II

LE LIVRE I DU *DE NATURA DEORUM* ET LE TRAITÉ *DE SIGNIS* DE PHILODÈME : PROBLÈMES DE THÉOLOGIE ET DE LOGIQUE

par Clara AUVRAY-ASSAYAS

Maître de conférences à l'Université de Rouen

SOMMAIRE — *On trouve dans le traité* De signis *de* **Philodème** *presque tous les éléments de la réfutation que Cotta oppose aux Epicuriens dans le premier livre du* De natura deorum. *Conformément à la* **pratique académicienne**, *Cotta utilise non seulement les arguments des Stoïciens, qu'on voit exposés et réfutés chez Philodème, mais également ceux des Epicuriens, afin de montrer qu'on ne peut ni* **prouver** *ni* **concevoir** *que les dieux ont forme humaine, ce qui ruine dans ses fondements la* **méthode épicurienne**. *On voit ainsi que Cicéron connaît parfaitement la doctrine d'Épicure, telle que l'ont affermie Zénon et Philodème en s'appuyant sur la logique et qui fut jugée, à tort, plus ardue, ou même suspecte, parce qu'elle ne concordait pas avec les autres écrits théologiques d'Épicure.*

EPITOME — *In illo Philodemi uolumine quod latine inscribitur de signis reperiri possunt omnia fere quae contra Epicureos a Cotta dicta sunt in primo libro quem de natura deorum Cicero scripsit. Nam Academico more, non solum Stoicorum argumentis quae apud Philodemum exposita ac refutata sunt sed etiam Epicureorum Cotta sic utitur ut neget probari posse formam humanam deis esse quae non mente quidem cernatur; itaque Cottae disputatio eo pertinebat ut haec Epicuri ratio radicitus euerteretur. Sic apparet quam eruditus fuerit Cicero Epicuri disciplina, quae quidem apud Zenonem et Philodemum dialecticorum more confirmata est sed difficilior uel etiam parum certa uisa est quod minime esset consentanea aliis sententiis quae de natura deorum apud Epicurum repertae sunt.*

Nombreux sont les liens que les travaux archéologiques et philologiques ont pu rétablir entre Cicéron et Philodème de Gadara autour duquel se forma l'école épicurienne de Campanie aux environs des années 80 avant notre ère [1]. Depuis qu'Hermann DIELS, dans ses *Doxographi Graeci*, présenta en colonnes parallèles le texte du περὶ εὐσεβείας de Philodème et celui du premier livre du *De natura deorum* de Cicéron, la confrontation rigoureuse de l'œuvre cicéronienne et des fragments des traités théolo-

1. Après les travaux des précurseurs, T. GOMPERZ (*Philodem : über Induktionsschlüsse, Herkulanische Studien, 1* et *über Frömmigkeit, Herkulanische Studien, 2* Leipzig, 1865 et 1866), H. DIELS (*Philodemos Über die Götter, Abhandl. der K. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1915-1916) et R. PHILIPPSON (« Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Ciceros ersten Buche *De natura deorum*, *S. O.*, 19, 1939, p. 15-40 ; « Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im ersten Buche der *De natura deorum* Ciceros », *S. O.*, 20, 1940, p. 21-44), il faut citer parmi les études récentes : P. § E. DE LACY, *Philodemus On methods of inference*, Naples, 1978 ; M. GIGANTE, *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris, 1987.

giques de Philodème a porté ses fruits [2]; elle révèle en effet chez Cicéron une connaissance approfondie des divers aspects de la théologie épicurienne et non pas seulement un travail de copie et de traduction; et si les développements consacrés à la piété ou au mode de vie des dieux dans le *De natura deorum* font écho aux traités de Philodème, ces parallèles ont certainement pour origine l'enseignement de Zénon de Sidon, maître commun de Philodème et de Cicéron [3]. L'imprégnation de la doctrine épicurienne fut ravivée sans doute chez Cicéron par ses contacts avec le cercle de Philodème, auquel semble faire allusion un passage du *De finibus*, plus nettement explicite que la polémique du procès intenté contre Pison, le « protecteur » de Philodème [4]. Dans ces conditions, il n'est pas tout à fait étonnant qu'on ait pu proposer aussi des rapprochements entre le *De natura deorum* et une œuvre beaucoup plus technique de Philodème, dont le titre grec, très lacunaire, a été diversement restauré en περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, περὶ φαινομένων καὶ σημειώσεων, περὶ φαντασιῶν καὶ σημειώσεων et que l'on désigne traditionnellement du titre latin *De signis* [5]. Cet ouvrage, dont on situe la rédaction entre 54 et 40 est une sorte de manuel qui présente quatre discussions sur la méthode empirique d'inférence par signe, en grec σημείωσις / ἀπὸ τῶν φαινομένων σημειοῦσθαι. Plus précisément, il s'agit de justifications de cette méthode données successivement par les Epicuriens Zénon de Sidon, Bromius et Démétrius Lacon contre les objections d'adversaires non explicitement nommés; on s'accorde toutefois à penser qu'ils sont stoïciens, quand bien même ils semblent utiliser aussi des méthodes caractéristiques de la Nouvelle Académie [6]. De ce point de vue, on conçoit que Cotta, le représentant de la Nouvelle Académie dans le *De natura deorum* ait recours à ce type d'arguments pour réfuter la théologie épicurienne présentée par Velleius. Mais sur un plan plus général, comment expliquer que Cicéron, pour critiquer la théologie épicurienne, emprunte des éléments à un débat technique exclusivement centré sur un aspect de la méthode épicurienne?

Il convient donc de mesurer exactement la place accordée à la logique — c'est-à-dire à la Canonique, pour employer le vocabulaire épicurien [7] — dans cette réfutation de la théologie que nous propose Cotta.

Cette enquête est d'autant plus nécessaire qu'on invoque trop souvent le mépris affiché par Cicéron pour la logique épicurienne [8] afin de justifier sa présentation maladroite et tronquée de la doctrine du Jardin; c'est ainsi qu'on met sur le compte de Cicéron les obscurités de l'exposé théologique

2. *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879 repr. 1965, p. 529-550.

3. Sur Zénon de Sidon, cf. *N. D.*, 1, 59; *Tusc.*, 3, 38 et la mise au point récente de J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Rome, 1988, p. 445 sq.

