



HAL
open science

”L’esprit de l’atomisme”

Thomas Bénatouil

► **To cite this version:**

| Thomas Bénatouil. ”L’esprit de l’atomisme”. Concepts, 2005, 9, pp.3-18. halshs-00006572

HAL Id: halshs-00006572

<https://shs.hal.science/halshs-00006572>

Submitted on 16 Feb 2011

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

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

L'esprit de l'atomisme¹

Thomas Bénatouïl (Université Nancy 2 & Archives Poincaré)

Ce que l'on nomme aujourd'hui le *mind/body problem* est en apparence l'un des premiers problèmes que se posaient les philosophes antiques quand ils étudiaient l'âme. En effet, dans les répertoires antiques de doctrines philosophiques, le chapitre sur l'âme commençait généralement par la question « l'âme est-elle un corps ?² » Cette formule cache toutefois plusieurs décalages importants par rapport aux questions qui se posent aujourd'hui, voire depuis Descartes. Il faut donc délimiter le cadre d'analyse antique des rapports entre le corps et l'esprit, afin d'y situer l'atomisme de Démocrite et Épicure :

— Malgré l'emploi des termes « corps » et « esprit », le problème actuel les concernant est en général posé en termes de propriétés physiques et d'états mentaux, dont les critères de définition sont admis mais dont les rapports doivent être déterminés. Dans l'Antiquité, il est plutôt question de deux réalités organisées, l'âme et le corps, dont la définition même est en jeu dans l'examen de leurs rapports.

— Dans l'Antiquité, le débat porte sur l'âme en général et non pas seulement sur l'esprit, qui n'est qu'une partie de l'âme. Il s'agit d'expliquer un certain nombre de capacités caractéristiques des êtres « animés » c'est-à-dire vivants : la croissance, la reproduction, le mouvement, la sensation, l'action volontaire, la pensée abstraite. Il faut noter que l'attribution à l'âme de toutes ces fonctions est le produit d'une longue histoire présocratique : chez Homère, l'âme (*psuché*) est simplement le principe de la vie, et ce n'est que progressivement que la sensation et la pensée en viennent à relever de l'âme³.

— Dans le vocabulaire ontologique antique, la thèse que nous nommerions « matérialiste » ou « physicaliste », est formulée ainsi : « l'âme est un corps » (*sôma*). C'est donc le même terme qui sert à désigner le corps et le fait pour une chose de ne pas être immatérielle. Il ne faut toutefois pas déduire de là que l'âme est réduite au corps. Bien au contraire : l'âme est un corps d'un type spécifique, associé à un corps organique. Comme le dit Aristote lorsqu'il critique cette thèse, « puisque l'âme réside dans la totalité du corps doué de sensation, il y aura nécessairement deux corps à la même place, si l'âme est un certain corps » (*De l'âme* I, 5, 409b1).

— La thèse opposée au matérialisme (« l'âme est incorporelle ») est minoritaire dans les répertoires antiques de doctrines : elle a bien sûr deux grands représentants, Platon et Aristote, mais on trouve dans le camp adverse la plupart des philosophes antérieurs à Platon, comme Anaxagore, Héraclite ou Démocrite, ainsi que les stoïciens et les épicuriens. Ces différents représentants du « matérialisme » n'ont toutefois pas la même conception de la corporéité et donc du type de corps qu'est l'âme.

Selon les atomistes antiques, la seule réalité incorporelle est le vide : tous les corps visibles sont composés de vide et de corps indivisibles, les atomes, dont les seules propriétés sont la figure, la position, l'ordre et le mouvement. De ce fait, la thèse que « l'âme est un corps » possède chez les atomistes une radicalité particulière, qui les rapproche apparemment du matérialisme moderne, voire contemporain. D'ailleurs, les spécialistes de l'atomisme antique et les matérialistes d'hier et d'aujourd'hui aiment rapprocher leurs analyses : les premiers montrent ainsi que les doctrines qu'ils étudient sont toujours d'actualité, les seconds que les thèses qu'ils défendent ont d'illustres précurseurs. Je vais pour ma part insister sur les singularités du « matérialisme » des atomistes. Pour le dire vite, les atomistes ne cherchent pas à dissoudre l'âme dans une partie du corps, mais plutôt à

¹ Paru dans la revue *Concepts* 9, 2005, p. 3-18.

² Voir par exemple Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes* IV, 3 (texte édité et traduit par G. Lachenaud, Belles Lettres, 1993).

