

Logos et bonheur chez Démocrite

Autor(en): **Imhoof, Stefan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **50 (2000)**

Heft 1: **Enquêtes philologiques : de Démocrite à Luc**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381595>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LOGOS ET BONHEUR CHEZ DÉMOCRITE *

STEFAN IMHOOF

Résumé

Cette étude a pour but de comprendre l'usage du mot logos chez Démocrite. Ce terme apparaît dans des configurations sémantiques variées : tantôt dans l'opposition entre «faire» et «dire», Démocrite insistant le plus souvent sur la force de l'action ; tantôt il désigne la «raison» et ce concept joue un rôle déterminant dans l'éthique démocratéenne. Démocrite insiste sur la part essentielle de la responsabilité humaine et élabore le concept de «loi de l'âme». L'âme apparaît elle-même comme principe directeur du corps.

Introduction

Une des hypothèses habituelles, répétée *ad nauseam*, veut que l'apparition de la philosophie grecque coïncide avec un passage (considéré tantôt comme brutal, tantôt comme progressif) du *muthos* au *logos*. Cette hypothèse ne résiste pas à l'examen des textes : les penseurs dits «présocratiques» utilisent, il est vrai, davantage *logos* que *muthos* (environ 80 emplois du premier contre 10 du second terme), mais aucune occurrence du *corpus* ne permet de trouver la trace d'une quelconque opposition entre ces deux termes. Leur usage reste le plus souvent traditionnel, au sens où il suit celui des auteurs contemporains non «philosophiques», et même si l'on peut introduire des nuances de traduction d'un texte à l'autre, ils demeurent largement synonymes et inclus dans le champ sémantique général de la parole.

L'usage de *logos* est diversifié essentiellement chez deux auteurs du *corpus* «présocratique», Héraclite et Démocrite. Chez les autres, le terme est utilisé de une à cinq fois par auteur, et signifie généralement «mot», «parole». Le cas des Sophistes reste réservé.

* Une version antérieure de ce texte a fait l'objet d'une communication au Colloque à la mémoire d'Henri Joly – professeur de philosophie antique à l'Université de Genève, décédé accidentellement le 22 août 1988 –, organisé le 19 novembre 1998 à Genève. Je remercie le professeur J. Barnes des remarques substantielles et des suggestions qu'il m'a faites ; j'ai essayé, dans toute la mesure du possible, d'en tenir compte dans cette nouvelle version. Madeleine Rousset a eu l'amabilité de relire les traductions des fragments. Selon la formule consacrée, les erreurs ou les insuffisances qui subsisteraient dans mon texte ne sont imputables qu'à moi seul.

On connaît l'importance du terme chez Héraclite : il existe de nombreuses études consacrées à ce sujet. Le thème spécifique du *logos* a, en revanche, été peu analysé¹ chez Démocrite, qui est pourtant l'un des penseurs «présocratiques»² qui l'utilise le plus souvent. C'est précisément l'objet de l'étude qui va suivre.

Comme on le constatera, le parcours que je suis est relativement sinueux et intégrera un nombre assez important de fragments qui, sans contenir le terme même de *logos*, se retrouvent liés à la problématique plus générale que ce mot implique ou à des problématiques connexes liées à des questions éthiques. L'un de mes soucis est aussi de montrer qu'une lecture serrée des textes permet de dégager d'autres configurations de sens que ce que l'on pense pouvoir y découvrir, lorsqu'on les analyse à partir de présupposés théoriques tels que celui du «passage» du *muthos* au *logos*.

Du point de vue de la méthodologie générale, je pars de l'hypothèse qu'il est possible de trouver *grosso modo* une cohérence interne au *corpus* des fragments réunis dans le *Diels*³ et qu'il est par conséquent possible, malgré les contextes très différents dans lesquels les fragments sont cités (dont je ne peux pas m'occuper ici) et malgré des contradictions apparaissant parfois entre les fragments authentiques eux-mêmes, de découvrir des lignes générales de la pensée démocritéenne en matière de physique et d'éthique⁴, même si, çà et là, on se heurte à des incohérences.

On précisera encore que dans le *corpus* démocritéen déjà si morcelé, une série de fragments, portant dans *Diels* les numéros 35 à 115, a posé des problèmes d'authenticité, puisqu'ils sont formellement attribués à un certain Démocratès. Quelques érudits ont tenté de démontrer que cet auteur n'avait rien à voir avec Démocrite, mais d'autres ont montré de façon probante que sous Démocratès on pouvait lire Démocrite, l'erreur étant imputable à un copiste byzantin. Ces fragments recoupent en effet, à cinq exceptions près, ceux

¹ On trouve dans la *Bibliographie analytique des Présocratiques*, de L. PAQUET, M. ROUSSEL ET Y. LAFRANCE, Montréal/Paris, Bellarmin/Belles Lettres, 1989, un seul article directement consacré à ce sujet : G. CASERTANO, «Logos e nous in Democrito», *Siculorum Gymnasium* 33 (1980), p. 225-262.

² Les guillemets ont ici une double signification : «présocratique» est un terme, entré dans l'usage, mais qui ne convient pas forcément pour désigner globalement les auteurs inclus dans le *corpus* réuni par Diels. «Préplatonicien» serait sans doute plus adéquat. Mais ce qualificatif ne convient pas non plus dans le cas de Démocrite, puisqu'il est vraisemblablement né vers 450 avant J.-C. et mort vers 360, ce qui en fait le double contemporain de Socrate et de Platon.

³ H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (dorénavant désigné par *Diels*), Weidmann, 1974, 17^e éd.

⁴ Je n'aborde pas ici la difficile question de savoir s'il existe une cohérence théorique interne entre la physique et l'éthique démocritéenne ou si l'atomisme n'influe guère sur la sagesse qui se développerait de façon autonome. Parmi les études consacrées à la question, on citera S. LURIA, *Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik Demokrits*, Berlin, Akademie, 1964, et R. MÜLLER, «Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Épicure», *Siculorum Gymnasium*, 33 (1980), p. 325-351 .

que Jean de Stobée (début du V^e s. ap. J.-C.) nous a transmis, en les attribuant cette fois-ci à Démocrite.

À ce propos se pose une question de méthode que nous ne pouvons qu'évoquer ici, mais dont la prise en compte systématique pourrait avoir des conséquences importantes dans l'évaluation de la portée des fragments. En effet, il apparaît assez vite à la lecture du *corpus* démocritéen que nous avons affaire à deux types distincts de textes : les premiers sont à proprement parler des fragments, c'est-à-dire des morceaux de textes arrachés à l'original démocritéen et cités par des auteurs plus tardifs qui les commentent. Ainsi, par exemple, les fragments 6 à 11 sont-ils tirés de Sextus Empiricus, ou l'important fragment 191 est-il sans doute un morceau tiré du traité éthique intitulé *Peri Euthumiês* (Sur la bonne disposition), dont le fragment 3 constitue probablement la phrase initiale⁵. Le second type de textes se rattache à ce que Démocrite lui-même appelle des *gnômai* (cf. fr. 35), c'est-à-dire à des sortes de proverbes ou de phrases gnomiques tirées de la sagesse commune, comme on en retrouve de nombreux exemples dans la littérature non philosophique. Si pratiquement toute la collection citée par Stobée relève de ce second type de textes, on retrouve également ailleurs dans le *corpus* de telles sentences : par exemple, le fragment 274 que nous analyserons plus bas, est très proche d'une formule apparaissant dans l'*Ajax* de Sophocle au vers 293 : «Femme, à la femme le silence apporte un ornement»⁶. La nature proverbiale de telles phrases jette un certain discrédit sur leur authenticité démocritéenne.

