



Scepticisme et thérapeutique

Julie Giovacchini

► To cite this version:

Julie Giovacchini. Scepticisme et thérapeutique: Le cas de conscience du dogmatisme épicurien. Epicurisme et scepticisme, Marchand, Stéphane; Morel, Pierre-Marie; Verde, Francesco, Nov 2012, Lyon, France. pp.45-62. hal-01267500

HAL Id: hal-01267500

<https://hal.science/hal-01267500>

Submitted on 9 Dec 2016

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.

Scepticisme et thérapeutique : le cas de conscience du dogmatisme épicurien*

Julie Giovacchini

C'est un lieu commun de souligner que la thérapeutique épicurienne est fondée sur ce qu'on peut appeler le « dire-vrai ». La pratique philosophique soulage l'individu des angoisses et des phobies irrationnelles parce qu'elle repose sur un discours d'une transparence absolue, capable d'épouser les contours de la Nature elle-même et de les révéler, dans un geste de dévoilement ferme et assuré de sa légitimité¹. Ce « dire-vrai » de déniaisage intellectuel suppose bien évidemment un dogmatisme sûr de lui. Seul celui qui sait le vrai et qui est certain de le savoir est susceptible de la dire avec assez de force de conviction pour que l'effet thérapeutique ait lieu.

En ce sens, le scepticisme, ou plus exactement le spectre sceptique qui transparaît en filigrane dans certains textes épicuriens, apparaît donc d'un premier abord comme l'autre absolu de l'épicurisme. L'attitude sceptique de suspension du jugement² est d'un point de vue épicurien anti-thérapeutique au possible, dans la mesure où elle ne peut qu'augmenter le trouble au lieu de le résoudre ; en effet elle interdit à l'esprit de se fixer, donc de se stabiliser dans la bienfaisante ataraxie — le terme ἀταραξία désignant de façon très concrète le repos physique, c'est-à-dire la cessation du tremblement incessant par

* Je tiens à exprimer ici toute ma reconnaissance à Stéphane Marchand qui, avec des ressources inépuisables de patience, a soutenu la rédaction de cet article. Mes remerciements vont également à Pierre-Marie Morel, co-organisateur de l'excellent colloque de novembre 2012 auquel j'ai eu le privilège d'être conviée, et à Emidio Spinelli, remarquable et bienveillant *chairman*.

¹ Lucret. I 66-67 ; VI 24-28.

² Telle que la définit par exemple Sextus dans les premières pages des *Esquisses pyrrhoniennes* (PH I 8).

lequel les épicuriens se représentent la variation permanente de l'esprit incertain³. On notera qu'il s'agit là d'un premier paradoxe, épicuriens et sceptiques pyrrhoniens partageant en réalité une vision commune de la fin de l'activité philosophique (à savoir la résorption des troubles de l'âme et l'atteinte de l'*ἀταραξία*) mais se proposant d'atteindre cette fin par des trajectoires résolument opposées. Ainsi, à partir d'une acceptation commune des sensations en tant qu'elles affectent l'individu⁴, les épicuriens dogmatisent au sens pyrrhonien, puisqu'ils donnent leur assentiment à l'impression de vérité qui accompagne la sensation⁵. Pour le pyrrhonien, il est impossible d'aller au-delà du sentiment de chaud ou de froid éprouvé par l'individu ; pour l'épicurien, on peut inférer de ce sentiment la présence d'un agent extérieur susceptible de le provoquer, et au-delà, par un raisonnement bien mené et fermement appuyé sur des principes empiriques, la nature de cet agent. Dans les deux cas il s'agit bien de distinguer la sensation de l'opinion qu'elle mène à formuler⁶ ; mais les épicuriens transgressent l'interdit sceptique en considérant que, si certaines de ces opinions sont bien vides, d'autres proposent bien des énoncés vrais, c'est-à-dire conformes à ce qui existe en dehors de celui qui les énonce.

Ainsi l'épicurien dogmatise sans états d'âme, et ce en vue du bien physique de l'homme. Cette justification médicale du dogmatisme est décrite par Lucrèce, en IV 500-506 :

Et si non poterit ratio dissolvere causam / cur ea quae fuerint iuxtim
quadrata procul sint / visa rutunda, tamen praestat rationis egentem /
reddere mendose causas utriusque figurae / quam manibus manifesta
suis emittere quoquam, / et violare fidem primam, et convellere tota /
fundamenta quibus nixatur vita salusque⁷.

³ Epicur. RS XXII, XXIII, XXIV.

⁴ Sext. Emp. PH I 13 et I 19.

⁵ Epicur. RS XXIV.

⁶ Lucret. IV 461-470.

⁷ Dans son commentaire, C. Bailey [Bailey 1947] relève l'aspect quelque peu saugrenu de la démonstration de Lucrèce (t. 3, p. 1241) en parlant de « curious concession » ; l'argument est, sous sa forme logique, une sorte de *reductio ad absurdum*.

Et si la raison ne peut élucider la cause par laquelle ce qui était carré de près paraît rond vu de loin, il vaut mieux se passer d'elle et donner une fausse explication pour ces deux apparences, plutôt que laisser filer entre nos doigts l'évidence même, pervertir notre confiance première et détruire tous les fondements sur lesquels reposent notre vie et notre santé. (Je traduis).

