supposer qu'il y a des « flux incorruptibles » qui traversent à tout instant tous les mondes, indépendamment de la nature de ceux-ci. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit, il y a partout, à tout moment, des simulacres divins disponibles tels qu'ils pourront inscrire en nous la prolepse des dieux. Encore faut-il expliquer comment nous faisons naturellement attention à ces prolepses, *même* à l'état de veille – où, nous supposons, nous serons bien plus « intéressés » par des simulacres provenant d'objets sensibles que par des simulacres mentaux. À l'état de veille, les choses nous imposent leur présence, et on ne saurait rester dans un état de perpétuelle rêverie, sans quoi notre vie serait inévitablement menacée par tous les dangers qu'elle abrite et les demandes qu'elle fait naître. Les chimères ne sauraient nous nourrir, et encore moins, seules, nous faire vivre. Il ne faut pas vivre là où n'existent pas.

Nous sommes conscients que ce que nous avancerons ici n'est qu'une hypothèse, et que les sources ici se font discrètes, ou bien qu'elles témoignent sans gêne de la complexité du problème³²³. Nous sommes pourtant d'avis qu'il s'agit là d'une question fondamentale, dans la mesure où il s'agit d'un des problèmes majeurs de la philosophie du Jardin. Épicure envisage notre rapport aux dieux comme étant autant la cause des plus grands biens et des plus grands maux : tout se joue dans notre rapport – intellectuel s'il en est – à leur prolepse. Mais les dieux, qui occupent une place si importante dans l'édifice épicurien, sont ce qui, épistémologiquement et physiquement, pose plus souvent qu'autrement problème. Comment expliquer le caractère « inné », comme le dit Velléius, de la prolepse des dieux, s'il y a pour tout une genèse, un

³²³ Les passages sur la théorie de l'âme des Épicuriens ne parlent pas de l'origine de la prolepse des dieux. Les passages qui traitent de l'inscription de cette prolepse, comme nous l'avons fait remarquer, sont difficiles, souvent trop vagues (Épicure et Lucrèce, notamment) ou bien très fragmentaires (Philodème). Les auteurs plus tardifs, comme Cicéron et Sextus Empiricus, comme nous l'avons fait remarquer, y voient un processus artificiel.

processus d'acquisition et que, supposons-nous, ce processus ne saurait être qu'intellectuel dans le cas des dieux?

Nous pensons que la prolepse des dieux est naturellement inscrite dans la nature des hommes parce que l'âme humaine est naturellement disposée à reconnaître dans les simulacres divins (et par conséquent dans les images divines qui s'en forment) une activité semblable à la sienne et dont l'enjeu est le bonheur. Reprenons l'essence de la thèse de A. A. Long et D. N. Sedley évoquée plus haut, mais en y insérant une nuance : les dieux seraient reconnus en fonction de la projection d'un idéal éthique, sous la forme d'une image de soi, *sans cependant être constitués par un telle une projection*. Mais cela ne suffirait pas : bien que cela convienne pour élucider le caractère de vivants bienheureux et incorruptibles, cela n'expliquerait pas la forme des dieux, et les borneraient à de simples « projets » éthiques, dans lequel cas ils pourraient aisément être à nouveau réduits à de simples constructions historiques. C'est pourquoi nous sommes aussi et surtout d'avis que l'âme, parce qu'elle occupe et délimite d'une certaine manière notre corps, est disposée à reconnaître des simulacres divins parce que ce sont, tout simplement, des simulacres qui nous ressemblent. Or, bien qu'il s'agisse d'une forme qui soit semblable à celle de notre âme, il y a une différence fondamentale entre le corps des humains et le corps des dieux qui fait en sorte que cette saisie ne soit que superficielle, et qu'il y ait une si grande difficulté à passer des simulacres à la compréhension du dieu dans son unité « corporelle ». Cette hypothèse a d'ailleurs l'avantage de favoriser une saisie de la prolepse des dieux à l'état de veille, plutôt que de la confiner au seul processus du rêve, étant donné que, comme nous l'avons vu, lorsqu'elle rêve, l'âme est comme dissipée, ou du moins en retrait, alors qu'elle occupe plus parfaitement le corps lorsque nous sommes éveillés. Pour cette saisie, on parle de forme, de contour, plutôt que d'une saisie de l'individualité « consistante » des dieux (on ne saurait les toucher)³²⁴. Cela entraînerait aussi tout le problème de la « représentation du divin » dont nous avons déjà traité. Mais cela permettrait au moins de résoudre celui de leur existence, celle-ci étant déduite à partir de leur prolepse, laquelle nous donne accès à la connaissance de leur principales qualités, soit leur béatitude, leur incorruptibilité, ainsi que leur caractère d'être vivants. Et cette évidence de se trouver à partir de l'abondance et de la richesse

³²⁴ « la nature des dieux [...] elle n'est pas perçue par les sens mais par l'esprit, et cela non pas en raison d'une certaine consistance ni individuellement, comme les objets qu'Épicure appelle στερέμνια à cause de leur solidité, mais par des images perçues grâce à leur similarité et à leur fréquence », Cic, *Nat D.*, I, 49.

de leur flux de simulacres, lequel flux s'inscrit naturellement en nous en fonction de notre disposition à le recevoir. On a voulu se voir, mais on a vu autre chose, et cette autre chose témoigne d'une existence qui n'est pas la nôtre – et qui, exemplairement, ne dépend pas non plus de la nôtre. On ne saurait dire la même du centaure. C'est pourquoi non seulement nous est-il possible de répondre à la question de la représentation du divin, mais encore à celle de leur existence, dans la mesure où, dans chaque cas, un processus rationnel, fondé sur une prolepse, permet de répondre de façon définitive à ces questions : l'évidence mentale de la prolepse des dieux serait « solide » au point de lui conférer la solidité *cognitive* qui habituellement appartient aux objets sensibles que nous rencontrons quotidiennement.

Cette hypothèse repose en grande partie sur l'idée que ce qui nous est approprié nous interpelle naturellement. Au niveau pratique, les gens heureux, et plus particulièrement les sages, nous attirent et deviennent l'objet d'une vénération³²⁵. Physiquement, cette attirance, au niveau atomique, se traduit par une similitude entre la forme des atomes mêmes³²⁶. Velléius dit que notre intelligence s'attache aux images divines et que, par le fait même, elle en ressent une joie extrême³²⁷. En ce sens, des atomes semblables seraient naturellement portés à se joindre les uns aux autres, et la perpétuation d'un composé serait justement ce qui lui donne un état de plaisir, lequel traduirait une absence de déperdition, donc une absence de vide. La longévité des agrégats serait intimement liée à la capacité de ces agrégats d'accueillir des atomes similaires et de rejeter ceux qui sont hétérogènes : ainsi s'assurerait la stabilité des composés. Par extension, des agrégats, ou quelque composition atomique que ce soit, qui seraient toujours en mesure de se renouveler d'un flux constant d'atomes semblables seraient incorruptibles. À cela, on pourrait ajouter, avec une certaine réserve, ce que nous dit Saint Augustin à propos d'Épicure, soit que les atomes qui composent notre âme sont de la même nature (ce qui voudrait dire : ont

³²⁵ D'une part le véritable culte dédié aux maîtres fondateurs de l'épicurisme, et plus particulièrement à Épicure. D'autre part, qu'il soit naturel, voire propre à notre nature, d'adorer les dieux (non seulement pour des raisons sociales, mais aussi et surtout pour des raisons physiques – sur quoi nous reviendrons). Voir, surtout : *Attribution incertaine*, [Sur la piété et le culte populaire], Papyrus d'Oxyrhynchos 215; Phil, *De piet.*, 26.730.

³²⁶ Pour les composés comme pour les atomes mêmes, voir la première moitié du chant V de Lucrèce, mais plus particulièrement 440 *sqq.* On y dit que les éléments ne pouvaient trouver la stabilité de l'union jusqu'au moment où commencèrent à s'unir les choses semblables « avec les choses semblables, à clore le monde dans ses limites ». Or, nous sommes d'avis qu'il n'y a pas de saut ontologique entre les processus limitatifs des agrégats en général et ceux qui se trouvent chez l'être humain.

³²⁷ Cic, *Nat D.*, 49.

les mêmes formes, les atomes ayant tous une nature insécable) que ceux qui composent les dieux³²⁸.

Intéressons-nous dans un premier temps à l'idée selon laquelle nous nous intéressons aux simulacres divins en raison de l'activité qui s'y trouve. Pour que l'âme soit naturellement disposée à se reconnaître dans le flux des simulacres divins, il faut qu'il y ait quelque chose qui, dans l'âme comme dans ces simulacres, participe d'une même dynamique, étant sous-entendu que ce qui est commun à ces deux entités est une activité dont le but est l'atteinte du bonheur. Or, l'activité humaine, selon les épicuriens, cherche le bonheur dans le plaisir, plaisir qui trouve sa réalisation d'une part dans l'aponie et d'autre part dans l'ataraxie. Les dieux, comme nous l'avons dit, incarnent, de façon extraordinaire, l'aponie et l'ataraxie. Or, si les simulacres reproduisent la forme même de l'objet dont ils proviennent, et si l'unité de l'image saisie à partir de tels simulacres témoignent de la « profondeur » dudit objet, les simulacres divins doivent témoigner de cette félicité divine. Velléius nous dit que de penser aux dieux, voire que de simplement porter attention aux images divines, produit en nous un plaisir extrême. Étant donné que les simulacres divins sont des perceptions mentales, nous pouvons supposer qu'il s'agit là d'un plaisir qui soit propre à l'âme, c'est-à-dire que le corps n'est d'aucune manière frappé par les simulacres divins, dans la mesure où il s'agit de simulacres qui sont trop ténus pour lui. Cette joie ressentie par l'âme n'est possible que si les simulacres divins sont préservés dans la mesure où nous ne leur ajoutons rien de contraire. Car, comme le disait Épicure lui-même, les opinions fausses à propos des dieux sont ce qui provoque en nous (dans notre âme) la plus grande terreur. Plaisir et terreur sont ici considérés comme étant le résultat positif ou négatif d'une activité « délimitative ». Chez Épicure, la connaissance adéquate des dieux est liée à une tranquillité redevable à une juste délimitation des choses. Est heureux celui qui réussit à préserver la prolepse des dieux et qui sait délimiter la portée de son opinion en effectuant la critique de ce qu'il ajoute lui-même d'inutile, voire de nuisible, à la prolepse. Or, ce que notre âme découvre dans les simulacres divins, c'est une incorruptibilité qui renvoie au processus même par lequel le dieu est lui aussi un être incorruptible, c'est-à-dire une juste et sobre vision des choses, grâce à laquelle les prolepses se laissent comprendre dans l'utilité que comprend la saisie de la réalité de ce à quoi elles renvoient. Parallèlement, notre âme, parce qu'elle cherche elle-même à limiter

³²⁸ Saint Augustin, *Lettre à Dioscore*, 118.27.

son agir en fonction de la seule préservation de son unité « agrégative », et par le fait même de son bonheur (dans la mesure où l'assurance d'une préservation de l'aponie entraîne nécessairement l'ataraxie), serait naturellement disposée à accueillir en elle des images divines précisément parce que ce sont des images d'un bonheur réalisé par la délimitation des choses.