³ Voir A. Laks, « Soul, sensation and thought », in A. A. Long (éd.), *The Cambridge companion to early greek philosophy*, Cambridge University Press, 1999, pp. 250-270 (250-252).

« sauver les phénomènes » de l'âme, ce qui implique moins de réductions et d'humiliations de l'âme qu'on ne le croit. Pour le montrer, je vais passer en revue les explications atomistes des différentes facultés de l'âme, de la plus simple à la plus complexe, en laissant toutefois de côté le niveau des productions culturelles de l'esprit, comme le langage, les mœurs, les lois et les arts. Selon les atomistes, ceux-ci sont les fruits d'une histoire naturelle⁴ que l'on peut tenir pour « matérialiste », mais au sens marxiste, et non plus physicaliste, de ce terme.

Les capacités de l'âme

Le mouvement et la vie

Le premier phénomène qui distingue les corps animés, c'est la vie et sa principale manifestation, le mouvement. Comment l'expliquer, lorsque l'on est atomiste ? Il vaut la peine de s'attarder sur cette question pour comprendre en quel sens « l'esprit est un corps » selon les atomistes. Selon Aristote, « Démocrite pense que l'âme est un certain feu et une certaine chaleur. Les figures et les atomes étant en effet illimités, il appelle les figures sphériques feu et âme, et dit que [les atomes] sont comme ce que nous appelons les poussières dans l'air, qui apparaissent dans les rayons du soleil traversant les ouvertures. C'est d'eux que se compose la semence universelle qui constitue, selon lui, les éléments de la nature entière (c'est également ce que dit Leucippe). Parmi ces atomes, ceux qui ont une figure sphérique constituent l'âme, parce que de tels rythmes sont au plus haut point capables de s'insinuer à travers la totalité [du corps] et de mouvoir le reste, étant eux-mêmes mus ; ils supposent en effet que l'âme est ce qui procure le mouvement aux animaux. C'est pourquoi également la respiration définit la vie. En effet, alors que ce qui entoure les corps les comprime et en expulse les figures qui procurent le mouvement aux animaux, parce qu'elles ne sont jamais en repos, un secours vient de l'extérieur, grâce aux autres figures semblables qui pénètrent [dans les corps] lors de l'inspiration. Elles empêchent en effet la dissociation des figures qui se trouvent dans les animaux, résistant à ce qui comprime et condense. La vie dure tant que les animaux peuvent faire cela.⁵ »

Ce texte témoigne d'une double réduction de l'âme chez Démocrite, l'une ontologique, l'autre physiologique :

— Pour montrer que l'âme est un corps, celle-ci est d'abord rapprochée d'un corps visible avec lequel elle partage certaines propriétés : le feu. L'association entre l'âme et le feu est fréquente dans l'Antiquité, en particulier à travers la notion de « chaleur animale ». Aristote explique ce rapprochement par le fait que « le feu est le plus subtil et le plus incorporel des éléments » (*De l'âme* II, 405a5= DK 68 A 101). L'âme serait ainsi un corps, dont la corporéité est pour ainsi dire minimale. Il faut toutefois noter que Démocrite ne dit pas que l'âme est « du feu », mais qu'elle est faite des mêmes atomes que le feu. Les propriétés communes à l'âme et au feu sont donc réduites à une propriété physique de certains atomes parmi toutes celles qui sont possibles : la sphéricité. En effet, l'âme et le feu se caractérisent par leur mobilité. Or, selon Démocrite, « la forme sphérique est de toutes les figures la plus apte à mouvoir » (*ibid.*). Cette forme permet à ces atomes de se répandre à travers tout le corps et de s'y mouvoir aisément, si bien qu'ils communiquent leurs mouvements au corps (*De l'âme* I, 3, 406b 15= DK 68 A 104). L'âme et le corps demeurent donc bien distincts : ils ne sont pas composés des mêmes atomes.

— Une conséquence importante de cette mobilité de l'âme disséminée dans le corps, c'est qu'elle est particulièrement exposée aux forces qui s'exercent sur le corps. La pression du milieu extérieur sur les corps des animaux en expulse les petits atomes sphériques. L'âme et la vie résident donc dans le corps de manière très précaire. La respiration est ce qui

⁴ Voir Lucrèce, *DRN* V, 925-1457. J'utilise les abréviations suivantes : *DK* pour les textes démocritéens recueillis par Diels et Kranz (traduits par J.-L. Dumont, D. Delattre et J.-L. Poirier dans *Les Présocratiques*, Gallimard, 1988), *DRN* pour le traité *De la nature* de Lucrèce (dont je cite la traduction de J. Kany Turpin, GF-Flammarion, 1998), *H* pour la *Lettre à Hérodote* d'Épicure.