4. *Fin.*, 2, 119; voir également *Pis.*, 68 et les études de F. SBORDONE (« Cicerone e Filodemo », *Atti del I Congresso intern. di Studi Ciceroniani*, 1961, p. 187-192), de T. MASLOWSKI (« Cicero, Philodemus, Lucretius », *Eos*, LXVI, 1978, p. 215-226) et de D. DELATTRE (« Philodème dans la Correspondance de Cicéron », *B. A. G. B.*, 1984, p. 27-39).

5. Ce sont les restitutions respectives de T. GOMPERZ, W. SCOTT et R. PHILIPPSON; cf. P. § E. DE LACY, *op. cit.*, p. 12.

6. Cf. E. ASMIS, *Epicurus' scientific method*, Cornell Univ. Press, 1984, p. 198 sq.

7. Diogène Laërce, 10, 29-31 et *Fin.*, 1, 63.

8. Voir par exemple *Fin.*, 1, 22 et *N. D.*, 1, 70.

de Velleius, dont on déplore qu'il n'occupe qu'une dizaine de paragraphes contre presque soixante-dix accordés à Cotta pour sa critique [9].

Pourtant, grâce aux rapprochements établis entre le *De natura deorum* et le *De signis* on peut proposer une autre interprétation de ce déséquilibre : d'une part, la réfutation de Cotta repose sur une critique rigoureuse et systématique de tous les aspects de l'empirisme; mieux encore, Cotta, pour contester plus pertinemment la méthode prônée par les Épicuriens emprunte à Philodème une notion qui semble avoir été développée par les successeurs d'Épicure. Or, en accordant une telle primauté à la logique il ne fait que mettre en évidence les ambiguïtés de la théologie épicurienne, telle en tout cas qu'elle a été formulée à l'époque de Philodème.

La critique de Cotta, qui débute véritablement au paragraphe 61, laisse très vite de côté le premier point de l'exposé de Velleius, c'est-à-dire la preuve de l'existence des dieux, et, après un long développement général sur les incohérences doctrinales de la physique et de la canonique épicuriennes [10], on aborde ce qui semble, par son ampleur, la réfutation la plus importante [11] : celle qui s'attaque à la conception anthropomorphique des dieux.

C'est dans ce contexte que sont présentés deux arguments qui reprennent le débat du *De signis*. Le premier, qui apparaît dans les paragraphes 87-88 puis 97, vise la méthode empirique sur laquelle s'appuie Velleius pour prouver que les dieux ont forme humaine et que nous rappellerons brièvement en citant l'Épicurien : « la nature ne nous fait connaître aucune figure divine, si ce n'est la figure humaine; en effet, quelle autre forme apparaît jamais à qui que ce soit pendant la veille ou le sommeil? » [12]. En d'autres termes, comme nous n'avons jamais vu, dans notre expérience, une autre apparence du divin que l'apparence humaine, on doit conclure qu'il n'en existe pas d'autre. A cela Cotta objecte : d'une part, qu'on n'a jamais rien vu de comparable au soleil ou aux mouvements des planètes : pourtant, on ne nie pas leur existence [13]; d'autre part, qu'il est impossible de mener une enquête exhaustive sur la nature permettant de connaître toutes les espèces vivant sur terre [14] : on doit pourtant admettre leur existence à moins de se comporter comme des hommes retirés à l'intérieur des terres qui nient l'existence de la mer [15].

Les deux objections de Cotta peuvent être résumées en empruntant aux adversaires du *De signis* leur formulation plus abstraite : « il n'est pas nécessaire que, parce que des choses n'existent pas dans notre expérience,

9. La théologie épicurienne est exposée dans les paragraphes 43-56 et réfutée par Cotta en 57-124.

10. *N. D.*, 1, 65-75.

11. *Ibid.*, 76-102.

12. *Ibid.*, 46 : *...a natura habemus (...) speciem nullam aliam nisi humanam deorum; quae enim forma alia occurrit umquam aut uigilanti cuiquam aut dormienti?* (trad. H. LE BONNIEC, à paraître aux Belles Lettres, C. U. F.).

13. *Ibid.*, 87-88.

14. *Ibid.*, 97 : *atqui ne curiosissimi quidem homines exquirendo audire tam multa possunt quam sunt multa quae terra, mari, paludibus, fluminibus existunt.*

15. Cet exemple est donné au paragraphe 88 : *ita fit ut mediterranei mare esse non credant.*

elles n'existent pas non plus dans des lieux que nous ne percevons pas »[16]. Ainsi, pour reprendre l'exemple utilisé au paragraphe 3 du *De Signis*, il existe des objets uniques dans notre expérience, comme l'aimant qui seul attire le fer; ces objets uniques, désignés par le terme grec, rendent invalide la méthode qui prétend inférer à partir des ressemblances entre ce qui existe dans notre expérience et ce que nous ne percevons pas. Car qu'est-ce qui empêche de penser, poursuivent les Stoïciens, qu'il existe une race unique d'hommes qui ne meurent pas quand on leur ouvre le cœur? D'autre part, les Stoïciens nient, tout comme Cotta, qu'on puisse faire le recensement exhaustif de tous les phénomènes[17]. Grâce aux parallèles fournis par le *De signis*, on constate que l'objection, deux fois rappelée par Cotta, vise avec précision le fondement de l'inférence par signes, c'est-à-dire rien moins que la méthode de connaissance des Épicuriens; il suffit, pour le confirmer, de rappeler le début de la *Lettre à Hérodote* d'Épicure : « il est nécessaire d'observer toutes choses en accord avec les perceptions (...) pour pouvoir inférer aussi bien ce qui doit apparaître que ce qui n'est pas apparent ». Sans cette observation empirique portant sur l'ensemble des phénomènes, il n'est pas d'inférence possible sur l'ἄδηλον[18].

Le second argument de Cotta que l'on peut rapprocher du *De signis* porte sur un aspect particulier de la méthode d'inférence : cette méthode — on l'a vu — suppose que l'on procède sur la base de ressemblances entre ce qui est perçu par les sens et ce qui ne l'est pas; Philodème emploie les expressions ἡ κατὰ τὸ ὅμοιον μετάβασις; ἡ ὁμοιότης; κατὰ τὴν ὁμοιότητα σημειοῦσθαι; μεταβαινεῖν[19].