Or, pour que nous puissions nous-mêmes chercher un tel bonheur, il semble nécessaire, d'une part, qu'il y ait une première saisie de soi comme unité agrégative, donc qu'il y ait quelque chose comme une conscience de soi (suivant l'idée selon laquelle, pour les épicuriens, il n'y a que les fous pour dire que les dieux n'existent pas, où il est sous-entendu que les fous sont malades et donc victimes d'un processus dissipatif). Ce qui reviendrait à dire qu'il faut qu'il y ait une conscience affective de soi comme unité faisant l'objet de processus dissipatifs et constitutifs, témoignant des échanges atomiques qui, lorsque sentis, le sont selon les affects qu'ils produisent. Sans cette première saisie d'une chose comme d'une unité, il serait impossible de saisir d'autres unités. D'autre part, que le bonheur qui nous soit ainsi montré à travers les simulacres soit non seulement un bonheur réalisé, mais encore un bonheur vers lequel on peut tendre. En effet, puisqu'il n'est pas possible de penser à quelque chose qui n'existe pas déjà, il nous apparaît comme impossible de poser le bonheur comme but si ce bonheur ne peut pas être pensé comme réalisé, sans quoi le bonheur ne saurait être quelque chose qui, en soi, est recherché par tous et chacun, et devrait dès lors être le produit d'une réflexion qu'on ne saurait considérer comme naturelle. Si réflexion il y a, ce serait tout simplement au sens d'une réflexion sur soi dans la perspective d'une cohésion donnant sens aux images divines comme images d'un soi réalisé et idéal, sans pourtant que cette réflexion soit nécessaire à un premier mouvement appropriatif de ces images. C'est ainsi qu'il en irait de l'existence des dieux comme de la possibilité d'être heureux, dans la mesure où il s'agira d'unités pour lesquelles le jeu constant des choix et des rejets, en fonction du plaisir relatif à la préservation de la constitution de l'agrégat comme unité, témoigne d'une félicité accomplie³²⁹.

³²⁹ Il serait bon de voir dans quelle mesure la prolepse des dieux, dans sa saisie dynamique, peut être liée à la genèse du langage comme procédant d'une réponse au milieu physique par la naissance d'un besoin que celui-ci entraîne et par lequel le langage désigne le désir de le satisfaire. D'autant plus que, comme le fait remarquer T. Reinhardt dans un article particulièrement intéressant (Reinhardt, 2008), la question de l'origine du langage est au cœur de la question de la liberté. On pourrait ainsi se demander s'il n'y a pas dans le premier rapport à la prolepse de la divinité l'essence même de la liberté. Les dieux, comme les sages (quoique différemment), ne sont-ils pas devenus les maîtres de leur fortune?

On pourrait même ajouter à cela l'idée selon laquelle l'amitié est un bien immortel³³⁰, dans la mesure où le bonheur qu'elle assure est celui qui vient du fait que nous sachions que nos amis ne viendront pas nous nuire, et que réciproquement nous ne leur nuirons pas. C'est-à-dire que l'amitié participerait de cette saisie de l'unité de soi, puis de l'unité bienheureuse, dans la mesure où l'unité traduirait justement la manière dont ces unités interagissent entre elles dans une perspective hédoniste. Ainsi, les amis préservent la communauté des semblables, ce qui d'ailleurs ne va pas sans nous faire penser aux dieux, pour lesquels rien de « dissemblable » ne vient heurter leur tranquillité. L'amitié aurait des effets physiques directs pour ceux qui la partagent, et par extension assurerait la paix de l'âme. Il est d'ailleurs dit des dieux qu'ils n'auront pas besoin de lois, étant donné qu'ils sont tous amis les uns des autres : grâce à l'amitié, l'autre, parce qu'il est un ami, n'a pas besoin d'être policé par un système de lois, en fonction de quoi l'assurance qu'il ne viendra pas nous nuire peut être habituellement préservée. Or, les dieux étant dans une parfaite autarcie, du moins dans une autarcie telle qu'une amitié exemplaire la sous-tend, la prolepse des dieux ne serait-elle pas rendue possible par le fait de voir, dans les simulacres divins, un ami potentiel dans la mesure où il s'agit d'un semblable? Les dieux, en effet, ne nous dérangeront jamais et, parce qu'ils se trouvent « dans un autre monde », ne seront jamais dérangés par nous. Et les gains que nous pourrions retirer de cette amitié seront relatifs aux joies que provoque la saisie de leur sublime béatitude. De façon plus intime, les dieux sont aussi des amis dans la mesure où leur amitié nous est chère : c'est grâce à elle que nous sommes en mesure de nous assurer le plus grand des biens, le bonheur, dans la mesure où nous savons qu'ils ne feront rien contre nous.

Cependant, cela ne répond pas au problème de la disposition *première* de notre âme à recevoir de telles prolepses. Ce serait supposer qu'on puisse reconnaître une forme à partir d'une seule fonction, d'une activité, ce qui d'ailleurs est en contradiction avec la dimension non téléologique des processus naturels. Nous sommes d'avis que la réponse est du côté de la forme des dieux ainsi que du côté de la nature de notre âme. Si les dieux ont une forme humaine, mais que cette forme ne semble jamais pouvoir être définie comme telle (les épicuriens et les commentateurs se sont beaucoup interrogés sur notre capacité à saisir les dieux dans leur individualité, « selon le nombre », à la façon dont on peut distinguer, par exemple, deux

³³⁰ Épi, *SV* 78.

individus d'entre eux³³¹), nous pouvons du moins supposer une ressemblance de forme qui, au niveau atomique, pourrait expliquer une certaine sympathie, une certaine disposition naturelle. La forme humaine peut en effet être reconnue dans les simulacres divins parce qu'ils ont une âme, laquelle occupe un « corps », un « quasi-corps », dont elle épouse la forme. En effet, peu importe la nature du corps des dieux, nous pouvons du moins supposer qu'ils ont une âme (rationnelle³³²) et, en fonction du bonheur que les dieux recherchent, que leur âme participe d'une dynamique semblable à la nôtre (sans quoi il ne serait jamais possible de devenir « comme un dieu »). Or, notre âme n'existe que dans la mesure où elle est conjointe à un corps, avec lequel elle trouve une sympathie de nature, et dans lequel elle est partout répandue et y opère, aux limites de la sensibilité, comme d'une « sorte de limite »³³³. C'est ainsi que nous pouvons supposer que l'âme, bien qu'elle trouve son « centre » dans la poitrine, n'en reste pas moins que l'âme habite tout le corps (du moins à l'état de veille) et qu'elle a, en dernière analyse, la forme même du corps. Ce qui nous mène à supposer que la forme même de notre âme est ce qui nous permet de saisir les simulacres des dieux dans la mesure où il y a une analogie de forme qui rend la réception de simulacres mentaux possibles. Ce qui est sous-entendu, c'est que la connaissance des dieux participe en un premier temps de la prolepse de « nous-mêmes », étant donné que notre âme, parce qu'elle est conjointe au corps, se trouve déjà en rapport à elle-même, vu que la sensibilité naît de cette union. Ce qui veut dire que notre âme serait naturellement disposée à reconnaître des simulacres divins parce que ces simulacres divins lui donnent à voir une image qui lui ressemble. L'humain voit dans les simulacres divins sa propre image³³⁴. Ironiquement, l'enjeu de notre bonheur reposerait sur une méprise. Cependant, comme ces simulacres sont différents (leur réception témoigne d'une image dont la « profondeur » nous apprend qu'il s'agit d'images d'êtres bienheureux et incorruptibles), nous cherchons néanmoins à valider ces images

³³¹ Cf. Épi, Scholie à *MC I* et Cic, *Nat D.*, I, 49.

³³² Démétrios Lacon, [*La Forme du dieu*], col. 15.

³³³ Lucr, *Rerum N.*, III, 257.

³³⁴ Il est dommage que le texte [*La Forme du dieu*] de Démétrios Lacon soit aussi mal conservé. En effet, il y a un long passage morcelé, traitant de la mémoire et de la saisie des caractères similaires, qui précède le moment où, semble-t-il, Démétrios s'attaque à la question non plus des « motivations » (*ἐπισπασμούς*) selon lesquelles l'anthropomorphisme du dieu est défendu, mais des raisonnements grâce auxquels cet anthropomorphisme peut être défendu. Contrairement à R. Koch, 2005, nous sommes d'avis que ces « motivations » sont d'ordre physiques, propres à notre forme telle qu'elle est reconnue dans celle du dieu, et qu'elles précèdent ainsi tout procédé logique inférentiel (par exemple, que les dieux ont une forme humaine parce que la raison n'existe que chez les êtres à forme humaine).

par un examen sinon sensitif, du moins cognitif. Et ce serait précisément à ce dernier niveau que viendrait s'ajouter toutes les opinions fausses à propos des dieux. Le problème central : devoir se débrouiller avec des images donnant accès à une réalité proleptique sans jamais pourtant avoir d'assise nécessaire dans le monde sensible.