⁵ *DK* 67 A 28 = Aristote, *De l'âme* I, 2, 404a1. Je cite la traduction de P.-M. Morel et je m'inspire largement de ses commentaires : voir *Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, 1996, pp. 139-153.

permet de compenser cette perte et de maintenir l'âme à sa place dans le corps : quand on inspire, on remplit son corps d'atomes sphériques présents en grande quantité dans l'air (Aristote, *De la respiration* IV, 471b30= DK 68 A 106). La vie dépend donc de l'équilibre dynamique des échanges entre le corps et son milieu. La mort ainsi que le sommeil s'expliquent de manière quantitative, par des pertes plus ou moins importantes d'atomes composant l'âme (DK 68 A 117 & 136). On constate donc que l'âme et ses capacités sont presque plus dépendantes du milieu environnant le corps que du corps lui-même. Contrairement aux matérialistes contemporains, l'atomisme n'est pas un matérialisme solipsiste, qui fait de l'âme une sécrétion du corps ou du cerveau⁶. L'âme est bien abritée dans les replis du corps individuel, mais elle tire sa substance et sa subsistance du milieu extérieur.

La conception épicurienne de l'âme est similaire mais non identique à celle de Démocrite. Les épicuriens doivent répondre aux thèses anti-matérialistes d'Aristote et surtout de Platon, et leur analyse de l'âme a donc une dimension polémique importante. Dire que l'âme est « incorporelle », c'est « parler pour ne rien dire », selon Épicure (*H* 67). Pour le montrer, les épicuriens insistent sur les interactions et les interdépendances entre l'âme et le corps, qui supposent des contacts physiques entre eux (*DRN* III, 161-176) : les humeurs de l'âme ont des effets dans le corps, et les blessures physiques troublent ou paralysent l'âme. Lucrèce formule alors la thèse de la corporéité de l'âme d'une manière tout à fait moderne : « la vie provient de l'insensible » (*DRN* II, 870). Comment ? De la même manière que des vers naissent de la terre : par réorganisation de ses composants. Lucrèce prend aussi l'exemple de la blessure qui rend inconscient, afin de montrer que la vie et la sensibilité dépendent de la position et des mouvements de certains atomes, qu'un coup violent peut modifier (*DRN* II, 944sq.)⁷.

Dès lors, l'âme peut être tenue pour composée d'atomes spécifiques, rendant compte de ses propriétés⁸. Lucrèce les identifie en analysant le « dernier soupir » des mourants (*DRN* III, 231-246). S'y manifestent du souffle, de l'air et de la chaleur : l'âme est donc composée de deux ou trois types d'atomes étroitement mélangés (*DRN* III, 258-287), chaque type étant responsable de l'une de ces propriétés. On peut affirmer que ces atomes sont extrêmement petits, car, lorsque l'âme s'échappe du corps à la mort, celui-ci ne perd aucun poids (*DRN* III, 208-230). On retrouve donc chez les épicuriens la même méthode analytique (au sens chimique du terme) que chez Démocrite : en vertu de ses effets, l'âme est associée à divers phénomènes physiques, qui sont eux-mêmes rapportés aux propriétés de certains atomes. La différence essentielle entre Démocrite et Épicure réside dans le fait que ce dernier pense que l'âme est un corps composé.

La sensibilité

Épicure insiste d'autant plus sur cette composition que, selon lui, pour rendre possible la sensation, il faut qu'une « quatrième » espèce d'atomes intervienne dans l'âme, atomes sans nom dont les caractéristiques principales sont la finesse et la grande mobilité (*DRN* III, 238 sqq.). On retrouve donc la mobilité des atomes sphériques démocritéens, qui rend compte ici des sensations. Les épicuriens expliquent en effet la sensibilité de l'animal aux objets extérieurs en termes de réactivité d'un type d'atome aux moindres mouvements ayant lieu à la surface et à l'intérieur du corps : la quatrième espèce d'atome de l'âme est « la première à diffuser les mouvements sensitifs, car formée de petites figures elle s'émeut la première... » (*DRN* III, 245-246). Épicure indique que la « finesse » extrême du quatrième élément lui permet « d'être davantage en sympathie avec tout le corps » (*H* 63). C'est donc

⁶ Pour une critique du solipsisme inhérent aux réductions contemporaines de l'esprit au cerveau, voir V. Descombes, *La denrée mentale*, Minuit, 1995, pp. 258-302.