Plutôt que de suivre l'ordre d'apparition des fragments dans *Diels*, il m'a paru plus judicieux de grouper les textes, de façon à faire apparaître synthétiquement les problématiques, même si un tel procédé peut paraître arbitraire, dans la mesure où il regroupe des fragments répartis sans doute dans bon nombre de textes différents et qu'on aboutit ainsi à une lecture synoptique qui peut forcer la réalité.

L'opposition entre faire et dire

Un premier groupe de textes se rattache de manière caractéristique à l'opposition courante en grec entre *ergon* (ou *praxis*, *prêxis* chez Démocrite) et *epos* (ou *logos*)⁷, qui joue un rôle important chez Démocrite, puisqu'elle apparaît de façon implicite ou explicite au moins six fois. L'opposition entre faire et dire, semble elle-même imbriquée dans une tripartition, dont le troi-

⁵ G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1995, p. 461-464.

⁶ SOPHOCLE, *Ajax* 293 : «Γύναι κόσμον γυναιξὶ ἢ σιγὴ φέρει».

⁷ Cette opposition est déjà présente chez Homère, par exemple *Od.* 2, 272 ; 2, 304 ; 4, 163 ; 11, 346 ; 15, 375 ; *Il.* 15, 234. Dans *Diels*, on la trouve également chez Épicharme (fr. 39), Anaxagore (fr. 7) et Philolaos (fr. 11).

sième terme serait la pensée, comme on le voit dans le fragment 2 : «D’après Démocrite, Athéna Tritogénée signifie la pensée (*phronêsis*) ; du penser (*phronein*) naissent ces trois choses : la capacité de bien évaluer (*to eu logizesthai*), la capacité de bien parler (*to eu legein*), et celle d’agir comme il faut (*to prattein ha dei*)»⁸. On interprétera ce texte en faisant valoir tantôt la proximité sémantique de l’expression *eu logizesthai* et *eu legein* et l’on opposera une entité de la parole (intérieure et extériorisée) à l’action, tantôt, en en respectant davantage la lettre, on montrera qu’il s’agit d’une tripartition entre la pensée, la parole et l’action. On pourrait encore estimer que l’expression *eu logizesthai* contient tout à la fois, comme conséquences, le fait de bien parler et d’agir comme il faut. La capacité de «bien évaluer», c’est-à-dire littéralement celle de bien user du *logos*, évoque la nécessité de la réflexion qui doit précéder la parole ; parler sans réfléchir est une calamité à laquelle l’homme raisonnable doit tenter d’échapper. L’action est, elle aussi, tributaire d’une réflexion préalable.

Les fragments 68 et 89 sont également construits autour de l’opposition entre faire et penser :

fr. 68 : «L’homme digne de confiance et l’homme indigne de confiance ne se reconnaissent pas seulement à partir de ce qu’ils font, mais également à partir de ce qu’ils pensent.»⁹

et

fr. 89 : «L’ennemi n’est pas celui qui agit injustement, mais celui qui pense le faire.»¹⁰

L’action n’est pas transparente comme telle : elle peut être effectuée par un homme indigne de confiance et paraître néanmoins bonne ; pour pouvoir véritablement l’évaluer, il est donc indispensable de connaître au préalable les motivations de celui qui agit. La pensée, ayant provoqué l’action, apparaît ainsi comme une sorte de coloration de cette dernière, coloration qu’il est indispensable de connaître pour juger de la qualité de l’action. Le second fragment insiste sur l’importance de la pensée : penser commettre une injustice, c’est déjà se préparer à en commettre une. Voilà pourquoi «il est bon non seulement d’éviter l’injustice, mais de ne pas même la vouloir», comme le stipule le fragment 62. Tous ces textes indiquent la présence dans la réflexion démocratéenne d’une place importante réservée à la pensée ou à la volonté qui sont des facultés que l’homme doit consulter avant d’agir. S’il ne procédait pas ainsi, l’homme serait contraint de n’obéir qu’à la seule causalité naturelle.

⁸ Fr. 2 : Τριτογένεια ἡ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα. [...] τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἅ δεῖ (Etym. Orion. p. 153 et Schol. Gen. I 111 Nic.).

⁹ Fr. 68 : δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐξ ὧν πράσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν βούλεται (Démocrat. 55).

¹⁰ Fr. 89 : ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ ὁ βουλόμενος (Démocrat. 33).

Voici maintenant les textes dans lesquels on trouve le plus explicitement l'opposition entre faire et dire :

fr. 145 : «Car la parole est l'ombre de l'action.»¹¹

fr. 82 : «Trompeurs et hypocrites sont ceux qui font tout en paroles mais rien en action.»¹²

fr. 177 : «Un noble discours ne fait pas disparaître une action mauvaise, pas plus qu'une action vertueuse ne peut être souillée par un discours calomnieux.»¹³

fr. 53a : «Nombreux sont ceux qui, tout en faisant les choses les plus honteuses, pratiquent les meilleurs discours.»¹⁴

fr. 55 : «Il faut rechercher des actes et des actions (de la vertu) vertueuses et non des paroles.»¹⁵

fr. 190 : «Il faut refuser ne serait-ce que [d'évoquer] en paroles des actions honteuses.»¹⁶

Dans le fragment 145 qui, par sa brièveté, possède une grande force expressive, Démocrite prend nettement le parti de l'action contre la parole. Dans un monde où les beaux parleurs sont devenus légion, l'action semble privilégiée, alors que les mots n'en sont qu'un pâle reflet. On pourrait aussi interpréter le fragment en conférant à l'ombre une nuance plus positive : comme l'ombre accompagne tout objet, la parole est la fidèle compagne de toute action ; dans ce cas, Démocrite critiquerait moins la faiblesse de la parole qu'il ne constaterait sa liaison indéfectible à l'action. Le fragment 82 insiste sur le caractère instable de la parole : alors que la parole est plus faible que l'action, elle peut être utilisée par les hypocrites comme un substitut trompeur de celle-ci. Le monde se sépare en deux, avec d'un côté ceux qui font «comme si», c'est-à-dire se contentent de parler au lieu d'agir, – tout en présentant leur verbiage comme une noble activité –, et de l'autre, ceux qui agissent véritablement. Une telle distinction n'entraîne bien entendu pas *ipso facto* que toute action – parce qu'elle est action – est bonne ; l'action n'est pas bonne en soi, mais une action a plus de valeur que la parole, lorsque celle-ci cache sa vacuité sous des mots hypocrites ou mensongers. Dans le fragment 177, Démocrite insiste une fois encore sur la force de l'action : lorsqu'elle est mauvaise, des paroles qui tenteraient de la faire passer pour bonne n'ont aucune chance d'abou-

¹¹ Fr. 145 : λόγος γὰρ ἔργου σκιή (Plut. de puer. ed. 14 p. 9 F).