Les appuis textuels à notre hypothèse ne parlent pas de la genèse de la prolepse des dieux rendue possible par la prise en compte de l'âme de sa propre forme, similaire au dieu, laquelle permettrait ainsi de saisir au passage les simulacres divins. Les textes nous renseignent cependant sur des réactions d'épicuriens constatant la ressemblance entre une forme humaine et une forme divine dans la personne de proches, d'amis ou d'élèves (autant de synonymes pour la communauté du jardin³³⁵). Ils nous disent aussi qu'Épicure se serait lui-même attribué le statut de sage, lequel est analogue, dans l'épicurisme, au statut de dieu – geste pour lequel il fut d'ailleurs raillé³³⁶. C'est en fonction de ces témoignages que s'est formée notre hypothèse. Par exemple, dans Diogène Laërce, il est rapporté qu'Épicure aurait dit de Pythoclès que sa vue « si désirée », était « semblable à celle d'un dieu »³³⁷. Plutarque rapporte qu'Épicure aurait dit à Colotès, qui s'est jeté à ses genoux pour le vénérer comme un dieu, qu'il a « obtenu qu'en retour nous aussi nous consacrons et vénérons ta personne », et qu'ainsi « incorruptible pour moi, va ton chemin [Colotès]; et que nous soyons incorruptibles, aie cela à l'esprit »³³⁸. Comme le note R. Piettre, « la réciprocité permet, parce que l'épicurien est égal au dieu, d'installer au niveau purement humain l'expérience d'une épiphanie divine »³³⁹. Nous y comprenons que le fait d'être un épicurien traduit ici la capacité, rendue possible par l'adoption de la philosophie du Jardin, d'opérer ce rapprochement qui, initialement, n'était que latent, soit celui de l'expérience de la divinité comme d'une expérience de l'humanité qui nous est propre. Car il n'est pas difficile de s'imaginer, en raison de la mention de l'origine de l'idée des dieux chez « des premiers hommes », que les habitudes (historiques) soient venues remplacer, au fil du temps, le geste naturel de la révélation de l'homologie entre dieu et l'homme. En ce sens, la révélation épicurienne reviendrait à réinstaurer la primauté d'une intuition « analogique » entre la vie des

³³⁵ À condition, pour ce que nous savons du franc-parler épicurien, que le maître pouvait devenir l'élève de l'élève lorsqu'il subissait le « franc-parler » (la critique) de celui-ci.

³³⁶ Cic, *De finibus*, II, 3, 7.

³³⁷ D.L., *Vitae*, 10.5.

³³⁸ Plut, *Contre Colotès*, 1117c.

³³⁹ Koch, 2005, p. 123.

humains et celle des dieux, en comprenant par contre que le bonheur des dieux aura toujours ceci de particulier qu'il ne connaîtra *jamais* de trouble, et que cette particularité du bonheur des dieux est liée à la question de leur corps et du lieu où ils se trouvent. Réciproquement, la réponse épicurienne à l'immortalité des dieux sera, paradoxalement, celle d'une affirmation de l'immortalité de l'homme dans sa mort même. On rappellera, à ce sujet, un passage déjà cité : « L'homme intelligent, une fois qu'il s'est saisi de l'idée qu'il peut se procurer tout ce qui suffit à la vie heureuse, immédiatement et pour le reste de sa vie, va son chemin déjà mort et enterré, et jouit d'une unique journée comme si c'était l'éternité »³⁴⁰. Ce qui ne va pas sans apporter une certaine lumière à ce que Plutarque peine à saisir, soit que malgré la « strangurie », la « dysenterie » ou bien les « phtisies » et les « hydropisies », qu'il y avait de bonnes raisons d'avoir « l'insolence de se réjouir » malgré « des peines et des maladies excessives »³⁴¹. C'est ainsi que, malgré notre corps (chose qui paraît drôle à dire dans un contexte épicurien), nous sommes plus que nous le croyons des dieux : le rapport au bonheur en témoigne.

L'examen le plus satisfaisant de cette reconnaissance de soi comme semblable au dieu se trouve dans une lettre qu'Épicure aurait écrite à sa mère, dont l'authenticité est bien possible, et qui relate l'histoire suivante. La mère aurait rêvé à son fils, et ce rêve l'aurait inquiétée. Elle lui écrit, lui fait part de ses craintes (provoquées par un mauvais rêve, pouvons-nous supposer, étant donné qu'on parle d'images mentales) et lui envoie un certain montant d'argent afin que son fils ne manque de rien. Le fils lui réécrit, pour lui dire que si elle l'a vu ainsi en rêve, et avec une si grande clarté, c'est parce qu'il reçoit de son entraînement philosophique des profits qui ne sont pas minces, et qui « produisent en [lui] une disposition égale à celle des dieux »³⁴². Ces profits lui font jouir d'un bonheur qui n'a rien à envier à celui des dieux. Aux thèmes du bonheur et de l'autarcie, évoqués par la mention de l'aide monétaire, de la communauté d'amis ainsi que de l'aide que devrait apporter la mère à ses proches plutôt qu'à son fils lointain, se joint la question de la représentation des absents. Le fils dit à sa mère que si elle savait à quel point il devient lui-même comme un dieu, alors elle serait en mesure de saisir son image, même lorsqu'elle rêve à lui, dans la juste mesure de ce qu'elle est, à savoir celle d'un être jouissant d'une disposition « égale à celle des dieux ». On retrouve, tout bonnement, la critique du rêve

³⁴⁰ Phil, *De morte*, 38.14-19, cité dans Koch, 2004, p. 96.

³⁴¹ Plut, *Non posse*, 1089e *sqq.*

³⁴² Diogène d'Oenoanda, fr. 125.

et de sa distorsion. C'est aussi que l'image du fils, telle qu'elle *pourra* être perçue par la mère, présentera les mêmes caractéristiques que celles qu'on retrouve chez les dieux, à condition que la mère soit adéquatement disposée à la recevoir comme il se doit, sans l'altérer, en la préservant telle qu'elle s'est inscrite en elle. Plus précisément, que l'image du fils serait à l'image de celle d'un dieu doit nous faire comprendre que « le fait que nous [soyons] mortels ne nous rend pas inférieurs à la nature incorruptible et bienheureuse »³⁴³, et que le sage se confond aisément avec le dieu, état qui témoigne d'une certaine ambiguïté : l'ataraxie n'est possible qu'à condition de jouir d'un corps déjà mort et enterré, ou d'une journée sans lendemain. Si la mère faisait bien les choses, elle pourrait voir à quel point son fils ressemble à un dieu. Ce qui ne va d'ailleurs pas sans bénéfices pour la mère : elle découvrira dans cette révélation la possibilité même d'être heureuse (à condition, bien sûr, d'assumer les recommandations de l'hygiène épicurienne). Avec l'image du fils, c'est l'apprentissage d'une relation adéquate aux images divines, duquel une leçon peut être tirée : le plaisir se trouve aisément, et la douleur s'endure facilement, et il n'en tient qu'à nous d'être heureux. Les dieux comme son fils éprouvent de la joie, et la mère doit s'en exalter³⁴⁴. La mère pourra aussi s'aventurer avec confiance sur la voie de la félicité, étant donné que « tant que nous vivons, nous éprouvons une joie semblable à celle des dieux »³⁴⁵. Il suffit de cesser de s'en faire pour des images qui ne sont pas vraies, et ensuite de se tourner vers l'essentiel : ses proches, ses amis, à savoir ses semblables.

Bien que ce que nous avançons ne soit qu'une hypothèse, nous sommes d'avis qu'elle trouve un certain écho dans les recommandations qu'a faites Épicure relativement à ce qui était approprié ou non de faire lors des rituels, festivals et, bref, dans tout ce qui avait affaire au culte. Conformément à leur philosophie, les épicuriens ne seraient pas devenus prêtres, par exemple, que pour servir leur communauté : il y avait là un intérêt, qu'on pourrait qualifier de personnel car essentiel au bonheur. C'est que les bénéfices qu'on pouvait tirer des rituels et de toute forme d'adoration des dieux n'étaient pas que sociaux, donc relatifs à l'observation des coutumes et des lois, mais aussi des bénéfices proprement naturels, physiques. C'est-à-dire qu'au-delà des

³⁴³ Diogène d'Oenoanda, fr. 125.

³⁴⁴ « Attends-toi, chère mère, à ce qu'au milieu de tels biens nous éprouvions toujours de la joie et exalte-toi de ce que nous faisons », Diogène d'Oenoanda, fr. 126. Les biens dont parle le fils : ceux qui sont conjoints à toute communauté épicurienne, au plaisir de philosopher et de se savoir entre amis.

³⁴⁵ Diogène d'Oenoanda, fr. 126.

avantages liés à la préservation de la justice telle qu'elle est assurée par les lois, les rituels provoquaient des bienfaits relatifs à notre nature même, et qui participaient étroitement, selon nous, de la ressemblance que nous pouvions trouver entre notre nature et celle de la divinité, ressemblance qui était au moins déjà inscrite en nous (sinon déduite, par réflexion ou par tradition, si notre hypothèse ne convainc pas). En quelque sorte, la pratique rituelle était ce par quoi il était possible se donner entièrement à la divinité – comme lieu d'actualisation de leur flux de simulacres, à travers la matière bien réelle (ou plutôt présente) des gestes rituels –, et d'ainsi connaître un plaisir divin. Avec comme unique condition, cependant, que cette pratique soit entreprise, comme l'a si bien dit Lucrèce, « l'âme apaisée »³⁴⁶. Même que les rituels, du fait qu'ils actualisent, par l'entremise de symboles ou plus particulièrement d'images, la présence divine, devenaient le lieu idéal d'une rencontre du divin, rencontre qui ne pouvait que contribuer à l'émulation de tous et chacun dans une perspective eudémoniste. Les fêtes qu'organisaient les épicuriens à chaque mois ne seraient-elles pas le moyen grâce auquel on pouvait s'assurer que tous les épicuriens puissent jouir, au moins mensuellement, d'une activité rituelle? On s'expliquerait mal comment de telles fêtes aient pu autant se propager, si elles n'étaient pas le lieu d'une rencontre essentielle à la philosophie du Jardin³⁴⁷.