Lucrèce distingue dans ce passage trois instances : les sens / la raison / la santé, et pose de façon tout à fait péremptoire que la confiance envers les sens est davantage nécessaire à l'existence que l'usage de la raison. La bonne santé (par quoi nous traduisons ici *salus*) est une fin, tandis que la raison n'est ni une fin, ni même le meilleur moyen d'aboutir à cette fin. De plus, la perte de confiance dans le témoignage des sens induit la chute de la raison en même temps que la perte de la santé. La raison est en ce sens une manifestation de l'être philosopant, c'est-à-dire d'un corps animé, ou bien encore d'une entité psycho-somatique ; elle est une des modalités de cette entité, elle n'est pas extérieure, ni *a fortiori* au-delà mais connexe à cette entité. On est non seulement très éloigné d'une posture sceptique spéculative et sur-rationnelle, mais bien plus proche d'un versant quasi religieux du dogmatisme : l'évidence aveuglante de la sensation s'imposant ici comme un acte de foi. Je crois mes sens, même jusqu'à l'absurde, jusqu'à ce qui entre frontalement en conflit avec ma raison même. Le sceptique, celui qui, pour reprendre les termes de Lucrèce, pense qu'on ne sait rien (et qui ce faisant se trouve en situation d'auto-réfutation⁸), et dont il sera beaucoup question dans l'ensemble du chant IV sans qu'il soit jamais nommé, est ici l'ennemi à abattre parce que ce qu'il propose, à savoir la mise en examen rationnelle du témoignage des sens, est nuisible, nocif au sens premier du terme : mauvais pour la santé. Le scepticisme, en tant que refus systématique de procéder avec confiance aux inférences que le dogmatisme épicurien considère comme nécessaires, est présenté par Lucrèce comme un très dangereux divertissement⁹.

⁸ Lucret. IV 470 et *sq.* Sur l'auto-réfutation du sceptique cf. Burnyeat, 1976 et 1978 ; et Sedley, 1998, p. 85 et *sq.*

⁹ La question est très débattue de l'identité du sceptique réfuté dans le chant IV. L'hypothèse d'une reprise critique par Lucrèce des différents modes d'Énésidème n'est pas absurde et a pour elle des arguments importants (cf. Lévy, 1997 et

L'analyse pourrait s'arrêter là si ce même chant IV n'était introduit par une image passée elle aussi au rang de *topos* de l'épicurisme : l'image du miel et de l'absinthe.

Nam veluti pueris absinthia taetra medentes / cum dare conantur,
prios ora pocula circum / contingunt mellis dulci flavoque liquore, /
ut puerorum aetas improvida ludificetur / labrorum tenuis, interea
perpotet amarum / absinthii laticem, deceptaque non capiatur, / sed
potius tali pacto recreata valescat, / sic ego nunc, quoniam haec ratio
plerumque videtur / tristior esse quibus non est tractata, retroque /
volgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti / carmine Pierio
rationem exponere nostram / et quasi musaeo dulci coningere melle, /
si tibi forte animum tali ratione tenere / versibus in nostris possem,
dum percipis omnem / naturam rerum ac persentis utilitatem¹⁰.

Car de même que les médecins, lorsqu'ils cherchent à administrer la détestable absinthe à des enfants, commencent par enduire de miel liquide, suave et doré, le bord de la coupe, afin que l'étourderie des enfants de cet âge les mène, concentrés qu'ils sont sur leurs lèvres, à avaler en même temps l'amère goutte d'absinthe ; et que ce stratagème ne leur nuit pas, mais bien plutôt leur permet de recouvrer la santé ; moi de même, aujourd'hui, puisqu'il paraît que mon discours est trop pénible pour celui qui n'y est pas entraîné, et que la foule s'en écarte avec dégoût, j'ai voulu te l'exposer dans la langue pleine de grâce des Piérides et comme l'imprégner du miel suave des Muses ; ainsi peut-être je pourrai par mes vers attirer ton esprit vers un tel discours, le temps que tu comprennes toute la nature des choses et que tu prennes conscience de ce qui t'es utile.

Voilà donc notre dogmatique pris en flagrant délit de « divertissement » ; le voilà qui sous nos yeux détourne le témoignage des sens, faisant passer de l'amer pour du sucré, et manipule la sensibilité du sujet pour rectifier sa santé et pour le mettre en état d'user sainement de sa raison — cette même raison dont pourtant la suite du poème semblait indiquer qu'elle n'est pas si importante que cela dans le cadre de la thérapeutique épicurienne. Il y a là quelque chose de

Schrijvers, 1992), même si elle n'a pas la faveur des partisans d'une orthodoxie épicurienne totale du poète de Campanie (Cf. Sedley, 1998, p. 85 et *sq.*).

¹⁰ Lucret. IV 11-25.

beaucoup plus subtil et de très éloigné d'une application fanatique et aveugle du critère de la sensation. Le poète latin indique que l'épicurien peut s'autoriser à brouiller les cartes et à faire ce qu'il reprochait justement au sceptique du chant IV, qui induit en erreur en étourdissant ; et ce, pour le bien du patient.