¹² Fr. 82 : κίβδηλοι καὶ ἀγαθοφανέες οἱ λόγῳ μὲν ἅπαντα, ἔργῳ δὲ οὐδὲν ἔρδοντες (Démocrat. 47).

¹³ Fr. 177 : οὔτε λόγος ἐσθλὸς φαύλην πρῆξιν ἀμαυρῖσκει οὔτε πρῆξις ἀγαθὴ λόγου βλασφημίῃ λυμαίνεται (Stobée II, 9, 40).

¹⁴ Fr. 53a : πολλοὶ δρῶντες τὰ αἰσχίστα λόγους ἀρίστους ἀσκέουσιν (Stobée II, 15, 23).

¹⁵ Fr. 55 : ἔργα καὶ πρῆξις ἀρετῆς, οὐ λόγους, ζηλοῦν χρείων (Stobée II, 15, 36).

¹⁶ Fr. 190 : φαύλων ἔργων καὶ τοὺς λόγους παραιτητέον (Stobée III, 1, 91).

tir ; l'action transparaît telle qu'elle est sous le voile des paroles, de même qu'un discours calomniateur est trop faible pour anéantir une bonne action.

L'opposition complémentaire entre l'aède et le guerrier, élaborée par Homère, et celle élaborée par Pindare, entre la parole poétique et l'exploit athlétique, auquel la parole vient conférer une pérennité, cette opposition complémentaire est ici rompue. L'acte apparaît comme séparé et coupé du monde de la parole. Démocrite écrit à une époque où la rhétorique s'est constituée en discipline autonome et où elle a pu être accaparée par des Sophistes à des fins de manipulation. Sans condamner cependant la rhétorique comme telle, Démocrite dénonce, comme d'autres penseurs de son temps, les effets parfois pervers de la parole manipulatrice et renvoie à la force vierge de l'action. C'est une époque où l'on constate, et on regrette parfois, la fracture instaurée entre un monde de la « persuasion (*Peithô*) divine » qui, d'Hésiode à Empédocle, guidait le penseur et sous le nom de « déesse » ou de « Muse » garantissait la véracité de ses propos, et celui – trop humain – de la persuasion humaine caractérisée souvent par sa propension à cacher la vérité et à fabriquer des discours savamment trompeurs. Démocrite ne croit plus, parce que ses contemporains lui ont appris à s'en méfier, à la magie du verbe, dont il suffirait de réeffectuer la voie (de suivre la méthode) puis de la réitérer par la voix, pour être conduit par la route de la persuasion jusqu'à la connaissance.

Le fragment 177 pourrait être interprété comme une réponse optimiste à l'art des Sophistes : pas plus qu'on ne peut cacher une action mauvaise sous de belles paroles (par exemple la mauvaise conduite d'Hélène, dont Gorgias se fait le défenseur), on ne saurait imaginer une force de la parole telle que la calomnie puisse anéantir une bonne action en la faisant passer pour son contraire. Il n'est pas exclu, comme le montre C. Ramnoux¹⁷, qu'on puisse aussi interpréter le fragment par rapport à la notion de « conscience de soi » que Démocrite découvre : la deuxième partie du texte signifierait alors qu'il existe une opposition entre la « voix du cœur » la « bonne conscience » – je sais pertinemment que j'ai fait une bonne action et ce savoir est à la fois invisible aux yeux des autres et imprenable, parce qu'il m'appartient en propre – et la voix des autres, souvent nourrie de critiques malveillantes, voire de blasphèmes, à laquelle je ne puis échapper en ne faisant précisément appel qu'à l'autre voix, qu'à la certitude intérieure, dont Démocrite soulignerait ici la puissance.

La force de l'action est telle qu'elle transparaît sous tout discours : tel est probablement le sens du fragment 190, dans lequel Démocrite donne un conseil ; il faut éviter de parler des mauvaises actions, sans doute parce qu'elles se révèlent d'elles-mêmes, même si on a l'impression que la parole est dotée d'une certaine force. Le sens du fragment serait donc qu'il faut éviter de parler des mauvaises actions, parce que cela n'en vaut pas la peine ; qu'elles sont

¹⁷ «Démocrite a clairement formulé l'équivalence d'une conscience de soi.», *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles Lettres, 1968, p. 347.

indignes d'être même mentionnées, et qu'il faut éviter d'en parler parce qu'en en parlant on leur confère un certain statut, on leur donne de l'importance.

Peut-être qu'il est possible d'interpréter le fragment 110, peu féministe dans la lettre, à partir de notre opposition *logos / ergon* : «la femme ne doit pas s'exercer à la parole, car c'est terrifiant»¹⁸. Démocrite pourrait sous-entendre ici que le propre de la femme est l'action et qu'en tant que telle, l'action n'a pas besoin d'une parole qui vienne la justifier. Une interprétation moins optimiste pourrait tabler sur le préjugé misogyne qui fonctionne comme un lieu commun : la perfidie naturelle de la femme étant avérée, il est honteux qu'elle renforce ce trait en s'exerçant à bien parler ; naturellement dissimulatrice, elle deviendrait experte en tromperie, ce qui serait, bien entendu, «terrifiant»... Le fragment 274, qui n'est peut-être que la reprise d'une expression proverbiale apparaissant dans l'*Ajax* de Sophocle (v. 293, cf. supra), peut à son tour être interprété d'une double manière, soit en valorisant la femme, naturellement sage, soit, au contraire, à partir du préjugé misogyne : «une parole rare est l'ornement de la femme ; et belle est aussi la simplicité de l'ornement»¹⁹. Démocrite établit ici un parallèle entre porter peu de bijoux et parler peu. Il n'est pas impossible que l'on puisse également interpréter ces textes comme la marque d'une forme de terreur à l'égard d'une parole proprement féminine²⁰, caractérisée par un débordement des affects, et qui échapperait, par définition, à la capacité tempérante du *logos*. Après d'autres, Démocrite pourrait alors stigmatiser la caractère terrifiant de la parole déchaînée des Ménades ou de Cassandre, s'aventurant aux frontières de la folie.

Dans le fragment 44 : «Il faut prononcer des mots vrais, non des paroles prolixes»²¹, on trouve : *alêthomuthon*, un composé de *muthos*, associé à *polulogon*, un composé de *logos*. Il ne faut pas croire que les deux termes s'opposeraient comme un *muthos* vrai par essence à un *logos* prolix et trompeur par définition. Les deux termes composés doivent plutôt être compris comme quasi synonymes, l'usage alterné de *muthos* et de *logos* étant essentiellement de nature stylistique, afin d'éviter une répétition. Dans le fragment 274, on trouve l'exact opposé de *polulogon*, à savoir *oligomuthiê* : on voit ici de nouveau que *muthos* et *logos* sont conçus comme équivalents, puisqu'ils entrent naturellement en composition, tantôt pour signifier «riche en paroles», tantôt pour signifier le contraire, mais sans que le suffixe *logon* soit exclusivement lié au préfixe *polu-*, pas plus que le suffixe *-muthiê* n'est lié de façon exclusive au préfixe *oligo-*. On remarquera aussi que l'interprétation misogyne du fragment 274 est tempérée par l'affirmation du fragment 44, dans lequel Démocrite ne s'adresse pas à la femme en particulier, mais à tout le monde.