3.9 LA PRATIQUE RITUELLE

Diogène Laërce nous dit qu'il n'existe pas de mots capables de rendre compte de la piété d'Épicure, tellement elle était profonde, et qu'elle n'avait d'égal que son amour pour sa patrie³⁴⁸. À ce sujet, selon ce qu'en rapporte Philodème, Épicure aurait non seulement fidèlement pratiqué toutes les formes de culte, mais aurait invité ses amis à faire de même³⁴⁹. Il le cite même :

« Sacrifions aux dieux, avec dévotion et de manière appropriée les jours convenus, et faisons adéquatement tous les gestes de dévotion tels que demandés par les lois, sans jamais que nous soyons troublés par des opinions à propos des êtres les plus vénérables et les plus excellents. »³⁵⁰

³⁴⁶ Lucr, *Rerum N.*, V, 1203.

³⁴⁷ Clay, 1998, p. 78 pour la propagation de ces fêtes, qu'on retrouve à Rome trois siècles encore après la mort d'Épicure. Nous ne sommes pas d'avis, par contre, qu'il s'agissait là d'une fête héroïque (bien que cela puisse être le cas pour l'anniversaire de fête du seul Épicure), étant donné qu'il s'agissait de fêter les maîtres fondateurs, lesquels étaient les analogues des dieux.

³⁴⁸ D.L, *Vitae*, 10.10.

³⁴⁹ Phil, *De piet.*, 26.730.

³⁵⁰ Phil, *De piet.*, 31.880. Traduction libre de la traduction anglaise de D. Obbink.

Nous sommes tentés, à la lecture de ce passage, de faire un rapprochement avec cette autre thèse d'Épicure : toutes les sensations sont vraies. Bien entendu, elles ne sont vraies que dans la mesure où elles sont réelles, qu'elles existent réellement, qu'elles sont vraies « ontologiquement ». Leur vérité « épistémologique », quant à elle, dépend d'une analyse rationnelle en fonction de quoi il est possible de donner une opinion vraie et pour laquelle la prolepse opère à titre de critère. Dans le même sens, toutes les pratiques rituelles – telles que données par les lois, ce qui sous-entend ici la tradition – sont vraies, c'est-à-dire qu'elles participent d'une vérité qui touche moins à leur portée épistémologique qu'à leur portée ontologique : nous adorons des dieux qui existent. On serait tenté de dire : avant qu'il y ait quelque réflexion que ce soit, il y a une nature qu'on ne saurait qu'adorer. Et même si cette réflexion peut être mauvaise (on adore les dieux pour les mauvaises raisons), n'en reste pas moins que son fondement est réel. Par exemple, Épicure aurait qualifié de pieux tous ceux qui auraient tenté de démontrer l'existence des dieux, même s'ils n'y sont pas parvenus, voire indépendamment de tous leurs résultats, étant donné que leurs intentions étaient bonnes, qu'elles trouvaient leur source dans quelque chose de vrai, de senti comme existant (il n'y a que les fous qui sont d'avis contraire)³⁵¹. C'est-à-dire qu'il y aurait, dans tous les cultes (pourrait-on dire : dans tous les rapports à la divinité?), du vrai, et que ce vrai découlerait de la vénération d'un être justement « vénérable », en fonction de la prolepse qui en est donnée, mais dont le traitement peut varier. Tout se complique lorsque la réflexion cherche à définir la représentation du divin, et le rapport à cette représentation – et la raison est simple : les dieux ne sont pas de notre monde.

Épicure aurait dit que la prière est naturelle (ou : appropriée (οἰκεῖον)) à l'homme en fonction de la connaissance qu'il a d'êtres qui sont plus excellents et plus puissants que lui³⁵². Cette relation ne saurait être que purement intellectuelle : il y a un affect puissant, qui est cette joie immense relative à notre saisie des simulacres divins, dans lesquels nous voyons, en quelque sorte, le meilleur de nous-mêmes. La prière est une affirmation, une projection d'un tel affect. Ce qui ne va pas sans rappeler une scène précédemment décrite, où Colotès se serait jeté aux pieds d'Épicure, déployant par-là « tout le rituel d'appropriation » qu'on retrouve dans les «

³⁵¹ Phil, *De piet.*, 23.640.

³⁵² Phil, *De piet.*, 26.740.

gestes d'adoration et les prières dont les autorités [les dieux] sont l'objet »³⁵³. La motivation pour se jeter ainsi aux pieds du maître viendrait d'un désir « qui a fondu sur [lui] », désir qui « ne relève pas de la science de la nature », donc d'un désir qui ne serait pas justifié par un calcul raisonné, mais par quelque chose de profond, relatif à notre disposition naturelle. On retrouve là une distinction propre au calcul des plaisirs, dans la mesure où tous les plaisirs ne sont pas à rechercher, même s'ils sont plaisants : c'est l'économie efficace du calcul qui détermine des choix et des rejets. En effet, le geste de Colotès est immédiatement sanctionné par Épicure, *mais positivement*, étant donné qu'il lui dit qu'il a « obtenu qu'en retour nous aussi nous consacrons et vénérons ta personne ». Le gain est double : l'adoration d'Épicure est conjointe à la compréhension de sa nature d'incorruptible, de semblable au dieu, ce qui est en soi plaisant et digne d'émulation, mais encore que cette forme divine reconnue dans Épicure, et par la suite reconnue en nous par lui, fait de nous aussi des dieux. Le fait de voir un dieu (Épicure), et pourrions-nous supposer une représentation de dieu (lorsque celle-ci est souriante et, en ce sens, justement à l'image d'un dieu), est un gain philosophique majeur. C'est ainsi qu'au-delà des formalités demandées par les lois, qui sont relatives à la manière de célébrer la divinité plutôt qu'à l'essence de cette célébration, et dont le détail ne devrait pas trop déranger celui qui sait y voir clair, se joindrait un motif proprement naturel, lequel témoignerait du réel enthousiasme de la participation culturelle des épicuriens. Les gestes des pratiques rituelles, selon les épicuriens, ne doivent pas être compris, si on veut garder notre esprit tranquille, comme des gestes proprement techniques, c'est-à-dire dont la réalisation permettrait de changer le monde. C'est ainsi qu'il ne faudrait pas participer aux cultes en y cherchant quelque chose comme une effectivité technique, laquelle viendrait qualifier positivement tout l'exercice rituel. L'important était plutôt de comprendre que ces gestes techniques répondaient plutôt d'une exigence « ontologique », soit celle de la vénération d'un dieu comme une thérapie de l'âme. Et le remède est bien : il suffisait de voir que nous avions déjà en nous les éléments mêmes du bien vivre, qui n'ont été que révélés par Épicure. On serait tenté de voir une « révolution » semblable dans le domaine de l'épistémologie, car si toutes les sensations sont vraies, ou plutôt

³⁵³ « Comme si tu vénerais ce que nous étions alors en train de dire, un désir a fondu sur toi, qui ne relève pas de la science de la nature, le désir de nous embrasser en nous saisissant les genoux et de déployer tout le rituel d'appropriation à travers les gestes d'adoration et les prières dont les autorités sont l'objet; donc tu as obtenu qu'en retour nous aussi nous consacrons et vénérons ta personne. ». Plut, *Contre Colotès*, 1117c.

s'il y a du vrai dans toutes les sensations, il y a donc une possibilité de surmonter le scepticisme et d'être ainsi réellement heureux. C'est qu'il faut jouir d'une « existence de laquelle la perturbation soit absente »³⁵⁴, et le doute constant ne saurait conserver une telle béatitude. Parallèlement, les êtres humains ne seraient pas tous dans l'erreur lorsqu'on les voit s'affairer dans les temples et aux festivals. La sensation, comme les dieux, assurent que notre âme soit dans une assiette solide, disposition nécessaire au bonheur.

Bien que toutes les pratiques religieuses témoignent d'un désir d'une vénération naturelle, même nécessaire si on en croit le mouvement qui, soudainement, a pris Colotès, n'en reste pas moins qu'il ne faudrait pas non plus toutes les adopter telles quelles. Sinon extérieurement, du moins intérieurement. Lucrèce, par exemple, s'est fait très critique des pratiques religieuses de son époque, pour lesquelles il n'a pourtant pas suggéré de remplacement, c'est-à-dire d'autres manières de célébrer la divinité, mais plutôt d'adopter une disposition intérieure appropriée, soit d'avoir « l'âme apaisée ». Par sa plume, le poète latin a bien montré que les pratiques rituelles servaient à semer la terreur grâce à laquelle les humains pouvaient se contrôler les uns les autres³⁵⁵. Mais la question de savoir si ce sont les pratiques rituelles elles-mêmes (sacrifices, chants, habits, etc.) qui entretiennent ce règne de terreur, chez Lucrèce, reste ouverte³⁵⁶. Chez Épicure, les pratiques elles-mêmes ne sont pas l'objet d'un blâme, bien que la manière de s'y adonner le soit. Par exemple, Épicure aurait ironisé sur la prière, en disant que si les dieux exauçaient vraiment les prières, cela ferait longtemps que les hommes auraient tous péri, souhaitant toujours du mal aux autres. Leçon de morale s'il en est, et qui ne va pas sans rappeler Platon, selon le rapprochement que fait Hadzsits³⁵⁷. Car, pour Platon, les prières, dans ce qu'elles ont de vulgaire, demandent des dieux des choses qui sont contraires à leurs qualités. Les prières devraient plutôt servir à demander aux divinités de nous prêter les qualités qui sont les siennes, comme celles de la beauté, de la vertu, de la force, etc. Les épicuriens trouvaient dans la prière une efficacité réelle, permettant à qui s'y adonnait de se ressourcer dans la figure des dieux qu'elle invoquait – sinon dans la matière même de ces

³⁵⁴ Épi, *Ep. Pyth.*, 86.