On peut considérer qu'il s'agit là, de la part de Lucrèce, de l'application d'une hiérarchie entre la fin éthique de la philosophie, et son expression logique. Si l'objectif essentiel de l'activité philosophique est pour l'épicurisme de guider l'individu dans les choix et les rejets pour l'incliner à choisir le plaisir et éviter la souffrance, il convient pour ce faire d'utiliser au mieux la confiance spontanée en la sensation — confiance qui est justifiée rationnellement par l'ensemble de la canonique épicurienne, selon laquelle la sensation est vraie, mais qui s'exprime affectivement avant même toute assimilation dialectique de la canonique. Guider la nature humaine est souvent nécessaire avant qu'elle soit en mesure de se guider elle-même¹¹ — avant qu'elle ait atteint l'*autarkeia* promise par l'épicurisme¹². On peut comparer cette stratégie thérapeutique à un passage des *Esquisses pyrrhoniennes* dans lequel Sextus souligne la distinction qu'il convient d'établir entre la nature du miel, possiblement doux ou amer, et sa fonction adoucissante :

Par exemple, le miel nous apparaît avoir une action adoucissante. De cela nous sommes d'accord, car nous subissons cette action adoucissante par nos sens. Mais, de plus, s'il est doux, pour autant que cela découle de l'argument précédent, nous continuons de le chercher : ce n'est pas la chose apparente mais quelque chose qui est dit de la chose apparente¹³.

Il semble qu'il y ait à un premier niveau une sorte de cohérence entre la position dogmatique épicurienne et la position sceptique, puisque dans l'exemple du miel et de l'absinthe, inférer de la douceur conférée par le miel à une douceur de la substance qu'il enrobe serait bien une faute de raisonnement. La différence est néanmoins réelle, et se place à un double niveau, logique et éthique. Au niveau

¹¹ Epicur. SV 21.

¹² Epicur. SV 44 et 45.

¹³ Sext. Emp. PH I 20, trad. Pellegrin.

logique, le sceptique non seulement refuse de tomber dans le piège sensuel dressé par le thérapeute épicurien, et n'accorde pas à l'absinthe la douceur du miel, ni plus généralement à l'être même les qualités du phénomène, mais il franchit une étape supplémentaire en déniaient cette même douceur au miel lui-même : le phénomène n'a aucune capacité à nous renseigner, de quelque façon que ce soit, sur ce qu'il signale. Si le miel ne peut réussir à cacher l'absinthe, sa douceur ressentie ne peut non plus nous dire quoi que ce soit d'une éventuelle douceur réelle, en soi, de la substance goûtée. L'épicurisme en revanche s'autorise une telle inférence, selon le témoignage du même Sextus dans le *Contre les logiciens* :

Selon Épicure, il existe deux réalités conjointes, qui sont la représentation et l'opinion, et la représentation, qu'il appelle aussi évidence, est toujours absolument vraie. Car, de même que les affections premières, qui sont le plaisir et la peine, se produisent à partir de réalités qui sont elles-mêmes susceptibles de les produire, ainsi le plaisir des choses plaisantes et la douleur des choses douloureuses, et que le plaisir ne peut jamais naître du déplaisant ni la douleur de ce qui n'est pas douloureux, mais que par nature et nécessairement le plaisir est plaisant et la douleur douloureuse, de même en ce qui concerne les représentations, qui sont des affections qui nous sont propres, elles sont toujours et en tout point produites par un représenté qui, en tant que représenté, ne peut pas, s'il peut produire une représentation, ne pas être en vérité tel qu'il se présente¹⁴.

Pour les épicuriens, ce qui a un effet x est x – sinon il ne pourrait produire son effet. Ce qui plaît est plaisant, et par extension du raisonnement en dehors de la sphère éthique, ce qui donne une impression de rugosité, de luminosité, de douceur, *etc.* est en soi rugueux, lumineux, doux... Il s'agit là de l'exact contre-pied de la position sceptique décrite par Sextus. Sur le plan éthique cette contradiction se manifeste alors d'une façon somme toute assez paradoxale ; là où le sceptique s'interdit toute inférence du phénomène au substantiel, dans le but d'éviter la précipitation du jugement et par là le trouble du fait de l'inévitable cacophonie des opinions dogmatiques, l'épicurien en la personne du thérapeute lucrétien entraîne au con-

¹⁴ Sext. Emp. *M* VII 203.

traire, sur la base d'une règle canonique présentée comme inébranlable (les sensations sont toujours vraies), l'apprenti à commettre de fait une sorte d'inférence fausse en se laissant abuser par le miel qui enrobe l'absinthe – comme s'il fallait courir le risque d'une supercherie ponctuelle pour mieux raffermir par la suite le jugement, par un retournement encore incertain à ce stade de la démonstration du *De rerum natura*. Une fois la purge achevée, l'amertume indigeste de la doctrine disparaîtra, pour ne laisser dans la bouche du nouveau philosophe que suavité et délectation – et la trompeuse douceur du miel cèdera la place à la véritable *suavitas* épicurienne, confirmant alors l'inférence dogmatique de la douceur apparente à la douceur véritable.

Mais en attendant cette résolution dialectique, ce dépassement final de la contradiction, on peut considérer d'un certain point de vue que la déontologie place provisoirement un ver dans le fruit dogmatique. L'ambition du « dire-vrai » se voit réduite par l'appréciation de la résistance de l'individu à ce « dire-vrai ». Un bref examen de la métaphore de l'absinthe nous l'indique avec évidence. En effet l'absinthe dans l'Antiquité a avant tout des propriétés purgatives. C'est aussi un vermifuge très efficace¹⁵. Dans le cadre d'une médecine humorale, comme l'est en grande partie la médecine hippocratique qui imprègne le texte lucrétien (dans lequel on compte de très nombreuses occurrences du terme *umor*, ainsi que des références à de nombreux fluides organiques), la purge est un élément fondamental. Cependant, c'est un remède violent, à manipuler avec précautions – et même, pour le romain Celse, à éviter dans la mesure du possible, et à ne réserver qu'aux cas critiques¹⁶. Elle est administrée aux enfants avant tout pour ses propriétés vermifuges – et provoque des coliques abominables, qui, ajoutées au mauvais goût du remède, la rendent de fait assez difficile à faire absorber... Comme souvent chez Lucrèce, nous avons affaire à deux niveaux au sein d'une même image. D'une part l'absinthe amère de la doctrine doit être recouverte du miel poétique pour être plus facilement avalée ; d'autre part, il

¹⁵ Sur l'absinthe en pharmacopée, cf. Galien *Meth. med.* XIV X, 466, 2; 572, 12 sq. Kühn.