Or il faut pour cela faire intervenir le raisonnement (ἐπιλογισμός) et choisir parmi les multiples attributs d'un être, ceux à partir desquels on pourra proposer une relation de similarité. Dans son exposé, Velleius retranscrit cette élaboration rationnelle sous forme de deux syllogismes : « il semble cohérent qu'un être éminent entre tous, tant par sa félicité que par son éternité, soit aussi le plus beau; or quelle disposition des membres, quelle configuration des traits (...) peuvent être plus belles que la forme humaine? » Le second syllogisme se présente ainsi au paragraphe suivant : « puisqu'il est reconnu que les dieux sont bienheureux, que nul ne peut être heureux sans la vertu, que la vertu ne peut exister sans la raison et que la raison ne peut se trouver ailleurs que sous la forme humaine, il faut reconnaître que les dieux ont l'apparence humaine »[20]. Si la forme syllogistique

16. *De signis*, 1 (nous donnons ici et tout au long de l'exposé les références aux paragraphes de l'édition de P. § E. DE LACY citée note 1 : |ἕ]πειτα|[.....ἡμ]ῖν καὶ |τ]ὰν τοῖς | [.....]Π ΙΝ[.]ΙΤ[.]ΤΕΣ δέ ὅτ[ι |[10] παρ' ἡμ]ῖν οὐκ ἔστι[ν] ταῦτα, μη|[δ' ἐν ἄ]λλοις ὑπάρχε[ι]ν ταῦ τα· |.

17. *Ibid.*, 28 Πῶς ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ | τάφανῆ (ι) μεταβήσηι; πότερον | τὰ φανερ[ὰ] π[άντ' ἐκ]περιελθών |[15] ἢ (ι) τινα τούτω[ν]; εἴτε γὰρ τὸ πρό|τ]ερον, οὐ δυνατὸν γενέσθαι τοῦ|τ]ο· εἴτε τὸ δ[εύ]τερ[ον], οὐδεὶς μὴ | [ποιῆται σ]υντρεχό[ντων] τινῶν [τή]ν | [τῶν σημείνω σ]ύντ[αξ]ιν.

18. Diogène Laërce, 10, 38 : ἔτι τε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν (...) ὅπως ἄν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα.

19. *De signis* 20; 23; 24 (voir l'index in P. § E. DE LACY, *op. cit.*, p. 135-142).

20. *N. D.*, 1, 47 : *Nam cum praestantissumam naturam, uel quia beata est uel quia sempiterna, conuenire uideatur eandem esse pulcherrimam, quae conpositio membrorum, quae conformatio liniamentorum (...) humana potest esse pulchrior?*; 48 : *Quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine uirtute nemo potest, nec uirtus sine ratione constare, nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est.*

n'est certainement pas une caractéristique du raisonnement épicurien [21], les arguments présentés ici, en revanche, figurent au cœur du débat que le *de Signis* nous restitue. Velleius, on l'a vu, attribue aux dieux deux points de ressemblance avec l'homme, la beauté et la raison, à l'exclusion des autres, la mortalité par exemple : la relation de ressemblance est donc proposée à la suite d'une sélection des données de l'expérience. Or, comme le contestent les Stoïciens du *De signis*, si l'on infère par ressemblance il faut dire : « puisque tous les corps dans notre expérience sont destructibles et que les atomes sont également des corps, on doit dire que les atomes sont destructibles ». Sinon, « à partir de quel type de ressemblance doit-on inférer? d'hommes à hommes, par exemple? et pourquoi d'hommes à hommes plutôt que d'êtres vivants à êtres vivants? » [22]. De la même façon, Cotta reproche à Velleius son choix arbitraire de ressemblances entre l'homme et les dieux : « tu posais en principe que la raison ne peut exister que chez un être à figure humaine; un autre posera en principe qu'elle ne peut exister que chez un être terrestre, ou encore qui a connu la naissance, qui a grandi, qui a fait des études, qui se compose d'une âme et d'un corps, périssable et faible, enfin, chez un homme, un mortel. Mais si vous rejetez toutes ces suppositions, pourquoi te préoccupes-tu seulement de l'apparence extérieure? Tu constatais que la raison et l'intelligence coexistent chez l'homme avec toutes les caractéristiques que j'ai énoncées; si on les retranche, tu dis que tu reconnais pourtant dieu, pourvu que subsistent les contours du corps » [23].

L'extension donnée par Cotta à cet argument est à la mesure de la place qu'occupe, dans le *De signis*, le débat sur la sélection des ressemblances. En effet, pour répondre aux nombreuses objections de leurs adversaires, les Épicuriens développent une méthode qui cherche à rendre compte des variations au sein d'une même classe d'êtres [24]; ils définissent également les précautions méthodologiques qu'exigent les fameux cas uniques [25] afin de déterminer avec soin les « qualités communes » [26]; ils peuvent alors proposer des rapprochements de particuliers à particuliers puis de classes à classes [27]. Une telle méthode suppose non pas « de faire le tour de toutes les apparences qui nous sont accessibles ou simplement de rencontrer des apparences fortuites », précise Bromius, au paragraphe 35, mais de « rencontrer beaucoup d'apparences homogènes et variées de sorte

21. On ne doit pas en déduire cependant, comme le fait K. KLEVE (« On the beauty of God — a discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics », *S. O.*, 53, 1978, p. 69-83), que l'argumentation est stoïcienne; voir note 46.