³⁵⁵ De façon exemplaire, l'opposition entre la figure du père et celle du roi lors de l'épisode du sacrifice d'Iphigénie, dans l'optique du « seul départ béni et favorable » de la flotte de guerre (Lucr, *Rerum N.m*, I, 84 *sqq.*).

³⁵⁶ Cf. Summers, 1995, et Hadzsits, 1908.

³⁵⁷ Hadzsits, 1908, p. 86.

images, du moins dans la dynamique bienheureuse de ce qu'elle représente. Il serait tentant de rapprocher la prière de cette autre « prière » que constituait la répétition des éléments de base de la doctrine épicurienne : serait-il exagéré de considérer les maximes comme un recueil de prières « philosophiques » à emporter? Dans tous les cas, pour que la prière soit appropriée, encore fallait-il être conscient de ce que nous y rajoutions et qui ne concerne pas les dieux. Une telle idée est explicitée dans ce que dit Épicure par rapport à la divination (avec laquelle les épicuriens furent toujours plus durs qu'avec quelque autre pratique rituelle³⁵⁸) : même si la divination avait un fondement, c'est-à-dire que même s'il était possible d'interroger les signes du monde pour en connaître la vérité profonde, voire de prédire (en fonction des pactes de la nature, supposons-nous) quelque événement à venir, n'en reste pas moins que la divination, et les procédés qu'elle révèle, *ne dépendent pas* de nous³⁵⁹. Cette distinction entre ce qui relève de la responsabilité des hommes et ce qui relève de la responsabilité de la nature (ou même du hasard)³⁶⁰ est au fondement du calcul épicurien, et permettrait ainsi de comprendre la portée de la critique des pratiques religieuses telle qu'elle fut articulée par Lucrèce. C'est-à-dire qu'il faut apprendre à distinguer, dans le culte, ce qui relève de la pratique humaine, et donc ce qui est réalisé à des fins humaines (notamment, le contrôle social au moyen de la terreur religieuse), de ce qui relève de l'adoration de la divinité même. Philodème ironise sur le fait que les Grecs aient trouvé les sacrifices des Barbares « hors de propos » parce qu'ils n'utilisaient pas lors de ceux-ci de la musique, étant sous-entendu par les Grecs que si les humains trouvaient la musique plaisante, il en serait de même pour les dieux³⁶¹. On pourrait, selon cette logique, joindre aux sacrifices tous les arts qui sont considérés comme plaisants! Et pourquoi pas, aussi, la philosophie – ce que les épicuriens semblent justement avoir fait! On pourrait même faire une analogie avec la nourriture : bien que l'important soit de répondre aux désirs naturels et nécessaires de la faim, la forme que prend la réalisation d'un désir n'est jamais en tant que telle nécessaire. Il y a une variation (historique) du moyen par lequel le naturel et le nécessaire s'accomplissent, dont l'interprétation de la valeur peut se faire par l'individu même qui est

³⁵⁸ Diogène d'Oenoanda, fr. 54.

³⁵⁹ D.L., *Vitae*, 10.133-5. Il y est d'ailleurs dit que les traditions religieuses ont ceci de mieux que les traditions scientifiques pour lesquelles il n'y a qu'une inflexible nécessité. Parce qu'au moins les pratiques traditionnelles laissent entrevoir l'espoir de fléchir les dieux, et ainsi d'être relativement libre. Or, qu'est-ce que la piété sans la liberté?

³⁶⁰ Tripartition dont la compréhension est nécessaire au sage (Épi, *Ep. Men.*, 133-134).

³⁶¹ Phil., *De musica*, IV, 22.149.

confronté à cette faim. Si l'élaboration d'une juste opinion à propos des dieux est le premier mandat de l'exercice philosophique, et si philosopher fait partie des désirs naturels et nécessaires au bonheur, et si finalement les pratiques rituelles sont l'incarnation de la variation du désir « religieux » témoignant de cette juste opinion, on pourrait supposer un traitement analogique de la nourriture et des pratiques rituelles comme variation d'un désir naturel et nécessaire. Épicure nous dit que les plaisirs des libertins – supposons, grossièrement, des beuveries et des orgies –, s'ils nous libéraient des craintes relatives au monde célestes, à la mort et aux souffrances (donc aux enjeux du quadruple remède), seraient des désirs irréprochables. Cependant, comme ce n'est pas le cas (mais ce pourrait l'être!), il nous faut l'ascèse sous-entendue par l'hygiène épicurienne, et dont la postérité fit grand cas. Il est pourtant envisageable d'imaginer une société (épicurienne) où ces plaisirs libertins – auxquels, selon notre analogie, il serait possible d'associer les rituels les plus obscènes et les plus sanglants – seraient tout aussi appréciables que des plaisirs ascétiques³⁶². Il n'y aurait pas de difficulté à voir, ainsi, des épicuriens participer à quelque rituel que ce soit : ils sauraient faire la part des choses. Quant aux directives à suivre en matière de pratique rituelle, cela reviendrait à délimiter la portée de chaque geste adéquatement selon son rapport au désir qu'il cherche à satisfaire, dans l'optique que le comportement des humains ne vienne pas contaminer celui des dieux, soit que les espoirs et les craintes des hommes ne soient pas transférés sur les dieux, et qu'ils deviennent ainsi les arbitres de notre félicité. Lucrèce le dit très bien : il ne faut pas « prêter » aux dieux des « colères acerbes »³⁶³, où il est entendu que pour prêter quelque chose à quelqu'un, il faut premièrement que cette chose nous appartienne³⁶⁴. De la même manière, par exemple, qu'on serait emporté par l'émotion d'une soirée bien arrosée (et par les encouragements formidables d'autres fêtards) pour contribuer plus avant, justement, à « l'arrosage » de cette soirée (!). Boire du vin de cette manière est nocif pour nous; faire des dieux des êtres acerbes est nocif pour nous. Il s'agit, encore une fois, d'un processus limitatif, et on y retrouve l'essence de la thérapeutique

³⁶² Dans lequel cas il serait possible de dire que toutes les émissions de cuisine mettent réellement en scène des épicuriens.

³⁶³ Lucr, *Rerum N.*, V, 1195.

³⁶⁴ On retrouve la même idée dans Philodème, où on « apporte » lors des rituels des opinions contraires à ce que sont les dieux, et de là naissent les plus grands troubles (Phil, *De piet.*, 9.260).

épicurienne, cherchant toujours à chasser de nos vies les opinions vides dont la béance est morbide.

Si les épicuriens ont *ainsi* participé au culte, c'est-à-dire en rapportant chaque chose à sa fonction propre afin d'en limiter subséquemment la portée, les épicuriens n'en ont pourtant pas profité pour proposer quelque chose comme une alternative aux formes d'adoration traditionnelles. Le meilleur exemple de ceci est bien Lucrèce : D. Summers³⁶⁵ montre à quel point Lucrèce s'attaque au cœur des pratiques romaines de son époque, sans pourtant jamais offrir une quelconque alternative positive à la pratique religieuse, sinon que de façon très laconique (sous la forme d'une annonce qu'il ne réalise pas). À savoir qu'il ne faut pas pratiquer les rituels lorsqu'on est soi-même rempli de colère, car c'est là une disposition propre à engendrer des « gémissements », des « plaies » et des « larmes »³⁶⁶. Car si nous pouvons nous-mêmes devenir comme des dieux, et que notre nature mortelle n'a rien à envier à la nature incorruptible lorsque nous sommes sages, alors nous ne serons pas la cause d'embarras pour autrui, et encore moins pour soi-même³⁶⁷. On peut ainsi comprendre pourquoi Épicure nous invite à nous conformer aux pratiques religieuses *aussi* en fonction des bénéfices relatifs à l'observation des lois. C'est-à-dire que les lois, dans la mesure où elles servent à instaurer la justice, soit le moyen par lequel les individus ne se font pas de tort les uns aux autres, mettent en place des dispositifs grâce auxquels les individus agissent entre eux comme des dieux, bien que de façon habituellement inférieure à ceux-ci. Plus particulièrement, il y a tout à parier que la justice pourrait aisément être remplacée par l'amitié, de la même manière, comme nous l'avons dit, que la vie des dieux pourrait trouver une place chez les êtres humains. Si les pratiques rituelles nous permettent de nous rapprocher de nous-mêmes, dans la mesure où elles nous rapprochent de la divinité, et donc de la félicité à laquelle il nous est permis de prétendre, elles nous permettront aussi de nous rapprocher des autres, rapprochement grâce auquel chacun pourra être célébré dans l'amitié que quiconque peut entretenir pour autrui et qui est la garantie spirituelle de l'autarcie de tous. Métrodore résume très bien cette transcendance « communautaire » promise par l'épicurisme : « Répondons à la beauté par la beauté : car, en

³⁶⁵ Summers, 1995.

³⁶⁶ Lucr, *Rerum N.*, V, 1196-7.

³⁶⁷ Épi, *SV* 1 : « Ce qui est bienheureux et incorruptible ne connaît pas soi-même d'embarras, n'en cause pas à autrui et n'est la proie ni de la colère ni de la complaisance ».

plongeant pour ainsi dire dans une communion d'affection, nous nous sommes libérés de la vie terre à terre pour nous élever jusqu'aux mystères d'Épicure, une révélation véritablement divine »³⁶⁸. Dans les simulacres divins, auxquels flux nous pouvons même nous « brancher »³⁶⁹, pour reprendre l'expression imagée de R. Piettre, il y a ceci comme une invitation à devenir soi-même comme un dieu. Cette invitation ne saurait être autre chose qu'un plaisir, ici un plaisir extrême, grâce auquel nous pouvons faire l'expérience de ce qui est le plus approprié à notre nature d'être rationnel, soit la réalisation d'une existence sans troubles.