¹⁶ *De med.* II 12 1 ; on relèvera avec intérêt que Celse réserve l'usage de la purge aux cas de mélancolie (l'*atrabile*, ainsi nommée au XVI^{ème} siècle), c'est-à-dire aux troubles proprement psycho-somatiques.

s'agit bien de préparer un corps non aguerri, non « entraîné » nous dit le poète, à résister à un traitement de choc — et de fait le miel, dans la pharmacopée antique, n'est pas seulement un adjuvant qui adoucit le goût des remèdes ; il est bel et bien considéré comme une substance active à part entière, dont on connaît déjà par exemple les propriétés antiseptiques et réparatrices, mais aussi parfois, toxiques¹⁷. Ainsi le miel poétique prépare-t-il l'esprit à une parfaite assimilation de la doctrine épicurienne, par un subterfuge qui berne le composé psycho-somatique — ce dernier n'étant pour le moment pas « en état » de réagir correctement.

Le texte de Lucrèce, suivi à la lettre, propose donc un programme thérapeutique en réalité fort nuancé : si conserver la « santé » (*salus*) implique une confiance dogmatique envers la sensation, la mauvaise santé rend cette confiance difficile : la sensation est parfois trop pénible dans sa crudité pour l'organisme malade qui ne peut la supporter. La restauration de la santé implique alors d'en rabattre sur le dogmatisme nu et cru — et le respect du patient dans son idiosyncrasie, de composer avec ce qu'il est, dans l'état où il est, c'est-à-dire de manipuler sa sensibilité malade pour le rendre apte à atteindre la pleine santé. Si on ne le fait pas, le risque est d'aller à rebours de son objectif initial : on peut donc détruire la confiance envers les sens (donc toute la bienfaisance de la doctrine) en imposant d'emblée cette même confiance sans prendre de précautions ; ces précautions sont indispensables, quand bien même elles aboutissent à voiler provisoirement ce même témoignage des sens pour le rendre plus « digeste ».

L'épicurisme ne fait en réalité ici que reformuler en termes philosophiques un paradoxe déjà largement labouré et affronté par la médecine traditionnelle, qu'elle soit grecque ou romaine, depuis la période classique de l'hippocratisme triomphant jusqu'aux développements alexandrins. On en donnera quelques exemples.

Le premier de ces exemples, un peu tardif au premier abord, concerne l'inscription dite de Sarapion. Il s'agit d'un poème épigraphique figurant sur une des parties de l'Asclépiéion d'Athènes ; le monument auquel il appartient fut élevé au III^e s. (plus précisément entre 200 et 250) par un des descendants du poète Sarapion

¹⁷ Cf. Becerra Romero 2008 et Byl 1999.

d'Athènes, Quintus Staius Sarapion, qu'on identifie habituellement à l'ami de Plutarque dédicataire du petit traité sur *l'E de Delphes* ; il serait également l'un des protagonistes du dialogue *Sur les oracles de la Pythie*¹⁸.

La partie de l'inscription qui nous intéresse, l. 11 à 31, est elle-même de nature poétique ; composée en hexamètres, on considère d'ordinaire qu'elle est l'œuvre du même Sarapion car on y retrouve des traces importantes de son inspiration stoïcienne. Sarapion, s'il en est bien l'auteur, y énumère les différents devoirs du médecin — sans doute a-t-il lui-même pratiqué la médecine, si l'on en juge par la précision de sa description.

Le texte est évidemment lacunaire ; mais il contient des éléments compréhensibles et tout à fait suggestifs.

Ἔργα τὰδε ἰατροῦ · Παι[ώνια] πρῶτον ε[...]
καὶ νόον ἰῆσθαι καὶ οἱ πρόπαρ ἢ τω ἀ[ρήγη]ν
μηδ' ἐσιδῆν θιγέην τε παρὲς καὶ θεσμὰ καὶ ὄρκ[ον].
καὶ δ' ἀρετὰι ἀκέο[ι]το καὶ ἥθει, μὴ μὲν ἀτ[ε]υχή[ς]
κούρας τ' ἢδ' ἀλόχοθς ἐρατὰ[ς] ἅτ' ἀρηγὸς ἀφάσ[σων]
στέρνα πόθωι χλιάοι ετε[...]_ς ἰ[η]τήρος.

[Le passage qui suit, des l.18 à 22, est extrêmement lacunaire et inutilisable en l'état]

[...]ασ-[.....]_ς τέκος, αὐθ[ι] δὲ τέχνα.
[τ]οῖος μὲν [γνώμαν γεγ]αώς, θεὸς οἷα [σ]αωτήρ
δμῶων ἀκτ[ε]άνων [τ]ε καὶ ἀφνειῶν καὶ ἀνάκτων
ἴσος [ἔο]ι, πάντεσσι δ' ἀδελφεὸς [ο]ἷά τ' ἀρήγοι.
πάν[τες γὰρ πέλομε]ν κάσιες. τ[ῶ μ]ηδέ τιν' ἔχθοι
μηδ[ὲ φρεσὶ ζᾶλον κε]ῦθοι ἢ ὄ[γκον] ἀέξο[ι].