¹⁸ Fr. 110 : γυνή μὴ ἀσκαίτω λόγον· δεινὸν γάρ (Democrat. 77).

¹⁹ Fr. 274 : κόσμος ὀλιγομυθίη γυναικί· καλὸν δὲ καὶ κόσμου λιτότης (Stobée IV, 23, 38).

²⁰ Je remercie Madame Françoise Joly pour cette suggestion.

²¹ Fr. 44 : ἀληθόμυθον χρὴ εἶναι, οὐ πολὺλογον (Democrat. 10).

Là encore, il s'agit de marquer une certaine défiance à l'égard de la parole en général, plus particulièrement à l'égard d'une parole trop prolixe, défiance qui entraîne naturellement la valorisation de l'acte.

Dans le fragment 53a, on retrouve le caractère antagoniste de l'action et de la parole, fortement marqué par l'opposition entre *aischista* et *aristous*. Démocrite semble regretter ici que la parole et l'acte ne puissent pas aller de concert. En effet, il n'est pas juste que les actions les plus viles soient enrobées dans les discours les plus beaux ; il y a là comme une faille, inadmissible pour la pensée éthique.

Le fragment 55 pourrait être lu comme un complément au fragment 145. Comme on le verra, Démocrite est convaincu que les hommes vivent naturellement selon le *logos* (cf. fr. 53) : puisqu'il en est ainsi, c'est avant tout par leurs actions qu'ils montrent vraiment ce qu'ils sont. Là encore on verrait la force de l'action s'opposer à la faiblesse de la parole. Ce sont les actions vertueuses qui témoignent de la vertu, non le discours que l'on tient sur la vertu. Une bonne action est irréfutable, parce qu'immédiatement transparente ; elle n'est pas soumise comme les mots au chatoiement de l'apparence. Diogène le Cynique et la pensée cynique en général assumeront cette prise de position de façon remarquablement radicale, puisqu'il s'agira pour eux de faire entrer toute la pensée dans les actes. Le cynisme apparaît à la limite comme une sorte de philosophie muette, ou purement déictive, dans laquelle des actes viennent suppléer une parole dont on se méfie.

La fonction du logos

Analysons maintenant une autre série de fragments, dont le contenu n'est pas directement articulé par l'opposition *logos / ergon*, mais qui contiennent une description de la fonction du logos.

fr. 51 : «La parole est souvent plus puissante que l'or pour persuader.»²²

fr. 53 : «Beaucoup de gens qui n'ont pas appris à raisonner (litt. : le logos) vivent selon la raison (logos).»²³

fr. 48 : «L'homme de bien ne tient pas compte des blâmes des méchants.»²⁴

Au contraire des textes analysés ci-dessus, on peut constater que le fragment 51 témoigne d'une certaine admiration pour la puissance de la parole. Si la parole est plus faible que l'action, Démocrite dit ici qu'elle est plus puissante que l'or, quand on doit essayer de convaincre. Là où l'or ne fait qu'acheter une conviction et que cette conviction peut donc n'être que pure-

²² Fr. 51 : ἰσχυρότερος ἐς πειθῶ λόγος πολλαχῆ γίνεται χρυσοῦ (Démocrat. 17).

²³ Fr. 53 : πολλοὶ λόγον μὴ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον (Démocrat. 19).

²⁴ Fr. 48 : μωμεομένων φλαύρων ὁ ἀγαθὸς οὐ ποιεῖται λόγον (Démocrat. 14).

ment feinte, la parole sensée vient l'établir fermement. Peut-être que le texte exprime aussi une mise en garde contre la force parfois excessive de *Peithô*, qui peut devenir toute-puissante et aveuglante. La force persuasive du *logos* est telle qu'elle ne fait pas toujours l'objet d'un apprentissage, mais qu'elle peut aussi, à l'occasion, être conçue comme «innée», comme en témoigne le fragment 53. On entend peut-être ici l'écho positif du fragment 2 d'Héraclite, qui constatait avec amertume l'incapacité de la plupart des hommes à vivre selon le *logos* commun à tous, obnubilés qu'ils étaient par leur «pensée particulière». Démocrite rétorquerait que la force de la raison est telle qu'elle s'exerce parfois même chez ceux qui n'en maîtrisent pas tous les ressorts et cette affirmation anticiperait ainsi l'*incipit* du *Discours de la méthode* de Descartes, selon lequel «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée». Au risque de choquer les idées reçues les plus ancrées dans la mentalité commune, Démocrite affirme que cette «intelligence» ou cette «raison» est présente chez les jeunes déjà : le fragment 183 dit qu'«il y a parfois de la compréhension (ou de l'intelligence, *xunesis*) chez les jeunes et de la bêtise chez les vieillards ; car le temps n'apprend pas à penser mais une nourriture (ou : une éducation) de saison (ou : appropriée) et la constitution naturelle»²⁵.

La capacité de penser, de réfléchir, de raisonner, l'intelligence (*xunesis*) n'est donc pas perçue ici comme le résultat naturel de l'âge, l'expérience de la vie étant traditionnellement considérée comme le dividende obligatoire de la vieillesse, mais elle peut être présente dès la jeunesse, à la fois comme don naturel (et elle est alors «innée»), et entretenue par une éducation appropriée (et elle est alors «acquise»). Si la réflexion (*phronein*) apparaît ici plutôt comme une capacité innée, d'autres textes abordent la question de son apprentissage ; ainsi, dans le fragment 59 Démocrite dit : «ni l'art (*technê*) ni le savoir (la sagesse : *sophiê*)²⁶ ne peuvent être atteints, si on n'apprend pas»²⁷.

Il ne faut pas considérer cette affirmation comme contradictoire de celle du fragment 183 : Démocrite souligne la double nature de l'intelligence (*xunesis*), en partie innée (c'est ce qui est dit au fragment 183) et en partie acquise (comme le montre le fragment 59) sous forme de *sophiê*. Ainsi l'intelligence n'est-elle pas l'apanage exclusif des vieillards, pas plus que la sagesse ne leur vient automatiquement ; mais elles ne sont pas non plus données entièrement à la naissance et peuvent nécessiter, tout comme la maîtrise technique indissociable de l'art, un long apprentissage. On remarquerait ainsi une certaine hésitation de la part de Démocrite à trancher la question de savoir si la *sophiê* se laisse enseigner ou pas, ce qui est peut-être un écho de la problématique socratique-platonicienne de l'«enseignabilité» de la vertu.

²⁵ Fr. 183 : ἔστι που νέων ξύνεσις καὶ γερόντων ἀξυνεσίη· χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν, ἀλλ' ὠραία τροφή καὶ φύσις (Stobée II, 31, 72).

²⁶ Peut-être faudrait-il traduire *sophiê* plutôt ainsi : le terme s'opposerait alors à *technê* et ne serait pas pris dans le sens de «savoir-faire».

²⁷ Fr. 59 : οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτόν, ἢν μὴ μάθηι τις (Démocrat. 24).