3.10 LE MATÉRIEL RITUEL

Si les épicuriens ont préservé les pratiques rituelles, c'est qu'on y trouvait bien quelque chose d'irremplaçable, d'essentiel : le lieu d'un remplissage *salutaire* d'images divines. En effet, si les pratiques rituelles n'avaient été qu'artificielles, on aurait pu tout simplement s'en passer. Cependant, une question demeure : pourquoi les épicuriens ont-ils tant raffolé des représentations matérielles de leurs maîtres, et par extension de celles des dieux? Une hypothèse serait relative à la nature même des dieux : n'étant pas des êtres sensibles, et ne pouvant ainsi jamais tomber dans le domaine de notre sensibilité (corporelle), il apparaît comme difficile, voire inopportun, de penser, à l'état de veille, aux dieux, ou bien même aux maîtres décédés. Car penser à ces absents, c'est se consacrer à des simulacres purement mentaux, et faire ainsi abstraction de ce que nous disent les sens. En quelque sorte, l'état dans lequel on pense au dieu serait un état analogue à celui de la rêverie, état qui ne serait pas sans rappeler le danger de tomber dans des précipices (en ne portant pas attention aux données sensibles), ou même celui des apparitions fantasques (on pensera au cas d'Oreste, mentionné par Sextus Empiricus³⁷⁰). D'autant plus que si les simulacres divins provoquent en nous un désir particulièrement fort et expressif de vénération, cet état d'excitation risque d'être potentiellement hasardeux : quand Colotès se jette aux pieds d'Épicure, bien que le maître approuve le geste, il invite néanmoins son disciple à se restreindre et à *comprendre* ce qu'il en est. Cette idée d'un accaparement de tout notre être par le plaisir conjoint à la réception des simulacres divins nous semble encore plus plausible lorsqu'on pense au fait que, pour les épicuriens, le plaisir engage l'unité de

³⁶⁸ Plut, *Contre Colotès*, 1117 b.

³⁶⁹ Koch, 2004, p. 115.

³⁷⁰ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VIII, 63.

l'agrégat, alors que le déplaisir est toujours une affaire localisée³⁷¹. On pourrait cependant dire que de penser aux absents, voire à tout ce qui s'est passé d'heureux, est la façon par excellence grâce à laquelle les épicuriens peuvent endurer les pires souffrances. Cependant, nous sommes d'avis que, si ces souvenirs sont évoqués lorsque le corps connaît des souffrances difficiles, cela suppose une division de soi (en raison de la division qu'opère une souffrance localisée), à laquelle on opposerait le souvenir d'une unité heureuse. Dans le cas des apparitions mentales à l'état de veille, si le corps n'est pas soumis à quelque souffrance relative aux dits états mentaux, il serait ainsi fort probable qu'on cherche à conserver cette santé du corps, plutôt qu'à contribuer à sa dissipation par une rupture cognitive entre des données sensibles présentes et des données mentales « absentes » (sauf s'il n'y a pas un gain net pour l'unité de soi). Dans la lettre d'Épicure à sa mère, ne l'invite-t-il pas à se concentrer sur ceux qui sont présents autour d'elle? C'est ainsi qu'il nous serait permis de croire que les rites, précisément parce qu'ils s'incarnent dans un matériel sensible (icônes, statues, statuettes, paroles, chants, etc.), fournissent à notre esprit ce par quoi il nous est permis de nous intéresser aux simulacres divins sans pour autant faire l'économie du monde sensible qui, en dernière analyse, est notre réalité première. Plus fondamentalement, il s'agirait, littéralement, d'une manière de vivre avec les dieux, étant donné qu'ils seraient ainsi présents à nous, ce qui augmenterait l'efficacité de la communication d'affects bienheureux. Dans une formulation un peu dramatique, on pourrait dire que les rites, dans leur matérialité même, participent à la conservation de soi. Ultimement, cela voudrait aussi dire que la seule personne qui serait en mesure de regarder les dieux à tout moment, ce serait le sage, de la même manière que ce ne sera que le sage qui, dans les rêves, serait en mesure de toujours rester lui-même.

Cependant, cela supposerait que l'utilisation d'un support matériel pourrait finalement être mise de côté, dans l'optique où quand un épicurien aurait atteint le statut de sage, il pourrait en faire l'économie. Il n'y aurait ainsi rien « d'essentiel » à une telle activité représentative. Nous sommes d'avis que l'utilisation de statues et de portraits des maîtres et fondateurs du Jardin (ceux-ci, et surtout ceux d'Épicure, seront pour ce qui suit considérés comme des

³⁷¹ Pigeaud, 1981, chapitre sur Épicure.

représentations analogues à celles des dieux³⁷²) était fondamentale à l'amitié épicurienne telle qu'elle était vécue au sein du Jardin, voire possiblement à la manière dont cette communauté pouvait s'étendre dans la ville et jusque dans ses sanctuaires. Une première piste en direction de cette hypothèse avait été tracée lorsque nous avons parlé de la diversité des représentations divines, en mentionnant les directives de Diogène d'Oenoanda selon lesquelles les dieux se devaient d'être représentés souriants, et ce afin de ne pas venir scinder la relation étroite qu'entretiennent l'image et le concept dans la prolepse. Ce qui revenait à dire que lorsque la forme sensible manque, et que nous cherchons à donner un support physique à ce qui n'en a pas, ou du moins qui n'en a pas complètement un (la forme des dieux n'étant que relativement semblable à la nôtre, étant donné le statut particulier de leur corps), les variations ne sont possibles qu'en fonction des limites tracées par le concept de la chose. En effet, la prolepse était bien la mise en mémoire des incarnations possibles d'une chose, incarnations par lesquelles le jeu limitatif des vibrations atomiques prenaient (littéralement) chair. C'est pourquoi il ne faut pas représenter les dieux contraires à ce qu'ils sont. On peut supposer que la forme physique des dieux, quand bien même elle connaîtrait un nombre infini de variations (dans les limites de ce que la prolepse permet), n'engendre pas de différence substantielle entre les dieux : les dieux restent, indépendamment de leur forme, des égaux. L'autarcie communautaire des dieux est telle qu'on ne saurait supposer un dieu trônant par-dessus les autres. Cela nous fait supposer que les dieux ne sont pas entre eux différents, et que la diversité (privée) des dieux, dans ce qu'ils peuvent avoir d'individuel, s'annule dans le groupe. En ce sens, pour quiconque s'intéressera aux dieux, il n'y verra que des semblables, indépendamment de la spécificité de leur représentation particulière : les dieux étant avant tout des vivants bienheureux et incorruptibles, et c'est par cette connaissance-révélation que nous pouvons accéder à la plus grande joie, le problème de la représentation individuelle ne devrait pas nous angoisser. Nous avons déjà évoqué un problème que les commentateurs ont souvent rencontré, qui est celui de la saisie « individuelle » des dieux. En effet, le problème de leur corps reste, et ne saurait être résolu, étant donné qu'il s'agit d'un problème relatif à la nature des dieux et à la nature de nos organes sensoriels. Cependant, le problème de leur représentation, lui, peut facilement être

³⁷² Clay, 1998, p. 25 dit que la fête célébrée par les épicuriens le 20^{ème} jour de chaque mois avait plutôt les caractéristiques d'un culte divin que d'un culte héroïque. De plus, il y a de bonnes raisons de croire que cette fête concernait plutôt les maîtres épicuriens que la seule personne d'Épicure (Piettre 1999, p. 11).

dépassé, dans la mesure où, à partir de la seule prolepse du dieu (étant sous-entendu que sa forme humaine soit donnée naturellement, soit identifiable par le jeu d'une élaboration mentale, relativement à la thèse de la construction mentale des dieux), sa représentation se donne avec une facilité qui étonne. Car la communauté des dieux est telle que leurs différences formelles s'annulent dans le groupe, et qu'ainsi l'épicurisme aurait non seulement célébré le polythéisme, mais n'aurait aucune difficulté à « helléniser » des dieux, par exemple, orientaux. Le seul travail à faire étant représentatif, et le matériel nécessaire à sa réalisation se résume à la prolepse des dieux que tous – Grecs ou non-Grecs – ont en partage.

Cette idée d'une communauté d'égaux à travers laquelle les différences particulières se fondent dans l'autarcie de chacun trouve un écho dans cette même scène où Colotès, après avoir vu en Épicure l'image d'un dieu, se trouve lui-même, par Épicure, proclamé dieu. On pourrait supposer la même révélation pour Ménécée qui, à la fin de la lettre qui lui est dédiée, apprend, par l'observation des éléments de la doctrine, qu'il peut aisément devenir lui-même comme un dieu (moyennant, bien sûr, les activités philosophiques et communautaires du Jardin). Ou même de Memmius à la fin du poème de Lucrèce. Suivant ici l'hypothèse de R. Piettre³⁷³, les épicuriens, comme les dieux, se seraient (philosophiquement) nourris des images des uns et des autres, à partir de quoi une émulation proprement divine pouvait être entreprise. Cette idée comme quoi des êtres autarciques auraient besoin d'une communauté des « mêmes » pour survivre avait été d'ailleurs esquissée lorsque nous parlions de la nourriture des dieux. En effet, comme il est entendu que les dieux ne font que se nourrir d'entités similaires, ou sinon de mêmes structures ou composés atomiques, on pourrait supposer que les dieux ne font que se nourrir les uns des autres. L'immortalité des dieux s'expliquant par une homogénéité sinon du même, du moins du semblable, cette hypothèse serait défendable même si chacun des dieux était composé d'atomes différents (mais semblables sinon entre eux, du moins quant à leur agencement)³⁷⁴. En ce sens, même si les dieux sont faits, entre eux, d'atomes différents, l'assimilation du « semblable » serait possible. Or, si la vie des dieux suppose une activité quotidienne, comprenant repas, discussions, repos, etc., serait-il possible de tracer une analogie avec la manière dont les épicuriens organisèrent leurs communautés mêmes? C'est-à-dire qu'au-delà

³⁷³ Piettre, 1999, p. 19.