Danielle Gourevitch a proposé une traduction de ce poème, élégante mais reposant sur une révision assez audacieuse du texte ; cette traduction est donc à manipuler avec précautions sur le plan philolo-

¹⁸ SEG XXVIII 225 (1978). Sur cette inscription les publications de références demeurent celles de Oliver-Maas (1939, avec l'édition princeps du texte) ; une version actualisée du texte grec a été récemment proposée par E. Samama (2003, p. 128) ; c'est cette version que nous reprenons ici. Le poème qui nous intéresse, qui ne constitue qu'une des cinq parties de la totalité de l'inscription, a été plus spécialement étudié par C. P. Jones (1978) et Danielle Gourevitch (1984).

gique. Nous soulignons pour plus de commodité les passages qui nous semblent reposer sur un texte plus ou moins certain.

Voici les devoirs du médecin : d'abord qu'il choisisse d'être secourable ; qu'il guérisse son propre esprit et se prête assistance à lui-même avant de secourir autrui ; qu'il n'examine ni ne touche son malade d'une manière contraire à la loi divine ou au serment ; qu'en donnant ses soins il fasse preuve de vertu et montre des manières convenables ; qu'il ne se trouve pas désarmé quand, voulant leur venir en aide, il palpe des jeunes filles et des épouses capables d'inspirer de l'amour ; qu'alors il n'ait pas le cœur brûlé d'un désir indigne d'un médecin véritable... L'esprit dans de telles dispositions, que le médecin, pareil au dieu sauveur, soit le même pour les esclaves, les pauvres, les riches et les princes ; qu'il soit un frère pour tous et à tous accorde son aide, car nous sommes tous frères. Qu'il n'ait de haine pour personne ; qu'il ne renferme pas de jalousie en son âme, et qu'il ne se gonfle pas d'orgueil.

Ce texte est certes imprégné de *philanthropia* philosophique — ce qui explique qu'on ait pu en souligner régulièrement l'inspiration stoïcienne. Mais sans aller chercher des influences aussi précises, il ne fait que reprendre, sous un mode un peu pompeux dicté par sa circonstance, une liste tout à fait topique des obligations déontologiques du thérapeute, liste orthodoxe si on la compare à ce que l'on peut lire déjà plusieurs siècles auparavant dans la collection hippocratique — par exemple dans le *Serment*. On remarque que la bienfaisance et la douceur sont placées bien au-dessus de la sûreté thérapeutique, qui n'apparaît quasiment pas dans le texte — si l'on excepte une occurrence vague de τέχνα, à la ligne 22, dont on ne peut tirer grand chose tant elle est isolée. En réalité le texte pointe beaucoup plus les possibles défaillances de l'art médical que leur succès ; ainsi le geste du médecin peut se trouver entravé dans sa justesse, non seulement par les circonstances extérieures, mais bien plus, par la posture interne même du soignant, auquel il est recommandé de se « soigner lui-même » — c'est-à-dire d'arriver au chevet du malade purgé de ses propres démons, avec un esprit libre et « sain ». La notion d'expérience médicale est strictement corrélée à l'état de celui qui la pratique, bien plus qu'à ses éventuelles connaissances théoriques ou pratiques. Le bon médecin est en ce sens celui qui a

suffisamment peu de confiance en lui pour s'appliquer à lui-même une thérapeutique avant toute pratique de son art — celui qui a ainsi exercé une manière de doute méthodique sur sa propre personne.

Attardons-nous à présent quelques instants sur la notion importante qui se dégage de la fin du poème — celle justement de philanthropie. Le médecin, pareil au « dieu sauveur » est « un frère pour tous ». Cette générosité grandiloquente n'est pas sans éveiller chez le lecteur des textes épicuriens un écho intéressant ; on sait bien à quel point cette libéralité de la philosophie, dans sa dimension d'art populaire, est importante pour l'épicurisme. En la détaillant, on peut ici la relier à une exigence tout à fait concrète de gratuité. Le médecin philanthrope est le même pour tous, riches et pauvres ; il les soigne de la même façon, mais aussi — et ce point a pu avoir suffisamment d'importance dans l'antiquité pour être rappelé par quasiment tous les auteurs des corpus médicaux — il adapte sa rémunération aux possibilités de son patient. Le traité hippocratique des *Préceptes* signale ainsi que les médecins qui ne se conforment pas à ce devoir déontologique se comportent comme des sophistes — ils monnaient leur art, de façon souvent excessive par rapport à ce que cet art vaut réellement¹⁹.

Il ne s'agit pas de jeter l'anathème sur le fait de monnayer une thérapeutique. Les médecins doivent vivre et leur art est un métier ; quant à Épicure, il n'est pas Platon, et aucun des témoignages que nous possédons n'indique qu'il ait fait porter sur cette question du salaire l'essentiel de sa critique de certaines pratiques sophistiques²⁰. Le point qui est critiqué ici concerne bien la réglementation des tarifs

¹⁹ Cf. Hp. *Praec.* I 8 et surtout VI 5 où l'auteur conclut ses considérations sur la question du juste salaire par la sentence suivante : ἦν γὰρ παρῇ φιλανθρωπία, πάρεστι καὶ φιλοτεχνία. L'amour de l'humanité va de pair avec l'amour de l'art, ou plus exactement l'art en lui-même n'existe que parce qu'au préalable, il y a une volonté de bienfaisance.

