

# **Images de Démocrite entre philosophie et légende**

**La fortune du philosophe d'Abdère entre  
les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles**

**Piero Schiavo**

## COLLECTION LUMIÈRES 21

**Dirigée par Martin Rueff et Fabrice Brandli**

*Lumières 21*, pour hériter non des réponses mais des questions du siècle des Lumières. *Lumières 21*, pour que se diffuse un questionnement intense et sans peur sur les zones d'ombre du présent. *Lumières 21* : pour éclairer le siècle, ses enjeux, ses crises. *Lumières 21* parce que les Lumières ont formulé le lien indissoluble du savoir et de la liberté pour toutes et pour tous et que nous tenons à ce lien comme nous tenons aux liens des formes et de la pensée, de l'intelligible et de la sensibilité, de l'histoire des idées et de celle des pratiques, des réformes et des utopies, des signes et du sens. *Lumières 21*, philologie, littérature, arts, sciences, savoirs et philosophies mêlés. *Lumières 21* parce que l'urgence politique des Lumières est devant nous et parce que, malgré qu'on n'en ait, les Lumières ne réduisent pas la croyance à un simple fait de culture mais posèrent à chacune et à chacun cette question qui inclut la croyance : à quoi tenez-vous qui vous tient ? *Lumières 21* pour que les Lumières ne datent pas d'hier. Les voici offertes à notre méditation pour aujourd'hui et pour demain.

La collection proposera des éditions rigoureuses des grandes figures de la pensée, des savoirs et des arts du dix-huitième siècle, mais aussi des études, des essais, des réflexions sur les Lumières.

# Images de Démocrite entre philosophie et légende

La fortune du philosophe d'Abdère entre  
les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles

Piero Schiavo

ÉTUDES

LUMIÈRES 21

Ce volume rassemble les résultats des travaux de recherche menés dans le cadre du projet international de recherche *Herméneutique des Lumières* (FNS-Sinergia).

L'étape prépresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



**FONDS NATIONAL SUISSE  
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**

Georg Editeur bénéficie d'un soutien de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2024.

GEORG

Georg Editeur  
Genève  
[www.georg.ch](http://www.georg.ch)

© 2024

ISBN : 9782825713334  
ISBN PDF : 9782825713341  
DOI : 10.32551/GEORG.13341

Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons CC BY-NC-ND (Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification).



Les illustrations reproduites dans cet ouvrage sont protégées par le droit d'auteur. Leur usage répond strictement ici aux besoins de la recherche et celles-ci sont référencées en tant qu'extraits d'oeuvres ou en tant qu'oeuvres originales reproduites.

# Remerciements

Ce livre est le résultat de recherches qui ont duré de nombreuses années, avec des interruptions et des reprises pour diverses raisons. Si cela explique probablement beaucoup de ses limites, j'espère en revanche que cela détermine aussi ses forces. L'idée initiale était de rassembler et d'approfondir certaines recherches déjà consolidées sur la figure légendaire de Démocrite, afin de donner la mesure de son importance dans l'histoire, qui n'est pas moindre que celle de sa doctrine atomistique. Le résultat final n'est évidemment pas un tableau exhaustif, mais j'espère enrichi et convaincant, de la valeur de cette légende et de la signification qu'elle a successivement revêtu à l'époque moderne.

Tout au long de ces années, le soutien et l'exemple de la Pr Mariafranca Spallanzani ne m'ont jamais fait défaut ; sans elle, ce projet n'aurait jamais vu le jour et n'aurait pas eu la force d'arriver à son terme. Ces quelques lignes ne suffisent certainement pas à exprimer toute ma gratitude pour la méthode qu'elle m'a enseignée, pour le modèle qu'elle a toujours été ; ni toute mon affection pour la générosité avec laquelle elle a toujours été prête à écouter, discuter, guider.

Je tiens également à remercier le Pr Jean Salem de m'avoir accueilli pendant mon doctorat dans ses activités de recherche sur le matérialisme et pour les précieuses indications fournies sur mon travail. Sa disparition m'empêche malheureusement de lui témoigner ma gratitude à travers ce livre, si redevable de ses études ; il me reste cependant la possibilité de rappeler la profondeur de son érudition et sa très grande humanité.

C'est grâce à la confiance et au soutien du Pr Martin Rueff que j'ai eu l'occasion d'élargir et de systématiser mes recherches dans cette monographie : le groupe de recherche *Herméneutique des Lumières* (projet international FNS-Sinergia), auquel il m'a proposé

de collaborer, a été une occasion fructueuse d'approfondir certaines questions et de me confronter à des voix faisant autorité, la sienne en premier lieu.