³⁷⁴ Phil, *De piet.*, col. 8.210-220.

du caractère divin des maîtres, lequel permettait de s'y reconnaître soi-même comme un dieu dans un moment de conversion, la communauté travaillait aussi à la préservation de ses membres cette fois à un niveau proprement physique, par exemple par la redistribution des apports monétaires (sans toutefois qu'il y ait une mise en commun des biens)³⁷⁵. Ce qui viendrait supporter la thèse selon quoi, si les hommes vivaient la même vie que les dieux, ce serait une vie paisible d'agriculture et de discussions philosophiques, image qui ne va pas sans rappeler l'idée générale qu'on se fait, aujourd'hui, d'un jardin...

Il ne faut donc pas s'étonner si les statues, retrouvées en grand nombre, des fondateurs du Jardin, se ressemblaient autant. Car même si les représentations du divin pouvaient supposer une infinité de variations, toujours dans les limites de la prolepse des dieux, le divin pouvait aussi se satisfaire d'une homogénéité de la représentation. C'est-à-dire qu'à travers la forme, indifféremment de ce qu'elle pouvait être de plus qu'une forme humaine, l'actualisation sensible de la prolepse opérait la conversion tant attendue d'une existence simplement humaine à la réalisation d'une vie divine à travers laquelle se jouait le double jeu d'une présence et d'une absence. En effet, la réalisation de son caractère incorruptible en venait à mettre sur un pied d'égalité le fait d'avoir un corps ou de ne pas en avoir un. Épicure nous a bien dit que le temps illimité (celui du corps des dieux) contient un plaisir égal à celui que contient le temps limité (celui du corps des hommes)³⁷⁶. Mortel ou immortel, le plaisir est le même. Même que, que l'on soit mort ou vivant, le plaisir sera le même, car l'épicurien, « une fois qu'il s'est saisi de l'idée qu'il peut se procurer tout ce qui suffit à la vie heureuse, immédiatement et pour le reste de sa vie, va son chemin déjà mort et enterré, et jouit d'une unique journée comme si c'était l'éternité »³⁷⁷. Quoi de mieux pour entretenir cette ambiguïté relative au plaisir de notre propre corps que par l'entremise de supports matériels comme des statues ou bien des portraits? Dans les témoignages de la piété épicurienne, n'avions-nous pas dit que l'épicurien Phèdre, fils de Lysiadès, aurait offert à l'Éleusinion d'Athènes un portrait lui-même? Que Plous, grand-prêtre à vie de l'empereur-dieu César Auguste, aurait lui aussi offert un portrait à Aphrodite de Paphos? Ou encore que les épicuriens d'Athènes auraient offert une statue (et un portrait) d'un certain Héraclite, prêtre d'Asclépios et d'Hygie, sur laquelle on le voyait enseigner? Comme l'a dit J.-

³⁷⁵ Piettre, 1999, p. 19.

³⁷⁶ Épi, MC XIX.

³⁷⁷ Phil, *De morte*, 38, 14-19. Cité dans Koch, 2004, p. 96).

P. Vernant, la statue montre à voir ce « qui ne saurait être là, qui appartient à un inaccessible ailleurs »³⁷⁸. Dans le cadre de l'épicurisme, cela est doublement vrai. D'une part, les hommes, lorsqu'ils sont morts, n'appartiennent plus à une réalité qui soit accessible : en effet, la mort n'est rien pour nous. D'autre part, les dieux appartiennent à un lieu qui, pour nous, n'est pas non plus accessible – ou, si on veut, qui n'aurait été accessible qu'à Épicure. Or, le bonheur qui nous est promis par Épicure, c'est celui même des dieux, bonheur qu'il a su voir et qu'il a su rendre terrestre, et dont les représentations, dans la pierre ou sur la toile, seraient comme pour nous autant d'invitations à la vie communautaire du Jardin et à la réalisation de soi comme heureux d'être « déjà mort et enterré ». Le sage, ainsi ne voudrait pas se passer des représentations matérielles de la divinité, non seulement parce qu'il saurait y vivre comme au sein d'une communauté divine, mais encore parce qu'il sera lui-même, pour ses amis, un dieu dont on pourra un jour célébrer la représentation.

Pour terminer, la participation épicurienne aux différents cultes a ceci de particulier qu'elle trouve en son sein une ambiguïté que nous n'avons qu'effleurée. D'une part il y a la révélation de la figure divine, que ce soit celle d'un maître ou d'un dieu, qui mène à une sorte de déversement passionnel, où l'épicurien célèbre le plaisir extrême que provoque la vue d'un dieu. D'autre part, il y a cette retenue, propre à l'étude de la nature, qui est celle du raisonnement sobre, avec laquelle on nous demande d'aller, « l'âme apaisée », dans les sanctuaires. C'est que ces deux manières d'être sont conjointes, et ne sauraient être dissociées : se donner tout entier aux simulacres, c'est risquer de s'y perdre; s'enfermer dans un processus réflexif, c'est taire le plaisir qui résonne en nous. L'épicurien, dans sa pratique rituelle, ou comme dans tous les autres moments de sa vie, doit apprendre à contrôler ses désirs, tout en étant capable d'en jouir pleinement. Le bonheur auquel l'homme prétend ne connaît pas de variation : sa positivité est celle d'une absence, soit de l'absence de toute douleur. Il faut apprendre à être heureux devant les dieux, et le plaisir que provoque leur vue est tel qu'il serait difficile de ne pas encourager ses amis à visiter tous les sanctuaires, comme s'il s'agissait là d'un raccourci vers le bonheur. Bien entendu, ce raccourci demande, pour être emprunté, d'avoir, ironiquement, parcouru tout le

³⁷⁸ Vernant, 1990, p. 32.

trajet de la philosophie épicurienne. Heureusement, le trajet est court : il se résume, dit-on, à un quadruple remède.

CONCLUSION

Le tracé de la piété, chez les épicuriens, se conclut par une réalisation qui peut nous sembler troublante : au final, c'est à la manière d'un mort-vivant, « déjà enterré », que nous cheminons sur la route du bonheur. Il est inusité d'y retrouver comme en marge, l'écho d'une leçon platonicienne, où philosopher, c'est apprendre à mourir. Pour tout le mal que les épicuriens se sont donné à nous faire voir les dangers relatifs aux « précipices », entretenus par l'opinion fausse, on pourrait s'étonner qu'ils puissent aussi facilement quitter cette vie. Mais l'étonnement n'est que superficiel : la leçon de l'épicurisme est celle d'une jouissance qui n'est *que* relative à un moment présent, lequel se joue de l'éternité à venir, précisément parce qu'il incarne l'éternité au présent. Jouir d'un seul moment, c'est jouir de tous les moments. Les statues ne viennent-elles pas nous le rappeler, longuement après la mort de ceux qui ont connu ce bonheur? C'est une variation sur l'éthos de la mémoire, où ici les héros sont divinisés pour avoir conquis leur bonheur à même la nature qui était la leur. Les maîtres représentent le long travail sous-entendu par l'épistémologie épicurienne, travail qui demande d'ailleurs un effort constant, malgré la facilité qu'on croirait trouvée derrière des lieux communs comme « toutes les sensations sont vraies ». C'est qu'Épicure avait bien compris que nous n'étions pas seuls, et que notre existence s'incarne dans une histoire et dans une société, lesquelles exercent constamment sur nous des forces qui sont potentiellement néfastes. Heureusement, les critères grâce auxquels nous pouvons nous affranchir d'un tel poids sont disponibles à tous, et il ne suffit que d'y ajouter un raisonnement sobre réalisé à la clarté de nos impressions sensibles (ou mentales) pour faire rayonner la vérité de nos prolepses. Or, les rituels, et toutes les autres représentations des dieux, sont-ils seulement dus à cette histoire et à cette société? Oui, en partie, mais ce n'est pas une raison pour les abandonner. Leur fondement est bien réel, et participe d'une réalité dont on ne saurait faire abstraction, soit celle des dieux, étant donné qu'il s'agit de la pierre d'angle de notre bonheur. Expulser tous les rites et tous les dieux, parce qu'ils touchent à une réalité historique, cela reviendrait à vouloir bannir tous les mets, sous prétexte qu'ils ne sont pas entièrement naturels et participent d'un art culinaire. Mais l'artificialité des mélanges, ou bien l'esthétique de la représentation, sont-elles nécessairement nocives? Au contraire, la nocivité, dans ce qu'elle a de morbide et de dissipatif, n'advient que lorsque les choses sont erronément considérées comme appropriées, alors qu'elles ne le sont pas. Si un tel

plat est trop lourd à digérer, il ne devra tout simplement pas être considéré par nous comme de la nourriture – et nous devons apprendre à dire non. Si un tel dieu est représenté avec des armes, jetant partout un regard inquisiteur, il ne devra tout simplement être considéré comme un dieu : l'artiste (ou le poète) se sera tout simplement trompé. Il ne faut pas se perdre devant les représentations, il faut rester soi-même maître de son jugement, qui somme toute est le gage de notre liberté, et l'outil même de notre béatitude. L'erreur est humaine, et les jugements peuvent se corrompre et s'entretenir dans leur erreur : voilà tout le danger. Fort heureusement, la philosophie épicurienne nous invite à exercer notre jugement sur l'objet qui, à la fois, constitue la chose la plus facile et la plus difficile à se représenter; les dieux à la fois si près et si loin de nous. N'est-ce pas l'acte d'une lucidité extrême que d'avouer, pour une école qu'on qualifie de plus en plus de « religion », que le principal problème, à propos des dieux, est celui de leur représentation³⁷⁹? Et qu'il ne s'agit néanmoins pas d'une raison suffisante pour abandonner tout projet de représentation : nous avons de quoi nous satisfaire, et cette satisfaction s'incarne dans des pratiques comme les fêtes rituelles, où les dieux sont célébrés à la mesure de nos représentations. Face à cet engagement ascétique, ou du moins limitatif, qui nous engage sur la voie difficile de la philosophie épicurienne, il serait plus facile d'opter pour dogme justifiant, moyennant l'adhésion à un crédo hédoniste, l'épanchement de soi dans les beuveries et les banquets. Comme si les épicuriens n'avaient posé le problème de la représentation des dieux que pour se satisfaire de leur absence, transformant d'avance la plainte de Dostoïevski en réjouissance: « Dieu est mort, tout est permis ». La culture populaire, qui de tout temps semble s'être arrêtée sur la dimension « culinaire » de l'hédonisme épicurien, aura peut-être eu cette intuition qu'il est bien plus facile de s'arrêter, sur le long chemin du bonheur, là où seule la faim se manifeste – alors que le cri de la chair, c'est bien plus que ça. C'est aussi et surtout le désir de s'appartenir à soi-même, et de se réjouir d'une activité réflexive grâce à laquelle nous pouvons nous élever jusqu'à la divinité, pour les regarder face à face, et de s'y reconnaître jouissant d'un bonheur semblable. Bien entendu, pour voir les dieux, il faudra y mettre du sien.