22. *De signis*, 7 ἐπεὶ πάντα τὰ [παρ' ἡ]μῖν [5 σώματα φθαρτὰ ΕΤ[ἐστίν, σώμ]α|τα δ' εἰσὶ καὶ αἱ ἄτομοι, φθαρτὰς | εἶναι ῥητέον α καὶ τὰ[ς ἀ]τόμο[υ]ς. | ἀπὸ ποίας θ' ὁμοιότ[ητος]ἐπὶ | ποίαν δεῖ μεταβαί[νειν], ἀπ' ἀν|[10 θρώπων ἐ[π'] ἀνθρώπ[ο]υς λόγου | χάριν, καὶ τ[ί] μᾶλλον ἀπὸ τού[των]| ἐπὶ τούτους ἢ ἀπὸ ζώιων ἐ[πὶ ζῶια; ἀλ[λ'] ἀπὸ ζώ[ιω]ν ἐπ[ὶ ζῶια; |

23. *N. D.*, 1, 98 : *Tu enim sumebas nisi in hominis figura rationem inesse non posse; sumet alius nisi in terrestri, nisi in eo qui natus sit, nisi in eo qui didicerit, nisi in eo qui ex animo constat et corpore caduco et infirmo, postremo nisi in homine atque mortali. Quod si in omnibus his rebus obsistis, quid est quod te forma una conturbet? His enim omnibus quae proposui adiunctis in homine rationem esse et mentem uidebas; quibus detractis deum tamen nosse te dicis, modo liniamenta maneant.*

24. *De signis*, 18; 24; 36; 51.

25. *Ibid.*, 20; 40; 43.

26. *Ibid.*, 25; 39; 41; 42; 53.

27. *Ibid.*, 26.

que nous puissions à partir de notre familiarité avec elles et des récits de l'histoire les concernant, établir la propriété inséparable à partir de chacune des propriétés particulières et à partir d'elles passer à toutes les autres. Par exemple (poursuit-il), si on trouve des hommes qui diffèrent les uns des autres sur tous les points, mais sur ce point ne montrent à l'observation aucune différence, pourquoi ne dirait-on pas avec assurance, sur la base des hommes que nous avons rencontrés et ceux dont nous avons une connaissance historique, que tous les hommes sont soumis à la vieillesse et à la maladie ? [28] »

Ce rapide parcours du *De signis*, et surtout ce dernier exemple, font apparaître le nombre des emprunts de Cotta, qui puise autant dans les exposés critiques que dans les défenses présentées par les Épicuriens. Cela vient confirmer que Cicéron a une parfaite connaissance des développements de la canonique épicurienne, au point qu'au-delà des quelques rapprochements précis que nous venons d'étudier, on peut retrouver une exploitation moins apparente, certes, mais particulièrement efficace, des termes du débat technique consigné par Philodème.

Sur un plan ironique d'abord, et sans viser directement la ligne d'argumentation adverse, on trouve un écho de ce débat aux paragraphes 79 et 80 : Cotta se plaît à évoquer la sélection des ressemblances entre les hommes et les dieux selon des critères purement esthétiques, et il célèbre alors, non sans lyrisme, la beauté de Roscius que chantent les vers de Catulus. Il s'amuse ensuite à l'idée que si les dieux ressemblent aux hommes, ils ne sont pas tous également beaux, à moins de les supposer indiscernables, ce qui conforterait la thèse de la Nouvelle Académie selon laquelle les sens ne permettent pas la connaissance [29]. Mais beaucoup plus sérieusement, dans l'argument développé par Cotta au paragraphe 98 — que nous venons de citer [30], on peut lire une transcription d'un passage du *De signis* dans lequel l'épicurien Bromius précise, contre les objections de l'adversaire, comment s'opère la sélection des attributs pour établir une relation de similarité : « parfois nous inférerons à partir d'objets non identiques dans la mesure où et tant qu'ils partagent la même communauté d'attributs constants, comme par exemple sur certains points des animaux ressemblent seulement aux hommes mais sur d'autres ils sont similaires aussi à la divinité. Nous utiliserons donc avec justesse l'inférence à partir des animaux, tout en considérant que rien n'empêche un dieu d'être semblable à un homme dans l'usage de la sagesse pratique, puisque seul l'homme parmi

28. *Ibid.*, 35.Ὧν πρὸς μὲν [τ]ὸ πρῶτον ἐροῦ̣μεν, φησίν, ὡ[ς] οὔτε πά[ν]τα ἀ|ναγκαῖά ἐστι[ν ἐ]κπεριε[λ]θεῖν τὰ | φαινόμενα [παρ' ἡ]μῖν οὗ[τ]ε μὴν |[35] οἷς ἔτυχεν ἐντ[υχ]εῖν, ἀλ[λὰ] πολ|λοῖς ὁμογενέσι καὶ ποικίλοις, ὥσ[τ' ἐκ τῆς τούτοις περιπτώσεως | καὶ τῆς ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἱστο[ρίας τὸ συνεδρεῦον ἀχωρίστως || ἑκάστωι τῶν κατὰ μέρος λαβόν|τας, ἀπὸ τούτων μεταβαίνειν | ἐπὶ τἆλλα πάντα. εἰ γὰρ καὶ τἆλλα μὲν διαφέροντες ὅμοιον εἰ|[5]πεῖν ἄνθρω[π]οι πρὸς ἀλλήλους | εὑρίσκονται, κατὰ δὲ τοῦτο δι[α]|φορὰν οὐκ ἔχουτες [τ]εθεώρηνται, ἆρά γ' ἐφ' οἷς ἐνε,[υ]ρήσαμεν / καὶ ὑπὲρ ὧν ἱστορήσαμεν πῶς |[10] αυ φήσομ[ε]ν θαρροῦντες ἅπαν|τας εἶναι γήρως καὶ νόσου δεκτι|κούς; τοῦ[τ]ο [δ'] ὅταν ληφθῆι καὶ | πρὸς τοὐ[ν]αν[τ]ίον μ[η]δέν ἀν|τιπίπτη|ι, ψευδ]ολογεῖν φήσομεν |[15] τοὺς λέγο[ντα]ς· ἄνθρ[ω]ποί τ' ἄτρω|[το]ι ἔ[σα]ν.