⁷ Diderot donnera une nouvelle version de cet argument dans le *Rêve de d'Alembert*, avec l'exemple du trépané de La Peyronie.

⁸ Je résume cette doctrine complexe, dont on trouvera une étude précise dans G. Kerferd, « La doctrine de l'âme chez Épicure », *L'épicurisme antique, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 15, 2003, pp. 255-281. Par ailleurs, sur l'ensemble des analyses lucrétienne de l'âme, voir P.-F. Moreau, *Lucrèce. L'âme*, P.U.F., 2002.

en étant enfouie au plus profond du corps et en épousant étroitement toutes ses affections que le principe de la sensibilité peut percevoir et « dominer tout le corps » (DRN III, 273-281)⁹.

Épicure explique donc que l'âme est la cause principale de la sensibilité, mais que cette capacité ne fonctionne que si l'âme est abritée par le corps (H 63-66). Ce faisant, l'âme dispense au corps une part de sa sensibilité : intervient une sorte d'échange de bons procédés entre l'âme et le corps, qui ne peuvent avoir la sensibilité lorsqu'ils sont séparés l'un de l'autre. Épicure s'oppose ici à la thèse stoïcienne selon laquelle le seul responsable de la sensation est l'esprit, partie directrice de l'âme, à qui le corps se contente de fournir des canaux pour sentir (DRN III, 350). Au contraire, pour Épicure, le « quatrième élément » de l'âme — responsable, avec le corps, de la sensation — est irréductible à l'esprit, qui ne sera simplement que l'une des extrémités de la chaîne des mouvements sensitifs, celles où les sensations sont sélectionnées, interprétées et suscitent éventuellement des réactions.

Mais la sensation ne suppose pas seulement une sympathie de l'âme et du corps, elle exige aussi une sympathie du corps et des objets qui l'entourent. Comment les atomistes expliquent-ils cette capacité de l'âme à percevoir le milieu environnant ? Le problème se pose surtout à propos de la vision, car, dans le cas des autres sens, les organes sensoriels sont en contact direct avec l'objet ou recueillent des effluves matériels de celui-ci. La vision est-elle réductible à ce genre de processus ? Oui, selon les atomistes, car les objets émettent tout autour d'eux des images d'eux-mêmes : les simulacres (*eidôla*). Ces simulacres sont des pellicules (composées d'atomes) très fines et très rapides, qui sont « en sympathie » avec les objets dont elles se détachent (H 50). Lorsqu'elles pénètrent dans les corps animés à travers les yeux, elles produisent un mouvement sensitif dans l'âme. L'âme et le corps ne sont donc responsables que de la moitié du processus matériel de vision, car les objets extérieurs secrètent leur propre visibilité.

L'analyse atomiste de la sensation adopte donc une stratégie d'externalisation partielle des fonctions de l'âme, similaire à celle que l'on a vue opérer dans l'analyse de la vie¹⁰. L'âme reçoit ses matériaux du milieu environnant le corps et les capacités de l'esprit ne sont pas réductibles au fonctionnement d'une partie du corps isolable de tout contexte. Quel est le sens de cette stratégie antisolipsiste dans le cas de l'explication de la vision ? Chez Épicure, elle a d'abord un enjeu épistémologique : nos perceptions sont on ne peut plus objectives, puisqu'elles sont fondées sur des images provenant directement des choses extérieures¹¹.

En estimant ainsi que la perception est dans les choses avant d'être dans l'âme, les épicuriens souscrivent en fait à une analyse de la perception que l'on retrouvera chez Bergson : « en posant le monde matériel, écrit-il, on s'est donné un ensemble d'images. » On conçoit la perception comme une photographie prise par l'œil et développée dans le cerveau, alors que « la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace. » (*Matériau et mémoire*, pp. 31-

⁹ En insistant sur la « plasticité » essentielle du cerveau dans la neurobiologie contemporaine (dans *Que faire de notre cerveau ?*, Bayard, 2004), C. Malabou retrouve en un sens la stratégie atomiste qui consiste à définir la nature et la puissance de l'esprit par sa mobilité plutôt que par sa séparabilité (par rapport au corps). Cette stratégie se précisera dans l'analyse lucrétienne de la vision et de la volonté, ainsi que dans l'éthique atomiste. Voir aussi DK 68 B 33 et DRN III, 307-322 sur l'éducation comme transformation physique du caractère de l'âme humaine.

¹⁰ Sur le rôle analogue de l'air dans la respiration et la vision chez Démocrite, voir P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 148 & 204.