Ce que nous avons appris des bêtes

Dans un texte étonnant, Démocrite montre les liens étroits qui nous unissent aux bêtes, en particulier en ce qui concerne l'apprentissage des choses essentielles à notre survie et à notre agrément :

fr. 154 : «En ce qui concerne les choses les plus importantes, nous avons été les disciples des bêtes : de l'araignée [nous avons appris] le tissage et la couture, de l'hirondelle la construction, et des oiseaux, du cygne et du rossignol, le chant, en les imitant.»²⁸

On voit que la perspective démocritéenne de l'apprentissage dépasse l'apprentissage individuel, puisque c'est même une perspective interspécifique que le penseur esquisse ici. Non seulement chaque homme doit apprendre des autres hommes pour devenir sage mais, au départ, l'espèce humaine tout entière a appris les choses les plus importantes auprès du règne animal.

Il semble bien qu'au fragment 53 *logos* ne signifie plus, comme dans les fragments analysés ci-dessus, «mot», «parole», «discours», mais qu'il désigne cette capacité innée en chacun de raisonner et d'exprimer le raisonnement par les mots. On aurait donc bien à faire ici au sens de «raison», *logos* se rapprochant alors de *xunesis*, de cette «intelligence» dont il est notamment question au fragment 183. La puissance de cette raison peut aussi être consolatrice, comme le montre le fragment 290 :

«Débarrasse-toi par le raisonnement (*logismos*) de la peine ingouvernable d'une âme engourdie.»²⁹

C'est le *logismos*, dont la signification recouvre pratiquement celle de *logos*, qui permet à l'homme affligé de retrouver le bonheur : le bonheur dépend alors en partie de la volonté³⁰ et est affaire de raison ; c'est la raison seule qui permet de résister à la force destructrice de la dépression, lorsqu'elle vient envahir l'âme. On peut s'enhardir, je crois, à traduire *psuchê* ainsi, au-delà de son sens originel de souffle vital ; et on a vu que parmi les découvertes que l'on peut attribuer à Démocrite, il pourrait y avoir celle de la conscience. Là encore, une lecture attentive de la lettre des textes permet de découvrir autre chose que les affirmations véhiculées par la *doxa* commune : dans les histoires de la pensée grecque réapparaît souvent l'idée que celle-ci ignorait la notion de conscience, du moins dans sa version moderne, liée à celle d'un «moi» dont la découverte initiale remonterait à Descartes. Sans prétendre que Démocrite serait à l'origine de ces notions comprises dans leur sens moderne et contempo-

²⁸ Fr. 154 : τὰ ζῶια μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης ἐν ὑφαντικῇ καὶ ἀκροστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίαι, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνοσ, ἐν ᾠδῇι κατὰ μίμησιν (Plut., de sollert. anim. 20, p. 974 A).

²⁹ Fr. 290 : λύπην ἀδέσποτον ψυχῆσ νερκώσῃσ λογισμῶι ἔκαρουε (Stobée IV, 44, 67).

³⁰ Cf. par exemple le fr. 173.

rain, ce qui serait, à l'évidence, anachronique, il faut tout de même admettre que les textes que nous analysons ébauchent la notion de conscience, absente comme telle verbalement (et peut-être conceptuellement), à partir de celle de *logos*, comprise comme raison tempérée. Il faut maintenant tenter de mieux comprendre quels liens Démocrite établit entre le *logos* et le bonheur, quel rôle le premier joue dans la recherche de la vie heureuse.

Bonheur et sagesse

Dans le fr. 171, on lit :

«Le bonheur n'habite pas dans les troupeaux ou dans l'or ; l'âme est la demeure de la divinité (*daïmôn*).»³¹

On peut sans doute rapprocher ce fragment du fr. 119 d'Héraclite («le caractère de l'homme c'est le démon», *êthos anthrôpôi daïmôn*). On remarquera aussi le jeu de mots qui relie le bonheur (*eudaimonia*) au démon (*daïmôn*). Le bonheur appartient à l'âme dont il est l'une des qualités : il ne se trouve pas à l'extérieur de l'homme, dans les «biens» mobiliers, mais loge en lui. Cette découverte implique à la fois l'existence de la responsabilité éthique et la découverte d'un lieu intérieur de l'homme, défini comme la demeure d'une divinité anonyme, ou d'un *daïmôn*. Une fois encore, s'il ne s'agit pas explicitement de la conscience dans sa conception moderne, on voit néanmoins l'affirmation de l'existence d'une sorte de demeure interne à l'homme, dans laquelle viendrait «loger» le bonheur.

Le lien que nous avons évoqué entre la parole et la capacité de raisonnement, qui seraient comme les deux faces constitutives du *logos*, se retrouve au fragment 76 : «Pour les insensés ce n'est pas la raison qui est leur maître, mais le malheur.»³²

«Ceux qui ne savent pas parler» (*nêpioi*), les insensés, sont *ipso facto* privés de *logos* ; par conséquent, ils sont enclins à s'engager sur la voie du malheur, dont ils seraient préservés par le raisonnement et la parole, qui en est la manifestation extérieure. Dans toute une série de textes (fragments 199 à 206), Démocrite parle encore d'autres «insensés», qui sont cette fois-ci des *anoêmones*, littéralement ceux qui sont privés de *noûs*. Là encore, il s'agit, comme pour *xunesis*, d'un terme dont le sens est assez proche de celui de *logos*, lorsque le terme signifie «raison» et désigne la capacité de réflexion et de parole. Dans le fragment 35, Démocrite écrit que c'est grâce au *noûs* que l'on agit comme un honnête homme : «Si on suit mes maximes³³ avec esprit (*xun*

³¹ Fr. 171 : εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος (Simplicius, Phys. 1318,7).

³² Fr. 76 : νηπίοισιν οὐ λόγος, ἀλλὰ ξυμφορὴ γίνεται διδάσκαλος (Démocrat., 41).

³³ C. Ramnoux translittère l'expression et traduit par le mot évocateur de «gnome».

noôdi), on fera beaucoup de choses dignes d'un homme de valeur et on évitera de commettre beaucoup d'actions mauvaises»³⁴.

On voit dans ce texte introduisant les maximes de «Démocratès», que Démocrite pensait que les mots d'ordre éthiques que contenaient ses maximes étaient susceptibles de déclencher de bonnes actions : dire pouvait donc être à l'origine de faire. Il n'est pas impossible de penser que l'usage de telles *gnomai* fonctionnait à la manière de sortes de talismans : peut-être que ces phrases quasi rituelles étaient affichées dans les maisons ou dans les écoles où elles fonctionnaient comme des sortes de memento de la vie morale et de guides de l'action pratique. Il n'est pas impossible non plus, qu'une ou plusieurs collections de *gnomai* ai(en)t été composée(s) par Démocrite lui-même : la collection des maximes de Démocratès aurait alors une origine démocratéenne, dans un double sens : elle contiendrait des affirmations remontant à des textes de Démocrite et pourrait avoir été constituée par Démocrite lui-même, soucieux d'offrir à ses contemporains la synthèse de sa doctrine morale, assemblée dans des phrases, faciles à mémoriser, constituant autant d'aiguillons poussant à agir.