29. *N. D.*, 1, 80 : *si una omnium facies est, florere in caelo Academiam necesse est; si enim nihil inter deum et deum differt, nulla est apud deos cognitio, nulla perceptio.*

30. Voir note 23.

les êtres vivants de notre expérience est capable de sagesse pratique. On ne peut concevoir un dieu manquant de sagesse pratique mais on peut le concevoir comme n'ayant pas été engendré et cependant formé d'un corps et d'une âme — avec cela, ce sera un être vivant et impérissable [31]. »

On constate que dans ce passage, la méthode qui procède à partir des ressemblances n'est pas justifiée seulement, comme c'était le cas dans les autres textes, grâce à l'observation des variations et des qualités communes; un autre critère est invoqué, sans être autrement expliqué : il s'agit de l'inconcevable, rendu généralement par les termes ἀδιανόητον ou ἀδιανοησία ou par l'expression οὐ νοεῖσθαι [32]. Ce critère semble valider ici à la fois la ressemblance entre l'homme et le dieu sur le plan de la sagesse pratique et la différence sur les autres plans, en particulier la mortalité. Or, cette notion a reçu à l'époque de Philodème — ou plus vraisemblablement à celle de son maître Zénon — un champ d'application important : c'est ce que nous voudrions présenter ici pour mieux faire apparaître ensuite que Cotta exploite avec pertinence et efficacité cette notion dans la conduite de son raisonnement.

Quels sont les emplois de l'« inconcevable »? Dans l'œuvre d'Épicure, le terme n'apparaît que deux fois, mais dans des contextes éclairants : dans la *Lettre à Hérodote*, l'ἀδιανόητον est évoqué au cours du raisonnement sur le mouvement des corps : il est inconcevable, dit Épicure, qu'un corps en mouvement arrive simultanément en de multiples lieux : ici, la notion permet de fixer une limite positive à l'investigation élaborée à partir de l'expérience mais qui s'étend au-delà d'elle [33]. Dans la *Lettre à Pythoclès*, il apparaît que l'on franchit cette limite si l'on prétend proposer une seule explication des phénomènes célestes, alors que dans ce domaine qui échappe à notre expérience on doit maintenir la pluralité des explications possibles [34] : ces deux emplois sont d'une grande portée méthodologique puisqu'ils suggèrent que l'inconcevable joue le rôle d'un critère grâce auquel on vérifie si l'on reste en accord avec l'expérience; dans le premier cas l'expérience atteste qu'il est inconcevable qu'un corps arrive en de multiples lieux à la fois, dans le second cas l'expérience ne contredit pas plusieurs explications proposées pour un seul phénomène : l'inconcevable consiste à n'en retenir qu'une.

A en juger par les occurrences de la notion dans le traité de Philodème, le critère empirique fourni par l'inconcevable fut largement exploité par les Épicuriens postérieurs [35] : ainsi, au paragraphe 36, Bromius rappelle que

31. *De signis*, 37 ποτὲ δὲ [ἀπὸ τ]ῶν οὐκ [ἀπ]αραλ[λάκτων, ἐ[φὸ] καὶ καθὸ μ[ετ]έχει [τῆς αὐτ[ῆς γε]κοινότη[το]ς τῶν [ὁμοίων α[ὐτοῖ]ς συμπτωμάτων, [15 οἷον ὅταν [τινὰ] μὲν ἀνθρώποις|μ[όνο]ις ἐ[ακι]η ι , τινὰ δ' ἐο[ικότα τ]ῷ[ι θ]εῖ[ῳι [ζ]ῶιά ἐστιν. εὐστόχως ἄ[ρα τ]ῆι ἐ[κ] [ζώ[ι]ων μεταβάσει χ[ρησόμεθα], [νο[μίζοντες] οὐδὲν [κωλύειν [20 μὴ τῶι φρονεῖν μ]ὲν ἀνθρ[ώποις] [ὠ[μοιωμένον] τὸν θεὸν ὑπ[ά]ρχ[ειν] [δ[ιὰ τὸ τὸν] ἄνθρωπον φρον[ή-]|| σε[ως μόνον τῶν] παρ' ἡμῖν ζώιων [δεκτικ[όν, φρ]ονήσεως δὲ χωρὶς [25 μ[ὴ νοεῖσθ', ἀλλ]ὰ μὴ γεννᾶσθαι [συνεσ[τηκένα]ι δ' ἐκ ψυχῆς καὶ [σώμα[τος· καὶ ἔσ]ται ζῶιον σὺν [τούτωι [καὶ ἀθ]ά[να τον].

32. *Ibid.*, 19; 21; 36; 58.

33. Diogène Laërce, 10, 47.

34. *Ibid.*, 97.

35. Sur cette notion, cf. P. § E. DE LACY, *op. cit.*, p. 204-205; E. ASMIS, *op. cit.*, p. 201 sq; K. KLEVE, « Empiricism and theology in Epicureanism », *S. O.*, 52, 1977, p. 39-51.

ce qui guide une enquête est le fait « qu'un objet n'ayant rien de commun avec l'expérience est inconcevable »; il explique ensuite que ce critère fixe une limite aux variations possibles au sein d'une même espèce en donnant l'exemple qu'un homme fait de fer et capable de traverser les murs est inconcevable [36]. Mais surtout, l'inconcevabilité permet de prouver la véracité d'une proposition, tout autant que la méthode qui procède par négation de l'hypothèse contradictoire et offre une vérification fondée sur la non-infirmation par les phénomènes [37].

Cette dernière méthode est particulièrement utilisée par les Épicuriens pour prouver l'existence du vide : la proposition « s'il y a mouvement, il y a vide » est vraie car quand on nie par hypothèse l'existence du vide, par cette seule dénégation le mouvement sera nié » [38]. Mais d'autres propositions, ajoutent les Épicuriens, sont prouvées par la simple impossibilité de concevoir que le premier élément de la proposition ait tel caractère et que le second ne l'ait pas; par exemple, « Si Platon est un homme, Socrate aussi est un homme. Si cela est vrai, il est également vrai que si Socrate n'est pas un homme Platon non plus n'est pas un homme parce qu'il est impossible que Socrate ne soit pas un homme et que Platon en soit un » [39].

Les Épicuriens établissent donc une distinction entre deux méthodes de preuve; dans le cas du vide, il existe une dépendance étroite entre le phénomène, c'est-à-dire le mouvement, et l'ἄδηλον, c'est-à-dire le vide; la négation de l'ἄδηλον entraîne des effets visibles sur le phénomène : il n'y a pas de mouvement. Cette méthode de vérification dépend donc directement de l'observation. Dans le deuxième exemple, la relation de ressemblance entre Platon et Socrate n'établit pas une même dépendance; c'est à l'issue d'une longue observation des faits vus et consignés, conformément à la méthode exposée dans le *De signis*, qu'on peut conclure qu'il est inconcevable que Socrate ne soit pas un homme si Platon en est un.