¹¹ Stefan Leclercq (dans *Métaphysique de l'atomisme antique*, Sils Maria, 2001) estime que la théorie des simulacres confère une dimension « métaphysique » à l'atomisme épicurien, dans la mesure où nous ne percevons pas directement la réalité matérielle (les atomes en mouvement perpétuel) mais seulement des images des agrégats atomiques. Cette définition minimale de la « métaphysique » peut certes s'appliquer à l'épicurisme, mais il semble qu'elle convienne mieux à Démocrite, qui tire des leçons sceptiques des différences entre corps sensibles et atomes (DK 68 B 6-11). Pour Épicure en revanche, l'invisibilité des atomes n'implique aucune rupture, hiérarchie ou hétérogénéité entre deux niveaux de réalité. Lucrèce va même jusqu'à dire que la comparaison (démocritéenne) des atomes avec des grains de poussière fournit un « simulacre » ou une « image » du mouvement des atomes (DRN II, 112-141). Son empirisme radical permet donc à Épicure de prétendre purger l'atomisme de la dimension « métaphysique » qu'il revêtait chez Démocrite.

36). De ce point de vue, expliquer l'esprit à partir de la matière, ce n'est pas montrer comment se forment des *représentations* du monde, mais comment l'infinité des images immanentes à la matière peut être filtrée, comment certaines sont sélectionnées pour donner naissance à un point de vue singulier sur les choses, qui se distingue de la transparence mécanique et parfaite du monde matériel à lui-même. Pour les épicuriens aussi, l'âme n'est pas un miroir dressé devant les choses, mais plutôt un filet dont les mailles capturent, parmi l'infinité des simulacres qu'émettent toutes choses, ceux qui l'environnent et l'intéressent.

Les facultés de l'esprit

L'imagination et la pensée

Cette stratégie explicative peut-elle toutefois rendre compte des états mentaux qui ne semblent pas causés de l'extérieur, comme l'imagination, le rêve, la pensée, le désir ou l'action volontaire ? Les épicuriens le pensent. Lucrèce explique qu'une multitude de simulacres environnent à tout instant notre corps et que certains sont plus fins que ceux qui affectent les organes sensoriels : ils pénètrent directement dans le corps jusqu'à l'esprit et expliquent ses pensées. Lorsque l'esprit se représente un centaure, être qui n'existe pas, c'est donc qu'il a reçu un simulacre formé dans l'air par la rencontre d'un simulacre d'homme et d'un simulacre de cheval. La pensée aussi vient donc du dehors : elle est simplement une forme subtile de vision (*DRN IV*, 750). Cette analyse n'est pas aussi empiriste qu'on pourrait le croire, puisqu'elle accorde à la pensée des matériaux qui lui sont propres, bien qu'ils ne soient pas immatériels : ils se distinguent par leur ténuité et leur rapidité supérieures. La capacité à se mouvoir plus ou moins vite est en fait le critère physique qui permet aux épicuriens de distinguer et d'expliquer les différentes formes de perception : plus une perception a un champ important, plus ses agents sont rapides et donc fins¹². La pensée n'est ainsi que la plus rapide des perceptions (*DRN III*, 182).

Toutefois, objecte Lucrèce, comment expliquer que l'esprit puisse penser à tout ce qu'il veut où qu'il soit, ce qui implique qu'il doit être en permanence environné de simulacres de toutes choses ? Lucrèce répond là encore en invoquant des différentiels de vitesse. Le temps infime qu'il nous faut pour penser à n'importe quoi est en fait divisible en plusieurs moments, qui permettent à tous les simulacres de se former, de venir à nous ou de se transformer (*DRN IV*, 779-799). Mais Lucrèce ajoute plus loin à propos des rêves que l'accumulation de simulacres des mêmes objets ouvre des « voies dans l'esprit » (*DRN IV*, 978) : sont ainsi associées aux divers objets des configurations des atomes de l'esprit, qui permettent de se les représenter lorsqu'ils ne sont plus présents¹³. Les dispositions de l'esprit jouent donc un rôle dans la pensée. Lucrèce dit même que l'esprit ne voit que les simulacres qui l'intéressent. Les simulacres sont en effet si ténus que seuls ceux sélectionnés par l'attention sont perçus (*DRN IV*, 802). L'esprit n'est donc pas entièrement passif : il anticipe et filtre les simulacres qui lui fournissent ses objets. Cette activité sélective est déjà présente dans la vision, qui suppose une attention des yeux et de l'esprit pour être claire (*DRN IV*, 808). Telle est la part propre de l'esprit dans la sensation, qui complète la part du corps et celle de l'âme.