³⁷⁹ Koch, 2004, p. 16.

BIBLIOGRAPHIE

Auteurs anciens

Édition (pour le texte grec lorsque mentionné) :

- LONG, A. A. et SEDLEY, D. N. (2000) *The Hellenistic philosophers. Volume 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Réimpression. Cambridge : Cambridge University Press.

Recueils de traductions :

- DELATTRE, D. et PIGEAUD, J. (dir.) (2010) *Les Épicuriens*. Paris : Gallimard. Tous les passages cités, sauf lorsqu'autrement mentionné, proviennent de cet ouvrage.
- LONG, A.A. et SEDLEY, D.N. (2001) *Les philosophes hellénistiques. I. Pyrrhon. L'épicurisme*. BRUNSCHWIG, J. et PELLEGRIN, P. (trad.). Paris : Flammarion.

Traductions d'auteur:

- ÉPICURE (2011). *Lettres, maximes et autres textes – Introduction, traduction, dossier et notes*. MOREL, P.-M. (trad.). Paris : Flammarion.
- LUCRÈCE (1998). *De la nature. De rerum natura*. KANY-TURPIN, J. (trad.). Éd. revue. Paris : Flammarion.
- PHILODÈME (1996). *On Piety. Part 1. Critical text with commentary*. OBBINK, D. (éd. et trad.). Oxford : Clarendon Press.
- PLATON (2011) *Oeuvres complètes*. BRISSON, L. (dir.). Paris : Flammarion.

Littérature secondaire

- ASMIS, E. (2008) « Lucretius' New World Order : Making a Pact with Nature », *The Classical Quarterly*, 58 (01), pp. 141-157.
- AUVRAY-ASSAYAS, C. (2010) « La Nature des dieux, I » (trad.). In DELATTRE, D. et PIGEAUD, J. (dir.). *Les Épicuriens*. Paris : Gallimard.
- BARIGAZZI, A. (1975). Una nuova lettera di Epicuro in Diogene d'Oenoanda?, *Prometheus*, 1, pp. 99-116.

- BILLOWS, R. (2004) « Les cités ». In ERSKINE, A. (dir.); VAN RUYMBEKE, T. (trad.). *Le monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures. 323-31 av. J.-C.* Paris : Presses Universitaires de Rennes.
- BLOCH, O. (1997) *Matière à histoires.* Paris : Vrin.
- BOLLACK, J. (1975) *La pensée du plaisir. Épicure : textes moraux, commentaires.* Paris : Éditions de Minuit.
- BOSWORTH, A.B. (1970) « Aristotle and Callisthenes », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19 (4), pp. 407-413.
- BOYANCÉ, P. (1936) *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses.* Paris : Boccard.
- BRUIT-ZAIDMAN, L. (2001) *Le Commerce des dieux. Eusebeia. Essai sur la piété en Grèce ancienne.* Paris : La Découverte.
- CLAY, D. (1998) *Paradosis and Survival : Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy.* Michigan : Ann Arbor.
- CONCHE, M. (1977) *Épicure : Lettres et maxims.* Villers-sur-mer : Mégare.
- CONCHE, M. (2013) « Droit naturel et droit positif chez Épicure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 138, pp. 549-556.
- DEWITT, N.W. (1943) « Epicurus : All Sensations are True », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 74, pp. 19-32.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1997) *Épicure et ses dieux.* 4^{ème} éd. Paris : Quadrige / PUF.
- FONTENROSE, J.E. (1959) *Python : A Study of Delphic Myth and Its Origins.* Berkeley et Los Angeles : University of California Press.
- FRISCHER, B. (1982) *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece.* Berkeley et Los Angeles : University of California Press.
- GIGANDET, A. (1998) *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe.* Paris : Vrin.
- GOLDSCHMIDT, V. (2006) « Remarques sur l'origine épicurienne de la « prénotion » ». In BRUNSCHWIG, J. (dir.), *Les Stoïciens et leur logique.* 2^{ème} éd. Paris : Vrin.

- GUYAU, J.-M. (1877) « La contingence dans la nature et la liberté dans l'homme selon Épicure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, pp. 47-71.
- GUYAU, J.-M. (1878) *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris : Germer Baillière.
- HADZSITS, G.P. (1908) « Significance of Worship and Prayer among the Epicureans », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 39, pp. 73-88.
- KANY-TURPIN, J. (1986) « Les images divines. Cicéron lecteur d'Épicure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 171 (1), pp. 39-58.
- KOCH, R. (2005) *Comment peut-on être un dieu? La secte d'Épicure*. Paris : Bêlin.
- LONG, A.A. et SEDLEY, D.N. (2001) *Les philosophes hellénistiques. I. Pyrrhon. L'épicurisme*. BRUNSCHWIG, J. et PELLEGRIN, P. (trad.). Paris : Flammarion.
- LUCIANI, S. (2000) *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*. Leuven : Peeters.
- MALHERBE, M. (1977) « La théologie matérialiste d'Épicure », *Archives de philosophie*, 40 (3), pp. 363-377.
- MANSFELD, J. (1993) « Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne*, 46 (2), pp. 172-210.
- MARTHA, C. (1869) *Le poème de Lucrèce. Morale. Religion. Science*. 5^{ème} éd. Paris : Hachette.
- MITFORD, T.B. (1980) Salamine de Chypre. Histoire et archéologie. In *Lyon 13-17 mars 1978, Colloques Intern. du CNRS*, 578. Paris : CNRS.
- MUELLER-GRAUPA, E. (1933) Mouseion. In *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. XVI (31), pp. 797-821.
- MUGLER, C. (1956) « L'isonomie des atomistes », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 30, pp. 231-250.
- OBBINK, D. (1996) *Philodemus. On Piety. Part 1. Critical text with commentary*. Oxford : Clarendon Press.
- PIETTRE, R. (1995) « Les dieux d'Épicure », *Bulletin de liaison des professeurs de philosophie de l'Académie d'Amiens*, 9, pp. 5-35.

- PIETTRE, R. (1999) « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », *Revue de l'histoire des religions*, 216 (1), pp. 5-30.
- PIGEAUD, J. (1981) *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris : Belles Lettres.
- POTTER, D. (2004) « La religion hellénistique ». In ERSKINE, A. (dir.); ODIN, J. (trad.). *Le monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures. 323-31 av. J.-C.* Paris : Presses Universitaires de Rennes.
- PROST, F. (2004) *Les théories hellénistiques de la douleur*. Leuven : Peeters.
- RAUBITSCHKE, A.E. (1949) Phaidros and his Roman Pupils. *Hesperia*, 18, pp. 101-103.
- REINHARDT, T. (2008) « Epicurus and Lucretius on the Origins of Language », *The Classical Quarterly*, 58 (1), pp. 127-140.
- RENAUT, A. (1975) « Épicure et le problème de l'être : Sur le statut ontologique des prédicats. Essai de lecture de la « Lettre à Hérodote » § 68, 7 - § 71 », *Les Études philosophiques*, 4, pp. 435-465.
- REY-COQUAIS, J.-P. (1973) « Inscriptions grecques d'Apamée ». *AArchSyr*, 23, pp. 39-84.
- ROBIN, L. et ERNOUT, L. *De rerum natura* (commentaire). Paris : Budé.
- RODIS-LEWIS, G. (1993) *Épicure et son école*. Paris : Gallimard.
- RIST, J.M. (1972) *Epicurus : An Introduction*. New York : Cambridge University Press.
- SALEM, J. (1993) « Commentaire de la lettre d'Épicure à Ménécée », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 183 (3), pp. 513-549.
- SALEM, J. (1994) *Tel un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*. Paris : Vrin.
- SCHRIJVERS, P.H. (1976) « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil (De rerum natura, IV, v.907-961, scolie ad Epicure Ep. ad Her., 66) », *Cahiers de philologie*, 1, pp. 229-259.
- SCOTT, D. (1989) « Epicurean Illusions », *The Classical Quarterly*, 39 (2), pp. 360-374.
- SEDLEY, D.N. (1973) « Epicurus, *On nature*, Book XXVIII », *Cronache Ercolanesi*, 3, pp. 5-83.

- SMITH, M.F. (1996) « An Epicurean Priest from Apamea in Syria », *ZPE*, 112, pp. 120-130.
- SUMMERS, K. (1995) « Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety », *Classical Philology*, 90 (1), pp. 32-57.
- TOD, M.N. (1957) « Sidelights on Greek Philosophers », *JHS*, 77, pp. 132-141.
- VERNANT, J.-P. (1990) *Figures, idoles, masques*. Paris : Julliard.
- VERNANT, J.-P. (1996) *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. 3ème éd. Paris : La Découverte.
- VEYNE, P. (1983) *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris : Éditions du Seuil.
- WARREN, J. (2009) *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- WILAMOWITZ, U. (1881) *Antigonos von Karystos*. Berlin : Weidmann.