L'homme sage est encore celui qui sait écouter : «la prétention [consiste à] toujours vouloir parler et ne jamais vouloir écouter» (fr. 86)³⁵. Les insensés, fustigés dans les fragments 199 à 206, «vivent sans joie à la vie» (fr. 200), ils «recherchent une longue vie, sans plaisir à la longue vie» (fr. 201), ils «recherchent ce qui est absent» (fr. 202) plutôt que de s'attacher au présent, et veulent même «par crainte de la mort vivre vieux» (fr. 206). Le fragment 198 oppose ceux qui savent ce dont ils ont besoin à ceux qui ne le savent pas (selon Diels, il s'agirait d'une opposition entre l'animal et l'homme) : «Celui-ci sait ce dont il a besoin et combien il en a besoin ; celui-là, par contre, ne connaît pas ce dont il a besoin.»³⁶

Vivre en conformité avec le *logos* signifierait donc connaître ses besoins, et apparaît comme une des conditions du bonheur, dépendant essentiellement, aux yeux de Démocrite, de la modération. Le fragment 191 affirme ainsi : «Car pour les hommes, la disposition heureuse naît de la modération du plaisir et de la bonne mesure de la vie ; les manques et les excès peuvent être bouleversants et introduire de grands mouvements dans l'âme.»³⁷

La «bonne disposition» ou encore la joie, et donc le bonheur, naissent de la modération et de la bonne mesure des plaisirs, alors que les excès détruisent l'équilibre de la vie morale, comme en témoignent de nombreuses sentences,

³⁴ Fr. 35 : γνωμέων μευ τῶνδε εἴ τις ἐπαῖοι ζῆν νόωι, πολλὰ μὲν ἔρξει πράγματ' ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἄξια, πολλὰ δὲ φλαῦρα οὐχ ἔρξει (Démocrat., 1).

³⁵ Fr. 86 : πλεονεξίη τὸ πάντα λέγειν, μηδὲν δὲ ἐθέλειν ἀκούειν (Demokr., 52).

³⁶ Fr. 198 : τὸ χρῆζον οἶδεν, ὁκόσον χρῆζει, ὁ δὲ χρῆζων οὐ γινώσκει (Stobée, III, 4, 72).

³⁷ Fr. 191 : ἀνθρώποισιν γὰρ εὐθυμῆ γίνεται μετριότητι τέρπιος καὶ βίου συμμετρίη· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῆι ψυχῆι (Stobée III, 1, 210).

par exemple le fragment 235, dans lequel Démocrite fustige l'excès de nourriture, de boisson et d'amour, ou encore le fragment 236 qui invite à la domination de soi : «il est difficile de combattre le désir ; mais (savoir) se maîtriser est l'affaire de l'homme sensé (*eulogistos*).»³⁸ L'adjectif *eulogistos* signifie littéralement «celui qui raisonne bien», qui sait, qui a du bon sens et finalement qui est prudent. De nouveau Démocrite constate que la maîtrise de soi n'est pas toujours un don de la nature, que bien souvent, elle est le résultat d'une pratique, comme on le voit dans le fragment 242 : «plus nombreux sont ceux qui deviennent bons par l'exercice que [ceux qui le sont] par nature»³⁹. Comme ailleurs, on voit ici que Démocrite affirme que les pouvoirs de la nature et ceux de l'apprentissage se complètent et ne s'excluent pas.

Démocrite insiste sur la part décisive de la responsabilité humaine : ainsi, même dans un domaine qui paraît dépendre des dieux, comme celui de la santé, le penseur souligne dans le fragment 234 la part que la volonté humaine joue dans sa conservation : «Dans leurs prières, les hommes demandent la santé aux dieux, car ils ne savent pas qu'ils ont en eux le pouvoir en ce qui la concerne ; en agissant sans maîtrise (*akrasiêi*) contre elle, ils deviennent eux-mêmes des traîtres à la santé, par leurs désirs (*epithumiêisin*).»⁴⁰

Dans le maintien de la santé intervient donc, pour Démocrite, la volonté, la maîtrise de soi (le contraire de l'*akrasia*) et le refus des désirs excessifs : ces éléments contribuent à construire cette âme rationnelle qui est le but de la vie philosophique. L'implication de la responsabilité de chacun dans la manière qu'il a de diriger son existence se manifeste également au niveau politique, «la ville bien dirigée étant le meilleur appui» (fr. 252). Mais pour que la ville soit bien conduite, il faut que chaque citoyen qui en fait partie conduise d'abord bien sa propre vie et accorde ensuite sa bonne conduite à celle des autres. Ce n'est qu'ainsi que peut se construire la concorde.

La loi de l'âme

La soumission à la loi implique (et là aussi c'est une conception novatrice) une intériorisation de ses commandements : fr. 248 : «La loi veut améliorer la vie des hommes ; mais cela n'est possible que lorsqu'ils veulent eux-mêmes aller bien ; car ce n'est qu'à ceux qui lui obéissent que [la loi] indique son propre mérite»⁴¹.

³⁸ Fr. 236 : θυμῶι μάχεσθαι μὲν χαλεπὸν· ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου (Stobée, III, 20, 56).

³⁹ Fr. 242 : πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος (Stobée, III, 29, 66).

⁴⁰ Fr. 234 : ὑγιεῖν εὐχῆσι παρὰ θεῶν αἰτέονται ἄνθρωποι, τὴν δὲ ταύτης δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες οὐκ ἴσασιν· ἀκρασία δὲ τὰναντία πρήσσοντες αὐτοὶ προδότηι τῆς ὑγιείης τῆσιν ἐπιθυμίησιν γίνονται (Stobée, III, 18, 30).

⁴¹ Fr. 248 : ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων· δύναται δέ, ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν εὖ· τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται (Stobée, Flor. IV, 1, 33).

Tant que la loi reste extérieure à l'homme, il la subit comme une contrainte ; mais sitôt qu'il décide de l'accepter et en intègre la signification réelle, elle peut devenir un guide qui contribue à son bonheur. Cette idée d'une «loi de l'âme», esquissée déjà dans les fragments 177 et 248, est encore explicitée dans le fragment 264 : «il ne faut pas être plus respectueux devant les hommes que devant soi-même, ni davantage agir mal, que cette action ne soit connue de personne, ou qu'elle le soit de tous les hommes ; mais il faut être le plus respectueux devant soi-même, et cette loi doit se dresser devant l'âme afin de ne rien faire de fâcheux.»⁴²

Dans ce texte, Démocrite semble dire que l'obligation de se respecter soi-même est le fondement véritable de la vie morale. L'honnêteté est moins un gage rendu à la foule, elle est donc moins liée à ce qu'elle montre (ou à ce qu'elle fait), qu'elle n'est un gage qu'on se donne à soi-même. Le risque majeur est que l'on soit mal compris, critiqué ou calomnié, sans que l'on puisse faire forcément état de sa bonne foi, et, dans ce cas, c'est l'acte qui possède plus de force que le discours. La loi n'est plus une contrainte absolue, extérieure, imposée par la communauté, elle devient une contrainte personnelle que chacun accepte de suivre ; et c'est à soi-même que l'on devra dorénavant rendre des comptes. C'est cette même contrainte intérieure qui pousse Antigone à agir contre les lois de la cité.

L'obligation vis-à-vis de soi-même implique que l'âme est conçue comme transparente à elle-même. Le fragment 244, dont le fragment 264 cité ci-dessus constitue une version plus élaborée, l'évoque à nouveau : «ne dis ni ne fais rien de mal, même si tu es seul ; apprends à avoir honte devant toi-même bien plutôt que devant les autres»⁴³.