L'autonomie relative de l'esprit

L'existence d'une activité propre de l'esprit est-elle une entorse à la physique atomiste, un recours subreptice à une causalité « incorporelle » ? Pas du tout. La réduction de l'âme et de l'esprit à des propriétés et des mouvements atomiques n'exclut pas la reconnaissance de différents niveaux de phénomènes, qui demeurent tous corporels, mais dont certains ne sont pas directement réductibles au niveau atomique.

¹² Sur la vitesse dans l'atomisme épicurien, voir les remarques de G. Deleuze, « Lucrèce et le simulacre », in *Logique du sens*, Minit, 1969, p. 317-320, et l'analyse précise d'A. Macé, « La vitesse de la pensée. Sur la pensée épicurienne de la co-affectation », *L'épicurisme antique, op. cit.*, pp. 119-165.

¹³ Voir V. Laurand, « Le traitement épicurien de la douleur », *L'épicurisme antique, op. cit.*, n° 15, 2003, pp. 91-117 (116).

« A propos de la pensée (*phronein*), [Démocrite] est allé jusqu'à dire qu'elle est engendrée lorsque l'âme se trouve équilibrée selon le mélange ; mais il dit que si celle-ci devient trop froide ou trop chaude, elle change. C'est pourquoi les anciens disent à juste titre que la pensée s'égare. De sorte qu'il est clair que c'est par le mélange du corps qu'il explique la pensée, ce qui est sans doute logique pour lui qui fait de l'âme un corps.¹⁴» Cette description « matérialiste » de la pensée comme équilibre thermique est présente chez d'autres auteurs comme Parménide, Empédocle ou Anaxagore, qui ne sont pas du tout atomistes. Tout se passe donc comme si Démocrite avait admis que l'explication physique n'avait pas besoin, sur ce point précis, de « descendre » jusqu'au niveau des atomes et de leurs propriétés. Les différents états de la pensée dépendent de l'équilibre thermique global du mélange entre âme et corps, plus que de telle ou telle propriété atomique déterminée.

Les épicuriens semblent être allés encore plus loin dans la reconnaissance d'une forme d'indépendance non pas ontologique mais physiologique, pratique et même causale de l'esprit. Lucrèce insiste sur le fait que l'esprit (*animus*) est une « partie de l'homme » comme les mains ou les yeux et ne doit pas être considéré comme répandu à travers tout le corps. Il en veut pour preuve le fait que l'esprit peut être dans un état très différent de celui du corps, joyeux lorsque le corps est malade, agité lorsque le corps est endormi (*DRN III*, 104-111). L'esprit a donc une certaine indépendance affective à l'égard du corps, qui résulte de sa localisation. Tout en étant de même nature atomique que l'âme, l'esprit se trouve situé au centre de la poitrine (*DRN III*, 136). Le reste de l'âme et la vie sont répandues dans le corps mais dépendent de l'esprit, puisqu'un animal peut être amputé de plusieurs membres mais pas du cœur (*DRN III*, 396-416).

L'esprit a donc un rôle hégémonique et moteur : il « domine tout le corps » et l'âme « se meut par l'impulsion de l'esprit » (*DRN III*, 138-144). Celui-ci semble ainsi disposer d'un pouvoir causal qui lui est propre. Il faut en effet bien distinguer deux thèses dans le « matérialisme » épicurien à l'égard de l'âme : celle de la nature atomique de l'âme (et de l'esprit) et celle de leur dépendance à l'égard du corps. La seconde thèse résulte dans une large mesure de la première : puisque l'âme et l'esprit ne sont pas immatériels, ils ne peuvent subsister hors du corps et ne possèdent donc aucune espèce d'immortalité (*DRN III*, 417-444). Toutefois, cette thèse n'implique pas que l'esprit soit soumis au corps de tous les points de vue. En fait, le corps est aussi en partie soumis à l'esprit. La dépendance de l'esprit à l'égard du corps et l'action de l'esprit sur le corps ne sont que les deux faces d'une même situation : l'esprit est un corps d'un type particulier abrité dans un autre corps.