Si l'on tient compte de l'importance accordée à l'inconcevable dans la méthode épicurienne, on ne peut dès lors négliger les allusions que Cotta fait à cette notion lorsqu'il demande à Velleius : « pourquoi la raison

36. *De signis*, 36 πευ|σόμεθα δ[ὴ γ]ὰρ ὑπὸ τίνος κινη|θέντα κα[ὶ ἀπὸ] τίνος ὁρμηθέν|[25]τα δ[ι]απορεῖν περὶ οὐδήτποτε ἥ | τὴν ἐπιζήτησιν ἀέριον ποιεῖσ|θαι, χωρὶς [το]ῦ τὸ πάσης κ[ο]ινότη|τος ἐστερημένον [τῆς πρ]ὸς τὸ | φαινόμεν[ον] ἀδιαν[όητον] εἶναι. |[30] καὶ περὶ αὐτῶν δ' ἀέ|ρ]ων καὶ πα|ραλλαγῆς φύσεων [τ]ὸν αὐτὸν | πονησόμε[θ]α λόγον, [ο]ὐχ ἐπίπα|σαν ἐκβάλλ[ο]ντες παραλλαγήν, | καὶ ταῦτα μή τις [ἀπ]αντήσηι |[35] καὶ ταύτῃ δύσκολον, ὥστε δισ|τάσαι μή ποτε παρὰ τὰς τοιαύ|τας διαφοράς εἶσιν [ἄν]θρωποι | σιδήρου φύσιν ἔ[χο]ντες καὶ διὰ τοί||χων πορευόμενοι καθάπερ ἡμεῖς | [δ]ι' ἀέρος.

37. Sur cette méthode, voir les articles de D. SEDLEY (« On signs », p. 239-272) et de J.-P. DUMONT (« Confirmation et disconfirmation », p. 273-303) dans le volume *Science and speculation*, J. BARNES et al. edd., Cambridge, 1982.

38. *De signis*, 17.

39. *Ibid.*, καὶ ἐπὶ τοῦ εἰ ἔστι κίνησ[ις] ἔστιν | κενόν· ἀναιρεθέντος γὰ[ρ]καθ' ὑ|[10]πόθεσιν τοῦ κενοῦ, παρὰ ψιλὴν | τὴν ἀναίρεσιν [αὐτ]οῦ καὶ ἡ κί[νησις ἀναιρεθή[σεθ'], ὥστ' εἰς τὸ | κατ' ἀνάσκευὴ|ν γέν]ος ἐναρμότ|τειν τὸ τοιοῦτ[ο· ποτὲ] δ' οὐχ οὕ|[15]τως ἀλλὰ παρ' [αὐτὸ τὸ μὴ] δύναι|σ]θαι τὸ μὲν π[ρῶτο]ν ὑπά[ρχ]ον ν. ο|[εῖν] ἢ τοιοῦτον [ὑπάρ]χον τὸ δὲ |[δ]εύτερ[ον] μὴ {ὑπά]ρχον ἢ μ[ὴ] το[ι]|οῦτον, ο[ἷο]ν ε[ἰ] Π[λά]των ἐστὶν ἄν|[20]θρωπος', καὶ Σωκ[ράτ]ης ἐστὶν ἄν|[θρ]ωπ[ος]' τούτου γὰρ ἀληθοῦς |δντ[ος ἀλη]θὲς [γ]ίνετα[ι]καὶ τὸ | εἰ Σωκράτ[η]ς οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, | οὐδὲ Π[λάτ]ων ἐστὶν ἄνθρωπος, |[25]οὐχὶ [τ]ῶι τ[ῆι] Σωκράτους ἀναιρέ[σει συναναση]ζεσθα[ι] τὸν Πλά|τωνα, ἀλλὰ τῶι μὴ δυν[α]τ[όν] | εἶναι τὸν μὲν Σω[κ]ράτη[ν εἶναι] | οὐκ ἄνθρω[πον, τ]ὸν δὲ Π[λάτω]|[30]να ἄνθρωπον, [δ] δὴ τοῦ κ[αθ'] ὁμοι[ότητ[α]ἔχεται τ[πό]που. [δι]όπερ | οὔ[θ' ὁ π]ρῶτος οὔθ' ὁ δεύτ[ερ]ος λό[γος συνάγει τὸν καθ' [ὁ]μοιότη|τα τρόπον τῆς σημει[ώ]σ[ε]ως |[35] μὴ προσφέρεσθαι τὴν ἀνάγ[κην.

t'enseigne-t-elle qu'il existe des mondes innombrables et non pas que l'être divin diffère de nous aussi par son aspect? »[40]. Ici, il semble que Cotta fasse état d'une distinction dans l'application du critère d'inconcevabilité : si rien dans l'expérience, selon les Épicuriens, ne s'oppose à ce que nous concevions l'existence de mondes innombrables, pourquoi ne peut-on également concevoir que la sagesse réside ailleurs que dans la forme humaine?

La question de Cotta révèle ici une difficulté majeure : quel est en effet le statut de la connaissance des dieux? Est-ce une perception directe, comme pourrait le suggérer la première partie de l'exposé de Velleius[41]? Mais si c'est le cas, pourquoi alors est-ce à partir d'une inférence qu'on justifie leur forme humaine, leur bonheur et leur immortalité, comme pour les choses non perçues par les sens? D'autre part, si les dieux sont appréhendés comme les ἄδηλα, faut-il admettre à leur sujet l'explication unique ou maintenir la multiplicité des explications possibles, conformément à la distinction établie par les Épicuriens entre les principes de la physique, dont l'explication est unique et par là nécessaire, et les phénomènes célestes ou souterrains, pour lesquels on ne peut proposer une seule explication[42]? Or, faute de textes épicuriens pour éclairer l'exposé de Velleius, les critiques ont multiplié leurs exégèses cherchant à concilier d'un côté, le texte cicéronien, trop souvent suspecté d'inexactitudes, et, de l'autre, le paragraphe 123 de la *Lettre à Ménécée*, la Première *Maxime Capitale* ainsi que sa scolie[43]. Il n'est certes pas opportun de rappeler ici les nombreuses difficultés que les critiques ont cherché à résoudre; mais il paraît utile de préciser que, à l'exception de la scolie, qui n'offre pas de meilleure garantie d'orthodoxie, les deux passages du *corpus* épicurien sollicités évoquent seulement la connaissance des dieux par πρόληψις, sans en développer la méthode, parce que le contexte n'est pas celui de la canonique mais de l'éthique.

Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure définit en effet la connaissance des dieux d'abord comme une κοινὴ νόησις tracée en nous, qui nous présente le dieu comme un vivant incorruptible et bienheureux[44]. De même Velleius évoque une *notio* commune à tous les hommes, que la nature a imprimée en nous et selon laquelle les dieux sont bienheureux et immortels[45]. Mais tandis qu'Épicure emploie ensuite l'expression γνῶσις ἐναργής, connaissance évidente, pour affirmer l'existence des dieux, Velleius entreprend une véritable démonstration au paragraphe 44 qui fait dépendre l'existence des dieux de la croyance universelle, argument qui n'a rien de spécifiquement

40. *N. D.*, 1, 96 : le texte latin dit avec plus d'ampleur : *Cur igitur non sescenta milia esse mundorum sed innumerabilia ausus es dicere? « Ratio docuit ». Ergo hoc te ratio non docebit, cum praestantissima natura quaeratur eaque beata et aeterna, quae sola diuina natura est, ut inmortalitate uincamur ab ea natura sic animi praestantia uinci, atque ut animi item corporis?*

41. *Ibid.*, 46 (texte cité note 12).

42. *Lettre à Pythoclès* (Diogène Laërce, 10, 87).

43. Sur ce débat qui a suscité plus d'une cinquantaine d'ouvrages, voir la présentation critique détaillée de J. BOLLACK (*La pensée du plaisir*, Paris, 1975, p. 217-238) et tout récemment J. TURPIN (« Les images divines. Cicéron lecteur d'Épicure », *Revue Philosophique*, 1986, p. 39-58).

44. Diogène Laërce, 10, 123 : ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη.

45. *N. D.*, 1, 43-45.

épicurien [46]. Le recours à cette démonstration semble suggérer que les successeurs d'Épicure ont cherché à renforcer par la logique une théologie à peine esquissée par Épicure, puisqu'elle repose sur l'évidence; ainsi s'expliquerait que la πρόληψις ne soit pas explicitement mentionnée à propos de la connaissance des dieux chez Philodème [47].

Dans ces conditions, plutôt que d'accuser Cicéron de maladresses et d'ignorance, il convient de se demander si la théologie exposée par Velleius, issue de développements récents, ne porte pas la marque d'hésitations sur la méthode, celles précisément que le traité *De signis* nous laisse entrevoir. En cela, Cotta se montre habile à exploiter ses connaissances des débats qui occupent les cercles épicuriens de son temps; et la critique radicale des fondements méthodologiques sur lesquels repose la connaissance des dieux a des prolongements précis dans toute l'argumentation de Cotta : ainsi Cotta qualifie d'inconcevable (*quod ne intellegi potest*) le *quasi-corpus* des dieux, tel que l'a décrit Velleius, et qu'il résume en ces termes : « c'est ainsi que dans le dieu d'Épicure il n'y a pas de réalités mais des ressemblances » [48].

L'emploi de *similitudines* respecte la doctrine épicurienne, qui parle d'images des dieux et qui, chez Philodème du moins, suppose que le divin est conçu par ressemblance [49]; mais ce respect de la lettre s'accompagne d'une critique radicale du contenu : l'opposition entre *res* et *similitudo* dénie en effet toute réalité ontologique à la *similitudo*, détruisant par là même la preuve de l'existence des dieux. Or, ce renversement polémique de l'usage du terme « inconcevable », qui permet à Cotta de dire que rien dans l'expérience n'atteste l'existence d'un *quasi-corpus*, n'est pas une simple prouesse dialectique : il vient conclure un développement sur les incohérences de la physique atomiste et sur l'incompétence logique des Épicuriens. Il ne s'agit pas là, comme pourrait le faire penser un rapprochement trop hâtif avec le premier livre du *De finibus* [50], d'une simple énumération des lieux communs anti-épicuriens. Malgré la formulation allusive et très condensée de Cotta à partir du paragraphe 69, il apparaît que la critique porte encore une fois entièrement sur la méthode : Cotta reproche en effet aux Épicuriens d'avoir imaginé le *quasi-corpus* des dieux pour sauver leur immortalité tout comme ils ont inventé le *clinamen* pour échapper à la nécessité [51]; de même, concernant la canonique, les Épicuriens ont préféré nier le caractère nécessaire de la proposition disjonctive du type « cela est

46. *Ibid.*; on trouve une même articulation des deux types de preuves in *Fin.*, 1, 30-31 (cf. E. ASMIS, *op. cit.*, p. 221-224).

47. Unique occurrence en *De signis* 52.

48. *N. D.*, 75 : *Dicemus idem quod in Venere Coa : corpus illud non est sed simile corporis, nec ille fusus et candore mixtus rubor sanguis est sed quaedam sanguinis similitudo; sic in Epicureo deo non rem sed similitudines esse rerum. Fac id, quod ne intellegi quidem potest, mihi esse persuasum; cedo mihi istorum adumbratorum deorum liniamenta atque formas.*

49. Cf. *De signis* 37 cité note 31.

50. *Fin.* 1, 17-22.