On retrouve ici le couple *lexis / ergon*, mais l'opposition ne s'applique plus à deux groupes distincts, elle est appliquée à soi-même. Dans les autres fragments, cette opposition désignait plutôt une parole adressée aux autres ou une action commise au vu et au su de tous. Ici, Démocrite l'applique à celui qui se parle et qui agit pour soi : seul témoin de ses dires et de ses actes, l'homme qui a découvert la honte devant soi-même doit apprendre à se respecter comme tel et à ne pas poursuivre les apparences qui se manifestent dans le discours d'autrui. Les paroles que l'on s'adresse et les actes que l'on commet existent sur le même plan pour l'âme transparente ; celui qui, pourvu d'intelligence, mais surtout d'honnêteté, se regarde penser et agir, a des comptes à se rendre, à lui-même avant les autres. On voit ici que parler signifie aussi se parler, en un monologue intérieur d'une intransigeante honnêteté. Agir signifie aussi agir pour soi, sans que ce que l'on fait, le bénéfice qu'on en retire, ne soit forcément

⁴² Fr. 264 : μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι, ἀλλ' ἑωυτόν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον (Stobée, IV, 5, 46).

⁴³ Fr. 244 : φαῦλον, κἂν μόνος ᾖ, μήτε λέξις μήτ' ἐργάσῃ· μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι (Stobée, III, 31, 7).

exposé au jugement d'autrui. Suivre le *logos* revient donc aussi à manifester une forme de fidélité à l'égard de soi-même.

À la conscience éclairée et juste, Démocrite oppose les *alogoi*, littéralement ceux qui sont privés de *logos*. Dans le fragment 292, on peut lire : «Les espérances des gens privés d'intelligence sont insensées»⁴⁴ et dans le fragment 289 : «L'irréflexion consiste à ne pas céder aux nécessités de la vie.»⁴⁵ Le premier texte montre que l'espérance est, elle aussi, soumise aux exigences de la raison. Seules les personnes sensées ont des espérances raisonnables ; celles des fous sont, comme eux, insensées. Le second fragment est plus difficile à concilier avec ce que nous avons dit précédemment. Si on le tournait de manière positive, on obtiendrait : le *logos* consiste à céder aux exigences de la vie, c'est-à-dire qu'il est sage ou raisonnable de se soumettre aux exigences de la nature, auxquelles on ne peut de toute manière pas échapper. Une telle affirmation anticiperait certaines conceptions stoïciennes (à moins qu'il ne s'agisse d'une contamination imputable à Stobée qui cite le texte) et reste difficile à concilier avec ce que Démocrite affirme ailleurs au sujet de la liberté intérieure. Je préfère laisser ici cette divergence en l'état, plutôt que tenter, comme le suggère J.-P. Dumont⁴⁶, de considérer la pensée de Démocrite, dont l'activité créatrice a embrassé plus de 60 ans, de manière évolutive, en distinguant différentes périodes dans celle-ci, de façon à pouvoir tenir compte d'éventuels changements de perspective. Une telle façon de faire n'est en effet légitime que lorsqu'on dispose d'une œuvre à peu près complète. Comment distinguer une évolution quelconque de la pensée d'un auteur, à travers une collection de fragments dont on ignore, pour la plupart, de quels écrits ils sont tirés, écrits dont la liste de Thrasyllé citée par Diogène Laërce (pour autant qu'elle corresponde à la réalité) ne fournit pas la moindre indication chronologique, mais tente de grouper les livres de Démocrite par tétralogies thématiques ? Il me semble plus rationnel de considérer les textes existant comme un tout, de les juxtaposer là où c'est possible, et de faire apparaître les divergences là où elles sont irréductibles.

Dernières occurrences de logos ; l'âme comme principe directeur du corps.

Il nous reste maintenant à analyser les derniers fragments dans lesquels apparaît *logos* :

⁴⁴ Fr. 292 : ἄλογοι τῶν ἀξυνέτων αἱ ἐλπίδες (Stobée, IV, 46, 19)

⁴⁵ Fr. 289 : ἀλογιστή μὴ ξυγχωρέειν ταῖσι κατὰ τὸν βίον ἀνάγκαις (Stobée, IV, 44, 64).

⁴⁶ Dans la notice qu'il consacre à Démocrite dans *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. 881.

fr. 7 : «Ce discours (ou : cet argument) aussi, fait clairement apparaître qu'en vérité nous ne savons rien au sujet de rien, mais l'opinion (*doxis*) est ce qui leur coule dessus (*epirhusmiê*, selon Diels le flux des atomes) pour chacun.»⁴⁷

Ce texte fait partie d'une rare série de fragments «authentiques» consacrés à des questions de physique. Sans pouvoir entrer ici dans une interprétation détaillée de ce passage capital pour la compréhension de la physique démocriteenne, ce qui nécessiterait un détour par les autres fragments évoquant ces questions⁴⁸, on se contentera de dire que *logos* semble garder son sens habituel, et désigner alors les mots par lesquels Démocrite annonce une vérité épistémologique fondamentale, ou celui d'«argument». En résumé, le texte signifie, pour autant que l'on puisse saisir le sens d'*epirhusmiê* (très controversé), qu'il n'est pas possible de connaître la vérité des choses comme telle, mais que nous n'en pouvons connaître que l'assemblage d'atomes qui nous arrive, qui nous «coule» dessus. Ce flux d'atomes, qui est pour nous l'apparence des objets, ne peut donner lieu qu'à une interprétation particulière (*doxis*) et ne doit en aucun cas être considéré comme le fondement ultime de la réalité. Néanmoins, et c'est paradoxal, c'est par le discours de Démocrite que nous prenons connaissance et conscience que ce que nous tenons pour des vérités ne sont en fait que des opinions. *Logos* ne désigne donc pas ici n'importe quelle parole, mais bien les dires réfléchis et argumentés de Démocrite lui-même, qui nous permettent précisément de prendre conscience que nous ne percevons que l'apparaître des choses. On pourrait dire aussi que le *logos* stabilise par les mots le flux des apparences sous-tendues par des configurations atomiques changeantes.

Le dernier fragment dans lequel *logos* se trouve utilisé est le fragment 187 : «Pour les hommes il convient de tenir compte de l'âme plutôt que du corps; car la perfection de l'âme redresse la misère de l'enveloppe, alors que la force de l'enveloppe n'améliore en rien l'âme, lorsqu'elle est dépourvue de réflexions (*logismo*).»⁴⁹

Ce texte est capital : on notera l'opposition âme / corps, tantôt sous la forme de *psuchê / sôma*, qui deviendra traditionnelle avec Platon, tantôt sous la forme de *psuchê / skênê* (littéralement, la «tente», désignant tout ce qui recouvre, tout ce qui enveloppe). Distinction donc de deux principes, tous deux matériels, selon le canon du matérialisme, et fonctionnant comme un noyau, enrobé dans une enveloppe. *Logos*, intégré ici à l'expression *logos poiein*, qui veut dire «tenir compte», n'a plus sa signification habituelle.