La volonté de l'esprit et les atomes

La domination relative de l'esprit sur le corps apparaît nettement dans la description que donne Lucrèce du mouvement volontaire (*DRN IV*, 877). Sous l'influence de simulacres venus de l'extérieur, l'esprit se représente des choses et en particulier des actions qu'il souhaite exécuter, ce qui donne naissance à une « volonté », qui met en mouvement l'âme, qui elle même met en mouvement le corps¹⁵. Lucrèce compare ce processus de mise en mouvement d'un agrégat grand et lourd par des corps tout petits au déplacement d'un bateau par le vent et la main d'un homme (*DRN IV*, 896 *sqq.*) On voit donc que, depuis le cœur où il est concentré et abrité, l'esprit peut mouvoir et diriger l'ensemble du corps comme un pilote dans un navire. Le pilote meurt s'il tombe à l'eau et il n'est pas le vent qui pousse le navire ; il peut néanmoins diriger le navire.

Reste toutefois un problème (lié à la première thèse « matérialiste ») : puisque l'esprit est un corps, c'est-à-dire un composé d'atomes, ses actions devraient pouvoir s'expliquer au niveau atomique. On pourrait penser par exemple que les simulacres d'actions souhaitables reçues par l'esprit sont composés d'atomes qui le mettent dans un certain état, ce qui produit

¹⁴ DK 68 A 135= Théophraste, *De Sensu* 58. Je cite la traduction et je reprends le commentaire de P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 217-224.

¹⁵ Là encore, les rapports de vitesse sont importants, comme le montre l'exemple du cheval à qui on ouvre la porte de sa stalle (*DRN II*, 281) : Lucrèce indique que le désir et le mouvement du corps ne vont pas aussi vite que l'esprit. Celui-ci est cause première parce qu'il réagit avant les autres parties, du fait de la grande mobilité de ses atomes.

l'impulsion volontaire, à savoir un mouvement des atomes de l'esprit, mouvement qui se transmet à l'âme puis au corps. Mais les épicuriens n'admettent pas l'existence d'un tel processus. En témoigne le fonctionnement déjà évoqué de l'esprit dans l'anticipation et la sélection des simulacres qu'il reçoit : son rôle ne peut se réduire à une réaction mécanique à des *stimuli* venus de l'extérieur. Mais surtout, s'il en était ainsi, les actions humaines seraient de simples produits de mouvements atomiques entièrement déterminés et nécessaires. Or, sur ce point, on assiste à une divergence entre les atomistes : Démocrite semble avoir accepté cette conséquence, alors qu'Épicure la refuse et critique Démocrite au nom de l'expérience humaine de la liberté.

Il faudrait expliquer ici pourquoi et comment Épicure estime pouvoir construire un atomisme qui laisse une place à des événements non-nécessaires¹⁶. On sait que l'un des ressorts de la stratégie épicurienne est le fameux *clinamen*, qui introduit la possibilité de déviations indéterminées dans les mouvements atomiques rectilignes, et dont Lucrèce affirme qu'il rend possible la liberté de la volonté (*DRN* II, 251 *sqq.*). Les épicuriens semblent ainsi faire une place à une causalité de l'esprit qui n'est pas un produit mécanique de processus atomiques. Dans son traité perdu *De la nature*, Épicure expliquait apparemment qu'à partir d'une certaine constitution atomique de l'âme et du corps s'élaborent des « développements », qui possèdent une indépendance par rapport à leur base atomique et peuvent même agir sur elle. Il distingue en effet un « mode distinctif » de différenciation par rapport aux atomes, qui ne consiste pas simplement dans le passage du microscopique au macroscopique, mais dans l'acquisition d'une autonomie causale par rapport aux atomes. Épicure semble donc avoir anticipé la notion contemporaine d'*émergence* d'un ordre de phénomènes complexes à partir de propriétés plus simples, dont ils dépendent sans s'y réduire¹⁷. Toutefois, la doctrine du *clinamen* oblige à nuancer cette lecture : l'indétermination des « déviations » des atomes rend certes possible une forme d'indépendance causale de l'esprit par rapport aux chocs des atomes, mais il exclut du même coup qu'existe dans l'esprit une indétermination qui n'existerait pas dans les atomes. Les propriétés et les interactions des corps demeurent les mêmes au niveau atomique et au niveau de l'esprit : le matérialisme épicurien ne conçoit pas l'esprit comme un corps suffisamment complexe pour échapper à certaines lois de la matière, mais plutôt comme un corps composé de telle manière qu'il peut agir sur les autres corps dont il dépend pour son existence.