Je tiens à remercier les Prs Miguel Ángel Granada, Jordi Bayod et Rosa Rius, avec lesquels j'ai collaboré pendant mes années de recherche à l'Universitat de Barcelona, pour m'avoir suggéré des idées et de nouvelles perspectives, ainsi que pour m'avoir aidé à affiner ma méthodologie de travail grâce à leur exemple.

Je tiens à remercier la Pr Sophie Roux et le groupe de recherche *Mathesis* de l'ENS de Paris, qui m'ont accueilli comme *visiting researcher* pendant la dernière période de bouclage et d'affinement de mes recherches, me donnant l'occasion d'une confrontation fructueuse et d'apporter des corrections bien nécessaires.

Je suis redevable au Pr Thomas Rütten, dont la rencontre fortuite à la bibliothèque du Warburg Institute a été pour moi une occasion précieuse de discuter et de récolter des références bibliographiques, ainsi qu'au Pr Tiziano Dorandi, pour sa lecture attentive et son commentaire averti de la section sur les *Vies* de Diogène Laërce ; et aussi aux Prs Francine Markovits et Gimbattista Gori pour les précieux conseils qu'ils m'ont dispensés.

Au début de mon travail, les encouragements reçus de la part du Pr Tullio Gregory pour poursuivre une telle recherche m'ont rassuré et stimulé.

Au cours de toutes ces années, l'amitié et le dialogue avec mon ami et collègue Diego Donna, un exemple de professionnalisme et une source inépuisable d'idées et de réflexions toujours très profondes, ne se sont jamais démentis.

Enfin, je remercie Fabrice, Caterina, Francesco, Carla, Silvia, Olivier, Capucine, Yoann pour son habile et méticuleux travail de révision linguistique, et tous ceux dont les rencontres ont laissé une trace – bien que souvent inconsciente – dans ce volume, que je dédie à ceux qui m'ont été les plus proches pendant sa rédaction : mes parents, mon frère, ma compagne Francesca. Et à mon fils Jacopo, qui n'a suivi que la dernière année et demie de travail.

# Introduction

Parmi les nombreuses figures qui composent le panthéon de la philosophie antique, celle de Démocrite est certainement l'une des plus complexes. Philosophe au savoir encyclopédique à qui Aristote donne un statut privilégié parmi les penseurs qui l'ont précédé et duquel Platon craint la comparaison ; observateur doté d'une rare sagacité et qui voit ce qui échappe à la multitude dans les anecdotes dont il est le protagoniste avec le médecin Hippocrate ; il est infatigablement à la recherche de la vérité, tantôt lors de ses voyages vers les lieux du savoir originel, tantôt par le biais d'une enquête sur les causes cachées des phénomènes, conduite selon une méthode anatomique et un regard disséquant ; il est pour certains le précurseur du scepticisme en raison de sa critique de la connaissance sensible, il est maître de dogmatisme pour d'autres, dont Sextus Empiricus, car il professe une doctrine qui identifie les principes premiers de la réalité aux atomes et au vide ; moqueur acerbe des vanités humaines, selon une légende née d'un texte apocryphe et qui connut un grand succès après avoir été reprise par Cicéron notamment dans la littérature satirique dont Lucien de Samosate est le représentant le plus éminent. Et plus encore : il est ce philosophe mélancolique, mage et alchimiste pour une tradition qui voit en lui un prédécesseur qui la légitime, le modèle d'une science qui connaîtra une fortune nouvelle à des siècles de distance. Démocrite se donne, en somme, comme une figure aux facettes multiples qui elles-mêmes se sont chargées et cela dès l'Antiquité d'une portée polysémique.

Et c'est justement à l'analyse de ces images réfractées du philosophe et aux multiples connotations dont ces images ont été revêtues en fonction des contextes et des auteurs différents que notre étude s'appliquera avec l'objectif de parcourir, par le biais de leur succession ou de leur juxtaposition, quelques itinéraires de l'histoire de la philosophie. Ce que nous cherchons derrière les masques qui ont

recouvert le visage du philosophe, mais à travers lesquels il a été connu, ce n'est pas sa doctrine originale mais plutôt les motifs de la prédilection pour certaines et les significations que ces préférences ont véhiculées. Nous ne visons donc pas à une interprétation du système de Démocrite, nous ne cherchons pas une concordance possible entre les nombreux témoignages et les fragments multiples que la tradition a charriés sur son compte : nous présentons en revanche une lecture des interprétations données à sa figure au fil de l'histoire selon une méthode de philosophie par l'image qui vise à faire émerger la sensibilité et les intérêts propres à chaque époque, dans notre cas de la Renaissance jusqu'au siècle des Lumières.