²⁰ Dans un passage d'Athénée (*Deipn.* VIII 354 B-C), il est question d'une lettre « sur les occupations » (περὶ ἐπιτηδευμάτων) qu'aurait écrite Épicure à propos des activités d'Aristote et de Protagoras avant leur « conversion » philosophique ; il s'agit du fragment Us. 171, repris par Arrighetti dans son édition de 1973 ([102]). Aristote y est décrit comme un fils de famille prodigue ayant dilapidé son héritage et contraint de ce fait d'exercer les professions successives de soldat et de pharmacien ambulancier. C'est bien la prodigalité d'Aristote qui lui est reprochée dans ce texte, et non le fait d'avoir exercé une activité rémunérée.

et non le principe même du tarif. Et l'on conçoit bien que cette question se pose de façon particulièrement aiguë s'il est impossible de garantir l'efficacité de ce qui est proposé, soit que le doute repose sur le traitement lui-même, soit sur la capacité du malade à supporter le traitement. Le soin peut-il avoir un prix ? Le cas de conscience que nous tentons ici d'exposer se double d'une difficulté tout à fait prosaïque, sans doute moindre concernant le philosophe épicurien qui ne prétend pas vivre de son art — et pourtant on peut se poser la question de ce que vaut véritablement la philosophie, ce cadeau fait à l'humanité²¹.

Mais revenons à la question qui nous occupe ici plus spécifiquement — à savoir celle des accommodements raisonnables que le thérapeute doit trouver pour assouplir son dogmatisme naturel et le conformer aux exigences de sa profession. Très détaillé est le témoignage de Galien sur cette question, en particulier dans tous les textes dans lesquels il est question de pharmacologie ; c'est là que se développe de la façon la plus prégnante l'idée que la médecine est une discipline stochastique, non pas dans la définition de son *τέλος* (puisque la nature de la bonne santé n'est pas elle-même sujette à débat) mais bien dans celle de ses pratiques et procédures. Galien met ainsi régulièrement en avant l'idée que le bon médecin détient ce qu'il nomme une *διωρισμένη πείρα*, qu'on pourrait traduire par « expérience bien informée ». Une bonne traduction anglaise de cette expression est proposée par Philip Van der Eijk : « qualified experience »²². Van der Eijk note d'ailleurs que c'est sur cette question que la dette de Galien envers les Empiriques est sans doute la plus importante (malgré ses attaques répétées contre leur usage « irrationnel » de l'expérience). Cela se repère dans les différentes listes que Galien propose des critères impératifs à prendre en compte pour pouvoir interpréter correctement une expérience : le temps de préparation du médicament, la constitution du malade et du lieu, la pureté de la substance, son usage sur telle ou telle partie du corps, etc. Si l'on se méfie des anathèmes de Galien, et si l'on ne prête attention qu'à la

²¹ Cf. Lucret. V 5 et 14-17 où Épicure est comparé aux dieux « bienfaiteurs » du Panthéon romain que sont Cérès et Bacchus ; le don qui est fait par Épicure de la physiologie est un « trésor » (*praemium*).

²² Van der Eijk 1997 p. 35-59.

lettre des textes, on constate rapidement que les Empiriques, s'ils la nomment différemment, développent une conception proche de l'expérience « ordonnée » ou « bien informée » — même s'ils évitent de parler de « définition » ou de « distinction » pour éviter un vocabulaire dogmatique. La grande différence est plutôt dans le choix des paramètres à prendre en compte (les Empiriques se contentent des paramètres observables) et dans le fait que Galien relaie les critiques adressées aux Empiriques selon lesquelles leurs tests ne sont pas reproductibles (ce qui évidemment pose problème en pharmacologie...).

Galien est en ce sens un excellent témoin de la présence constante, dans les disciplines à vocation thérapeutique, du problème qui nous occupe. Problème que l'on pourrait formuler de la façon suivante : si une thérapeutique ne semble pouvoir se permettre d'être sceptique au sens strict du terme (la vie du patient est en jeu, il y a donc bien des décisions à prendre impliquant des choix qui se jouent en terme de vérité ou fausseté) doit-elle pour autant être dogmatique (puisque le patient pourrait, dans son idiosyncrasie, ne pas résister au remède...) ? On laissera ici de côté la question de l'existence, à la période hellénistique, d'une médecine se revendiquant comme sceptique (pensons notamment au cas des médecins méthodistes, cités par Sextus comme les seuls à ne pas « juger précipitamment des choses obscures », lui-même écartant la candidature de la médecine empirique au titre de médecine sceptique)²³. D'une part, cet aspect controversé de l'histoire de la médecine antique mériterait un développement extrêmement minutieux et approfondi. D'autre part, cette question recouvre en réalité la question beaucoup plus vaste de la possibilité d'une vie et d'une pratique conformes aux attendus logiques du scepticisme pyrrhonien. Nous considérerons ici le scepticisme dans sa simple formulation dialectique, en tant qu'il encourage une suspension indéfinie du jugement concernant tout ce qui va au-delà du simple niveau de la réception du phénomène. Nous posons que ce scepticisme en tant que tel est, d'un point de vue strictement médical, à la fois incompatible avec la dimension pratique de la médecine, et totalement nécessaire à l'exercice raisonnable d'un art qui ne peut se décliner sous une forme strictement apodictique.

²³ Sext. Emp. *PH* I 237.