L'éthique des rapports âme/corps

Ces analyses atomistes de l'esprit ont évidemment des enjeux éthiques importants. On sait que le chant III du poème de Lucrèce a pour principal objectif de montrer que l'âme et l'esprit ne sont pas immortels, ce qui permet selon Lucrèce de dissiper la crainte des Enfers et de la mort. On pourrait montrer plus généralement que les éthiques démocritéennes et épicuriennes sont largement fondées sur une réforme des rapports entre le corps et l'esprit. Ceci apparaît nettement dans l'image démocritéenne du procès intenté à l'âme par le corps : « Si le corps intentait à l'âme un procès pour tous les malheurs et les souffrances qu'il subit au cours de la vie et si lui, Démocrite, avait à rendre la sentence, il aurait plaisir à infliger à l'âme une condamnation. C'est elle en effet qui a détruit le corps par ses négligences, qui l'a rendu dissolu par ses ivresses, qui l'a corrompu et déchiré par les plaisirs, de même que l'on rend responsable du mauvais état de l'outil ou de l'ustensile son utilisateur imprudent.¹⁸ »

L'âme est responsable des maux du corps, parce que ce sont les désirs illusoire de l'âme, et non le corps lui-même, qui sont à l'origine des souffrances du corps (*cf. DK* 68 B 171, 173, 175, 223). D'une certaine manière, on est proche de Platon : il faut se soucier de son âme plus que de son corps, car celui-ci est (comme un outil) sous le contrôle de celle-là

¹⁶ Pour une présentation très claire, voir P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, P.U.F., 2000, pp. 37-45 & 69-81.

¹⁷ Cette interprétation de certains fragments du *Sur la nature* a été proposée par D. Sedley, « L'anti-réductionnisme épicurien », *L'épicurisme antique*, *op. cit.*, pp. 321-359 (349-352).

¹⁸ *DK* 68 B 159= Plutarque, *De la passion et de la maladie* fr. 2, traduction de J.-P. Dumont. Sur ce texte, voir M. Campolina D. Peixoto, « L'innocence du corps, l'ambiguïté de l'âme : le rapport corps/âme chez Démocrite », *Les anciens savants, Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 12, 2001, pp. 191-209.

(*Alcibiade* 129a-132c). L'originalité de Démocrite réside toutefois évidemment dans la formulation de cette thèse *du point de vue du corps*, si bien que sa santé apparaît comme l'enjeu éthique central. D'un point de vue platonicien, cela revient à accuser un maître de ne pas satisfaire les besoins de son esclave ! L'épicurien Diogène d'Œnoanda reprendra cette analyse : « ...le corps lance des accusations légitimes et importantes contre l'âme, affirmant qu'il est tourmenté et accablé injustement par elle et entraîné vers des choses non nécessaires. Car les choses qu'il recherche sont petites et faciles à se procurer, et l'âme peut mener une bonne vie en jouissant d'elles pour sa part, mais celles que l'âme recherche sont grandes et difficiles à se procurer, n'aident en rien la nature et apportent en plus des dangers¹⁹ ». Comme l'explique la *Lettre à Ménécée* d'Épicure, les désirs excessifs et les craintes « vides » ont l'âme pour origine. L'éthique consiste donc essentiellement à purger l'âme de ces troubles et à la rendre ainsi capable de profiter de la plénitude naturelle et facile à satisfaire du corps.

On retrouve donc la supériorité sur fond de dépendance mise en évidence dans le domaine physique : l'âme dirige le corps, si bien que leur bonheur et leur malheur dépendent d'elle tout en étant essentiellement déterminés par la nature du corps. C'est en connaissant et respectant les « limites » du corps que l'âme peut à la fois supprimer les douleurs du corps et ses propres troubles²⁰. Toutefois, dans les cas où le corps ne peut être contenté, la supériorité des plaisirs de l'âme sur ceux du corps permet de maintenir le bonheur malgré les douleurs du corps²¹ : il y a donc une autonomie relative de la sérénité de l'âme par rapport aux affections corporelles, comme il y a une autonomie relative de la volonté de l'esprit par rapport aux mécanismes atomiques. Et l'on pourrait même ajouter que la sérénité du sage, comme la respiration et la vision, est due non seulement aux dispositions de son âme et de son corps, mais aussi à un facteur extérieur ou environnant, à savoir la société humaine et surtout les indispensables amis, avec qui le bonheur épicurien s'élabore et se partage.

¹⁹ M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, fragment n° 2.

²⁰ Voir P. De Lacy, « Limite et variation dans la philosophie épicurienne » et P.-M. Morel, « Épicure et la "fin de la nature" », *L'épicurisme antique*, *op. cit.*, pp. 199-216 & 167-196.

²¹ Voir l'analyse de cette importante thèse épicurienne par V. Laurand, *op. cit.*