51. *N. D.*, 1, 69 : *Velut Epicurus cum uideret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte ponderе, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, inuenit quo modo necessitatem effugeret, quod uidelicet Democritum fugerat; ait atomum, cum pondere et grauitate directo deorsus feratur, declinare paululum*; cf. *Fat.*, 22-23 et *De signis* 54.

ou n'est pas » pour maintenir la contingence des événements futurs, tout comme ils préfèrent soutenir que toutes les sensations sont vraies, de peur de n'avoir plus de critères. On constate que Cotta dénonce là tous les principes de l'empirisme épicurien; les Épicuriens en effet définissent leur position théorique à partir de ce qu'exigent les données de l'expérience. Ainsi, pour rendre compte de la liberté, on peut concevoir une déviation minimum de l'atome, puisque rien dans les données de l'expérience ne l'infirme — ou n'empêche de le concevoir [52]. Pour être allusive et rapide, cette critique systématique de la méthode épicurienne donne toute sa portée à l'argument de l'inconcevabilité que Cotta, nous l'avons vu, retourne contre les Épicuriens : non seulement donc leur doctrine du *quasi-corpus* est inconcevable, mais tout ce qu'ils ont forgé précisément pour rendre compte des données de l'expérience, norme du concevable, est également inconcevable. On peut admirer ici l'habileté de la technique de réfutation néo-académicienne; mais il reste à montrer que Cotta, en exploitant avec rigueur une notion empruntée à Philodème, renouvelle deux éléments de la critique traditionnellement adressée à la théologie épicurienne : d'une part, la contestation qu'il existe une notion commune des dieux; d'autre part, l'accusation d'athéisme.

Il est étonnant en effet que la « notion anticipée des dieux » — ainsi que Velleius transcrit en latin la πρόληψις — ne soit pas contestée explicitement par Cotta, alors pourtant que c'est sur elle que Velleius fait reposer la croyance en des dieux bienheureux et immortels. Cotta oppose bien à Velleius l'idée que la croyance aux dieux n'est pas universelle (§ 63), que la forme humaine a été attribuée aux dieux soit par des sages, soit par des artistes (§ 77), qu'il s'agit là de représentations culturelles, enfin, que les images que nous avons des dieux sont vaines imaginations (§ 105-109) : mais aucun de ces arguments, qu'on retrouve aussi bien chez Sextus Empiricus [53], n'est développé; en revanche, Cotta conteste l'idée que les dieux jouissent de leur inactivité, qui est un aspect de la πρόληψις évoquée dans la première *Maxime Capitale*, en affirmant que les barbares et la foule ignorante ne peuvent concevoir (*non queunt cogitare*) un dieu qui ne fait rien : il attribue ainsi au jugement des ignorants l'emploi du critère d'inconcevabilité pour en souligner ironiquement les limites. À moins qu'il ne se plaise à suggérer que la doctrine d'Épicure, pourtant peu suspecte d'ésotérisme, n'est pas compréhensible par tous [54] : ce serait là une autre manière de dénoncer la πρόληψις, définie par les Épicuriens comme connaissance évidente. Plus radicalement encore, l'emploi polémique de la notion d'inconcevabilité permet à Cotta de redonner un fondement aux accusations d'athéisme portées contre les Épicuriens, et dont Posidonius, cité à la fin de la réfutation de Cotta, semble s'être fait l'écho dans son περὶ θεῶν [55].

52. *N. D.*, 1, 70 : *...timuit Epicurus ne, si unum uisum esset falsum, nullum esset uerum; omnes sensus ueri nuntios dixit esse.*

53. *Adv. Math.*, 9, 13 sq.

54. Il le fait très explicitement au paragraphe 74 : *...quid est quod Velleius intellegere possit, Cotta non possit? Itaque corpus quid sit, sanguis quid sit intellego; quasi corpus et quasi sanguis quid sit nullo prorsus modo intellego. Neque tu me celas ut Pythagoras solebat alienos, nec consulto dicis occulte tamquam Heraclitus, sed, quod inter nos liceat, ne tu quidem intellegis.*

55. *Ibid.*, 123 : *Verius est igitur nimirum illud quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit*

En poussant à l'extrême une représentation du divin qui se réduit à une esquisse, à un corps non solide perpétuellement renouvelé par un flux incessant d'atomes, corps diaphane et translucide tel que les données de l'expérience ne nous permettent pas même de le concevoir, Cotta contraint le lecteur à penser, en appliquant à la lettre la méthode empirique, que les dieux d'Épicure n'existent pas [56]; du même coup, sa piété n'est qu'un vain mot, un athéisme déguisé pour échapper à l'impopularité. Non qu'il admette lui-même cette interprétation de l'épicurisme; il rappelle au contraire, par une savante et malveillante exégèse de la Maxime 1 [57], qu'Épicure est non seulement croyant mais superstitieux. Cependant, conformément à la pratique de la Nouvelle Académie, Cotta tient à montrer, de même qu'il le fera au livre 3 pour la théologie stoïcienne, que la philosophie épicurienne est impuissante à fonder rationnellement la croyance aux dieux; plus grave encore, la méthode épicurienne est si peu fiable quand il s'agit de la connaissance des dieux, qu'elle peut donner lieu à la suspicion d'athéisme. Pour cette démonstration, Cotta a privilégié tout ce qui, dans la canonique épicurienne, est le plus exploité pour la connaissance du divin : l'inférence à partir des ressemblances et le test empirique d'inconcevabilité qui valide cette inférence.

Il n'est donc pas hardi de conclure que la technicité du débat consigné par Philodème n'a pas effrayé Cicéron : au contraire, la longue réfutation de Cotta s'est principalement nourrie à cette source, entretenue par les discussions au sein de l'École. Il ne s'agit pas de nier la perspective académicienne qui prévaut dans le discours de Cotta; mais celle-ci se définit en empruntant à l'adversaire les éléments de son argumentation. Par contraste, le sec et bref exposé de Velleius semble reproduire fidèlement une doctrine qui repose sur l'évidence plus que sur l'argumentation mais qui se trouve, à l'époque de Philodème, engagée dans des développements méthodologiques imparfaitement maîtrisés.

Ces quelques remarques voudraient en tout cas rappeler l'importance de l'œuvre de Philodème pour la compréhension du *De natura deorum*, c'est-à-dire la prédominance, chez Cicéron, des débats philosophiques contemporains, que la recherche d'influences plus lointaines obscurcit parfois.

in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro uideri, quaeque is de deis inmortalibus dixerit inuidiae detestandae gratia dixisse.

56. *Ibid.* : *Neque enim tam desipiens fuisset ut homunculi similem deum fingeret, liniamentis dumtaxat extremis non habitu solido (...) exilem quendam atque perlucidum (...). Quae natura primum nulla esse potest, idque uidens Epicurus re tollit, oratione relinquit deos.*

57. *Ibid.*, 85-86.