Ce cas de conscience, on peut soutenir que les épicuriens le résolvent à leur façon, par une prise en compte du singulier qui passe par l'adaptation de la langue de la philosophie. Nous possédons deux exemples au moins de cette adaptation : d'une part, l'entreprise poétique de Lucrèce, qui dans sa totalité peut être interprétée comme une véritable *methodus medendi* ; d'autre part, la formalisation proposée par Philodème de Gadara dans le *Περὶ Παρρησίας* (*Sur le Franc-parler*). Dans ce dernier texte, parsemé de références au paradigme médical, il s'agit bien de soulever la question de l'adéquation du « dire-vrai » à l'auditoire auquel il s'adresse, en tenant compte de paramètres aussi variés que l'âge des disciples, leur avancement dans la doctrine, leur degré de familiarité avec les maîtres, leurs tempéraments respectifs, etc. Philodème insiste sur la nécessité d'adapter le discours vrai, la *παρρησία* — que nous choisissons de traduire par la périphrase « parler en vérité » — afin d'éviter toute brutalité ; la thérapeutique n'est pas une torture, elle évite la cruauté car il faut « accueillir les erreurs avec compassions » (*συνπαθῶς τὰς ἀμαρτίας ὑποδέχεσθαι*), faute de quoi l'enseignement philosophique se verra dénué de toute efficacité.

Bien plus, la nature stochastique de la thérapeutique est soulignée à plusieurs reprises par Philodème, qui insiste aussi bien sur sa répétitivité que sur la nécessaire part d'aléatoire de ses résultats.

δι[αν—
ο]ρθούμενοι· καὶ ταῦτα μὲν
εἰς τὸν [αἰ]σχ[υ]νό[μενον]
καὶ πάλιν παρρησιάσασθαι
καὶ πάλ[ι]ν εἴρηται. δι[ια]τ[ι]—
θέσθω δ' ὅτι καὶ τ[ῆ]ι δια—
θέσει π[λ]ε[ι]στον ἑαυτοῦ τ[οῦ]—
των ὁ [κ]αθηγούμενος εἴ[ν]η—
μέρῳ καὶ φιλοφίλῳ [καὶ
ῆ]πίῳ
[...]
[οὐ]—
χ ἡμαρτηκῶς [εὐ]ρεθήσεται.
παραπλήσιον γὰρ ἔστιν ὥσ—
περ εἴ τις ἱατρὸς ὑπολαβὼν
διὰ σημείων εὐλόγων
προσδεῖσθαι τουτονί τινα
κενώματος, εἴτα διαπε—

... < ils ont été entièrement redressés>. Et on a dit d'une part qu'il parlera en vérité de ces choses encore et encore à celui qui demeure honteux. Posons que le maître de ces gens, dont la propre disposition est toute joyeuse, bienveillante et bonne...

[...]
<on trouvera> qu'il ne s'est pas trompé. Car on peut le comparer à un médecin qui, se fiant à des signes raisonnables, a administré à un malade un purgatif, et qui s'étant trompé dans son inférence sémiotique, ne purge

σὼν ἐν τῇ σημειώσει, μη—
 δέποτε πάλι κενῶσαι τοῦ—
 τον ἄλλη<ι> νόσῳ συνεχόμε—
 νον. ὥστε νο[ῶ]ν καὶ δι' αὐ—
 τὸ τοῦτο πάλι π[αρ]ρησι[α]—
 σεται²⁴.

plus jamais ce même malade
 pour n'importe quelle autre
 maladie. De la sorte et selon ce
 raisonnement, <il faudra> parler
 à nouveau en vérité.

Plusieurs points sont à relever dans ce passage ; premièrement l'utilisation d'un vocabulaire parfaitement orthodoxe dans un contexte médical — entre autre la référence à l'inférence par signes, qui renvoie aux procédures médicales hellénistiques telles qu'elles sont décrites par Galien entre autre. Philodème construit ici une comparaison riche, dense, qui s'appuie sur une fine connaissance de son sujet. Deuxièmement le paradigme technique utilisé — la purge, remède dont nous avons déjà souligné la violence, qui nous renvoie à l'image lucrétienne de l'absinthe. Et troisièmement le portrait qui se dessine ici, à la fois du médecin et du maître de philosophie, portrait dans lequel on retrouve les traits évoqués dans le poème de Sarapion ainsi que dans le traité des *Préceptes* hippocratiques. Ce qui caractérise en premier lieu le soignant, c'est sa douceur ; et cette douceur ne s'accommode ni d'imprudence thérapeutique, ni de trop haute confiance en l'efficacité de son remède. Le bon docteur est d'abord celui qui sait pouvoir se tromper.

Néanmoins la démonstration de Philodème vise à souligner que cette conscience de l'erreur possible n'est pas destinée à décourager toute entreprise thérapeutique, au contraire. La difficulté que rencontre le médecin est bien d'oser soigner et de ne jamais hésiter à soigner s'il estime avoir de bonnes raisons de le faire — tout en gardant à l'esprit qu'il peut échouer. L'échec est toujours possible, mais jamais suffisant pour interdire la tentative de soin. Le médecin doit ainsi se livrer à une sorte de calcul probabiliste fondé sur la qualité de son inférence (celle-ci reposant elle-même sur la qualité des signes « raisonnables » ou non qu'il a à sa disposition) : le soin vaut-il la peine d'être tenté, a-t-il une chance d'aboutir, au regard de la nature du mal, de celle du patient, et de l'arsenal qu'il a à sa disposition ?