Notre propos n'est donc pas de présenter un travail philologique de recherche du vrai mais plutôt un travail herméneutique de lecture et décodification du faux dont l'intentionnalité plus ou moins consciente trahit la sensibilité d'une époque. Il ne s'agit donc pas d'écarter la partie d'arbitraire et de relatif ajoutée au personnage historique et au récit de sa vie par les multiples interprétations proposées entendues comme méprises ou transfigurations de l'originale ; il s'agit plutôt d'analyser ces surdéterminations de sens en lien avec le contexte d'où elles émergent pour ainsi y trouver la signification de la transfiguration ou interprétation développée et sa raison d'être.

Certaines des anecdotes dont le philosophe d'Abdère est le protagoniste deviennent ainsi une sorte de « métaphore absolue », selon les termes d'Hans Blumenberg, c'est-à-dire des images qui ne peuvent se réduire à une terminologie complètement logique<sup>1</sup>, typiques d'une certaine philosophie, et révélatrices de la façon dont à chaque époque l'homme s'est rapporté au monde. Ce sont des outils herméneutiques, des doutes, des certitudes, des aspirations d'une époque qui ne peuvent s'exprimer que dans le langage métaphorique qui n'impose aucune interprétation unique ou équivoque mais au contraire se prête à donner plusieurs connotations. Les métaphores

---

1 Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. fr. Didier Gammelin, Paris, Vrin, 2006 : pour Blumenberg, les métaphores absolues sont les éléments primaires du langage philosophique, des « figures de rhétoriques » non exprimables par la terminologie logique. Absolues précisément parce qu'elles sont « résistantes à la demande de réduction à des termes logiques, elles ne peuvent être résolues sous forme conceptuelle ». L'objet que ces métaphores représentent reste donc non conceptualisable.



absolues « complètent la théorie critique de la connaissance parce qu'elles répondent à des questions qui sont à l'apparence naïves et sans réponses, mais dont la pertinence réside dans le fait qu'elles sont inéliminables et plus encore nécessaires pour donner un sens à l'existence»<sup>2</sup>.

Nous sommes donc partis des anecdotes les plus célèbres de la vie du philosophe et contenues pour la plupart dans l'œuvre de Diogène Laërce, et nous en avons suivi l'issue chez différents auteurs de l'Antiquité, en montrant à chaque fois les différentes interprétations auxquelles elles ont donné lieu. S'est ainsi immédiatement composé le portrait d'un grand savant, reconnu par tous comme l'un des plus grands sages de l'Antiquité, ainsi que, par le biais des *Lettres* attribuées à Hippocrate, le philosophe censeur des vanités humaines, vraie icône de la philosophie morale, à laquelle sera associé le visage pleurant d'Héraclite dans une opposition qui se diffusera chez tous les auteurs classiques et chez tous les auteurs de l'humanisme. L'image de Démocrite se réfracte donc en deux figures principales avec cependant des variations importantes : d'un côté la figure du théoricien d'un système de la nature fondé sur un mécanisme rigide, expression d'une philosophie où la recherche des causes premières va au-delà du donné phénoménique immédiat, adopté cependant comme point de départ indispensable pour en saisir les principes cachés qui rendent raison de chaque expérience sensible. De l'autre, il représente le paradigme d'une philosophie morale qui fait du rire l'outil grâce auquel faire une critique acérée de la bêtise du commun des mortels, et qui fait ressortir en négatif la sagesse du philosophe prise pour de la folie.

Nous avons ensuite procédé à l'analyse de la réception des sources les plus importantes pour ces deux paradigmes, en suivant les itinéraires conjoints de la philosophie de la nature et de la philosophie morale. Pour la Renaissance, à mi-chemin entre philosophie et érudition, il a été nécessaire de reconstruire les parcours accidentés de la définition des différentes traditions qui fixe l'image du Démocrite

---

2 Antonio Rivera García, « Hans Blumenberg : mito, metáfora absoluta y filosofía política », *Ingenium*, 4, 2010, p. 145-165.

philosophe de la nature et celle du philosophe moral. Les *Lettres* hippocratiques, les *Vies* de Diogène Laërce et certains précurseurs des plus modernes histoires de la philosophie nous sont apparus comme étant des sources primaires et indispensables pour la constitution des deux figures : les *Lettres* avec la présentation qu'elles donnent de la scène philosophique primaire de la folie, de la raison et de la médecine devant définir la condition humaine et le statut de la philosophie ; les *Vies* avec l'abondance incomparable d'anecdotes sur Démocrite qui, bien qu'elles soient variées, complexes et polyvalentes, convergent toutes pour former une figure extraordinaire de philosophe et presque même un emblème de la philosophie. Les histoires de la philosophie, enfin, avant encore de devenir des histoires *critiques* de la philosophie avec Boureau-Deslandes et Brucker, et les formes multiples qu'elles ont revêtues au cours des siècles – la *Poesis philosophica* d'Estienne avec son patrimoine de fragments moins célèbres, la *Bibliotheca universalis* de Gessner comme source sur les sources, et ensuite la monographie entière de Magnenus, jusqu'à la somme d'érudition de Stanley, première grande histoire de la philosophie, etc. – se sont avérées être de précieuses *summae* du savoir récupéré et recueilli autour de Démocrite, et de ses images les plus appréciées, ainsi que souvent des tentatives de systématisation et conciliation de ces dernières.