Le fragment est construit autour de trois oppositions :

⁴⁷ Fr. 7 : δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λογος, ὅτι ἐτεῆι οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμῆ ἐκάστοισιν ἢ δόξις (Sextus, VII, 137).

⁴⁸ Cf. mon étude «Le vocabulaire du savoir et de la connaissance chez Démocrite», *ΒΟΥΚΟΛΕΙΑ, Mélanges offerts à B. Bouvier*, Genève, Belles-Lettres, 1995, p. 31-40.

⁴⁹ Fr. 187 : ἀνθρώποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιείσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχύς ἄνευ λογισμοῦ ψυχῆν οὐδεν τι ἀμείνω τίθησιν (Stobée, Flor. III, t. 1, 27)

1) Celle de l'âme et du corps : c'est à l'âme qu'il faut consacrer ses efforts ; dans le fragment 37 cette opposition est encore renforcée par l'opposition divin / humain. Démocrite dit que «celui qui choisit les bienfaits de l'âme choisit ce qui est plus divin ; celui qui choisit [les bienfaits] de l'enveloppe, ce qui est humain»⁵⁰. Se préoccuper de l'âme est donc le but de l'homme qui cherche à se diviniser, alors que l'homme simplement humain se contente des préoccupations du corps. Démocrite estime sans doute que le propre de l'homme est de s'occuper de son âme ; dans le fragment 105 on lit : «la beauté du corps est animale, si derrière elle ne se cache pas l'intelligence (*noûs*)»⁵¹. C'est donc, une fois encore, l'insertion du *noûs* dans l'enveloppe charnelle qui permet à l'homme d'accéder au statut de véritable humain, et même, par sa préoccupation constante de l'âme, à celui de divinité.

2) Celle de la perfection et de la misère : l'âme peut parvenir à la perfection, alors que le corps est entaché de misère ; il se dégrade, se transforme (on ne voit pas bien comment cette opposition est conciliable avec le dogme matérialiste d'une âme conçue comme agrégat d'atomes).

3) Celle de la réflexion et de la force, du *logismos* et de l'*ischus*, qui pourrait être un doublet de l'opposition *logos / ergon*. Dans ce cas, Démocrite défendrait ici la réflexion par opposition aux fragments dans lesquels il valorisait l'action. L'intelligence liée à l'âme est indispensable pour améliorer le corps ; la force brute est insuffisante et, comme telle, n'a aucune prise sur l'âme raisonnante. On a ici l'esquisse d'une psychologie démocratéenne, dont on trouve des traces dans d'autres fragments encore, tels que l'important fragment 159 : «Car si l'âme intentait au corps un procès à cause des douleurs et des mauvais traitements qu'elle a endurés à cause de lui toute la vie durant, et s'il (Démocrite) était lui-même juge de l'accusation, c'est volontiers qu'il condamnerait l'âme parce que c'est elle qui a détruit le corps par ses négligences, l'a dissolu par ses ivresses, l'a perdu et déchiré par la recherche des plaisirs, comme serait responsable du mauvais usage d'un instrument ou d'un objet celui qui l'utilise sans ménagement.»⁵²

À l'accusation platonicienne du corps contre l'âme semble répondre ici l'accusation démocratéenne de l'âme contre le corps. Comme nous l'avons vu au fragment 187, c'est l'âme qu'il faut entourer de tous les soins, car elle seule est capable de corriger le cours naturel du corps. Ici, dans le fragment 159, Démocrite fait un pas de plus : si le corps dépasse la mesure, garante d'une bonne vie selon le principe essentiel de la modération des désirs, qu'il sombre dans l'ivresse et la recherche effrénée des plaisirs, la faute en incombe à l'âme,

⁵⁰ Fr. 37 : ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἰρεόμενος τὰ θεϊότερα αἰρέεται. ὁ δὲ τὰ σῆνεος· τὰ ἀνθρωπήια (Démocrat., 3).

⁵¹ Fr. 105 : σώματος κάλλος ζωιδες, ἦν μὴ νοῦς ὑπῆι (Démocrat., 71).

⁵² Fr. 159 : εἰ τοῦ σώματος αὐτῆι δίχην λάχοντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὦν ὠδύνηται < καὶ > κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δι < καστῆς >, ἠδέως ἂν καταψηφισασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ' οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις, ὡσπερ ὀργάνου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τοῦ χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασάμενος (Plut., fragm. de libid. et aegr. 2).

puisque c'est elle qui utilise le corps instrumentalisé à son profit. L'activité du corps se développe selon la nature, menée par le principe de la force brute. L'âme possède, en revanche, une puissance directrice : elle agit comme un gouvernail ; le corps laissé à lui-même dériverait inexorablement, alors que lorsqu'il est soumis à la bonne direction de l'âme, il peut être redressé (fr. 187). Lorsque le corps dérive, c'est l'âme qui doit être mise en accusation et condamnée, puisque c'est en elle et en elle seulement que l'on peut trouver le principe rationnel, l'intelligence capable d'en stopper la dérive. Le corps, dépourvu de *logismos*, ne peut être tenu pour responsable de ses déboires, provoqués par l'âme. Une fois encore, on voit ici l'appel que Démocrite adresse à la responsabilité et à la volonté humaines, capables à ses yeux de corriger les excès d'un corps dépourvu de principe directeur.

Remarques de synthèse

Au cours de notre analyse des fragments de Démocrite, on a pu constater que lorsque le *logos* s'oppose à l'action, comme le dire au faire, l'Abdéritain insiste tantôt sur la faiblesse de la parole, comparée à la force univoque de l'action, mais il montre aussi qu'il existe une force de la parole, notamment lorsqu'elle doit convaincre. La nouvelle rhétorique (des Sophistes), dont Démocrite critique les artifices, n'exerce que peu d'effets sur l'action, qui échappe, grâce à sa force, au sortilège des mots trompeurs. Le *logos* est une capacité que l'homme possède en propre et qui lui permet de résister à l'emprise des passions ; au début, le *logos* est «inné», mais il fait aussi l'objet d'un apprentissage et se développe donc de manière continue durant toute l'existence humaine. La sagesse, elle aussi, peut être présente dès la jeunesse ou être apprise. Les hommes, comme les animaux, dont ils ont appris l'essentiel, sont faits pour apprendre. Grâce au *logismos*, nous pouvons accéder au bonheur : être heureux dépend donc également de la volonté. Grâce au *noûs*, nous agissons en honnête homme, dont la caractéristique essentielle est sans doute la capacité de modération dans l'usage des plaisirs. Cette modération est indispensable pour garantir l'équilibre de la vie morale. Puisque l'homme sensé est capable de se dominer, il est largement responsable de ce qui lui arrive, y compris de sa santé, alors qu'on pourrait penser que ce domaine dépend du hasard ou de l'action divine. Cette domination de soi implique une capacité d'intériorisation des commandements édictés par les lois : seules les lois véritablement acceptées par chacun permettent d'atteindre le bonheur. Elles n'apparaissent plus dès lors comme des contraintes que l'on est forcé de suivre, mais plutôt comme des exigences librement consenties et suivies. L'homme qui choisit de suivre le *noûs* devient donc véritablement humain ; pour se rapprocher encore de la divinité, l'homme véritablement humain choisira exclusivement les bienfaits de l'âme.