²⁴ Col. 170 Delattre (fr. 85+63 O). Nous reprenons ici la texte selon la reconstruction qui en a été proposée par Daniel Delattre (Delattre 2010). L'édition du texte grec est celle de A. Olivieri, corrigée partiellement par R. Philippson et reprise par D. Konstan (Konstan 1998).

Cette attitude n'est ni sceptique ni dogmatique : elle se situe à mi-chemin entre la confiance en une technique qui a pu faire ses preuves et qui repose sur des principes rationnels, et l'appréhension consciente de la variété des choses, de leur singularité, de la contingence dont aucune technique ne peut totalement se préserver. Plus loin dans le texte, la colonne suivante insiste ainsi sur la nécessité de répéter le soin même s'il n'a pas fonctionné du premier coup²⁵. Le médecin purgera encore et encore s'il est certain que la purge est la bonne chose à faire. Le fait que le médecin se trompe parfois dans son inférence ne suffit pas à disqualifier la purge dans tous les cas où elle se justifie. L'erreur n'est pas dans le remède, mais dans l'inadéquation du remède au cas ; ainsi, s'il convient de reconnaître que tel remède n'était pas adapté à tel cas, il convient également d'oser utiliser ce même remède lorsque le cas se présente de façon plus favorable. Il faut aussi savoir faire preuve de constance lorsque la maladie résiste au traitement : les soins ne sont pas des pratiques magiques, et la *salus* ne saurait être immédiatement restaurée.

Il nous semble évident, à la lecture d'un tel texte, que si le scepticisme comme tel reste bien le repoussoir absolu de l'épicurisme, ce dernier, par souci déontologique, n'a pu dans sa pratique scolaire faire l'économie d'une posture non dogmatique. En ce sens, la thérapeutique épicurienne, comme n'importe quelle entreprise technique travaillant la matière, et qui plus est la matière humaine — et donc s'immergeant volontairement dans ce qui demeure imprégné de contingence et de variations singulières — implique une démarche qu'on ne saurait réduire à l'application univoque de principes physiques et éthiques déterminés. Si la doctrine du Jardin elle-même nous est de plus en plus familière, il reste beaucoup à faire pour mettre à jour nos connaissances sur cet épicurisme idiopathique, empirique, pour lequel la caractérisation dogmatique semble bien mal convenir, et qui semble avoir tenté d'atténuer et d'adoucir par une certaine forme de scepticisme pratique la rudesse de sa proclamation philosophique.

²⁵ Col. 171 Delattre (fr. 64 O.).

Bibliographie

- ARRIGHETTI 1973 = G. Arrighetti (a cura di), *Epicuro: Opere*, Torino, Einaudi, 1973, 2^{de} édition.
- BAILEY 1947 = C. Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 1947.
- BECERRA ROMERO 2008 = D. Becerra Romero, *La miel, un peligroso manjar* « Habis » 39 (2008), p. 409-420.
- BURNYEAT 1976 = M. F. Burnyeat, *Protagoras and Self-Refutation* « The Philosophical Review » 85 (1976), p. 172-195.
- BURNYEAT 1978 = M. F. Burnyeat, *The Upside-Down Back-To-Front Sceptic of Lucretius IV 472* « Philologus » 122 (1978), p. 197-206.
- BYL 1999 = S. Byl, *La thérapeutique par le miel dans le « Corpus Hippocraticum »*, in I. Garofalo [et al.] (a cura di), *Aspetti della terapia nel « Corpus Hippocraticum » : Atti del IX^e Colloquio internazionale hippocratico*, Pisa, 25-29 settembre 1996, Firenze, Olschki, 1999, p. 119-124.
- DELATTRE 2010 = D. Delattre, *Le « Franc-parler » de Philodème (PHerc. 1471) : reconstruction bibliologique d'ensemble du rouleau*, in A. Antoni et al. (a cura di), *Miscellanea papyrologica Herculanensia I*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2010.
- GOUREVITCH 1984 = D. Gourevitch *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain : Le malade, sa maladie et son médecin*, Paris, De Boccard, 1984.
- JONES 1978 = C. P. Jones, *Three Foreigners in Attica*, « Phoenix » 32 (1978), p. 222-234.
- KONSTAN 1998 = D. Konstan et al. (eds.), *Philodemus: On Frank Criticism*, Atlanta, Scholars press, 1998.
- LÉVY 1997 = C. Lévy, *Lucrece avait-il lu Énésidème ?* in K. Algra et al. (eds.) *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam, North-Holland, 1997, p. 115-124.
- OLIVER-MAAS 1939 = J. H. Oliver-P. L. Maas, *An Ancient Poem on the Duties of a Physician*, « Bulletin of the History of Medicine » 7 (1939), p. 315-323.
- SAMAMA 2003 = E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Paris, Droz 2003.

- SEDLEY 1998 = D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SCHRIJVERS 1992 = P. H. Schrijvers, *Philosophie et paraphrase : Lucrèce et les sceptiques* in *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza » (Rome, 17-19 mai 1990), Paris, De Boccard ; Rome, École française de Rome, 1992, p. 125-140.
- VAN DER EIJK 1997 = Ph. J. Van der Eijk, *Galen's Use of the Concept of "Qualified Experience" in His Dietetic and Pharmacological Works*, in A. Debru (ed.), *Galen on Pharmacology : Philosophy, History and Medicine : Proceedings of the Vth International Galen Colloquium, Lille, 16-18 March 1995*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997.