Nous avons suivi en particulier les vicissitudes des *Lettres* qui ont porté à leur diffusion en Italie avant et ensuite en France, dans sa forme initiale manuscrite, traduite en latin par Giovanni Aurispa et Rinuccio Aretino, et dans ses versions postérieures imprimées publiées dès la fin du xv<sup>e</sup> siècle.

Elles connurent une fortune extraordinaire, elles ont ainsi circulé de façon autonome ou sont insérées à l'intérieur d'une anthologie d'épîtres plus variée, ou bien même à l'intérieur de l'*Opera omnia* d'Hippocrate, entrant par ce canal à la fois dans la littérature morale et dans celle médicale de l'époque. Cette tendance se confirmera au xvii<sup>e</sup> siècle avec les premières traductions en français réalisées justement par des médecins, alors qu'au xviii<sup>e</sup> siècle elles seront abandonnées comme texte de doctrine mais appréciées comme lecture de divertissement (Parfait) ou comme outil fonctionnel à un discours

sur Dieu, l'homme et l'âme, étranger au Démocrite protagoniste du texte original des *Lettres* (Boulainvillers).

En ce qui concerne les anecdotes philosophiques sur le « solitaire » d'Abdère et ses doctrines, nous avons analysé les différentes traductions des *Vies* de Diogène Laërce entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, dans leurs diverses versions qui, à travers les scholies, les notes, les introductions ainsi que par le biais de modifications véritables réalisées par ajouts ou omissions, témoignent de l'intérêt que chaque époque a porté au philosophe d'Abdère, soustrait par les palimpsestes des commentaires et des traductions à la détermination historique de son existence réelle et livré plutôt à l'actualité toujours renouvelée des interprétations philosophiques.

La culture de la Renaissance et de l'époque classique dispose ainsi d'une tradition bien consolidée qui livrera les différentes images de Démocrite – le Démocrite qui rit de la folie des hommes, le philosophe encyclopédique, le génie des traités mélancoliques – aux différents champs d'intérêt de la philosophie de la nature, de la médecine, de la morale mais aussi de la littérature, de la musique et du théâtre.

Si, certes, la Renaissance récupère et met en valeur le philosophe du rire avec Érasme, Montaigne et Tahureau, notamment, jusqu'à le faire passer pour un philosophe mélancolique, en demandant à la médecine de conforter le discours de la philosophie morale avec la sémiotique de la maladie et la thérapeutique de la raison, l'époque classique a rappelé Démocrite pour offrir à la science de la nature un paradigme d'intelligibilité rationnelle disputé entre empirisme et mécanisme, en désignant le maître d'Épicure comme interlocuteur de choix pour une refondation de la connaissance de la science elle-même.

Chez Érasme, le rire démocritéen devient une force cosmique capable de rire de soi-même, dans le jeu infini des renversements dans lequel se reflète la logique sous-jacente de l'œuvre, interprétée par la *Moria* elle-même : face aux mille Démocrite nécessaires pour rire des folies humaines, un de plus est évoqué pour en rire. Tahureau donne la parole à Démocrite à la première personne, en adoptant son rire et en le combinant comme une rationalité proche d'une morale toute naturelle.

Montaigne consacre un chapitre entier de ses *Essais* au rire de Démocrite, confessant une préférence pour celui-ci plutôt que pour les larmes de compassion d'Héraclite. Mais au cours du processus de modification du moi dont l'œuvre devient un témoignage fidèle – le « miroir », comme le dit Montaigne lui-même –, l'attitude de Montaigne atténue les influences stoïques originelles qui se reflétaient dans le choix du rire critique, sinon sarcastique, du philosophe d'Abdère, et préfère une morale de la compréhension et de l'observation sereine et détachée à l'éthique sévère du jugement.

Mais Démocrite appartient également, selon Montaigne, à la science de la nature, inscrit comme tant d'autres grands Anciens dans la grande tradition des doctrines dogmatiques, dont le passage en revue prouve aux yeux du sceptique la folie de toute philosophie. Mais témoin de la faillibilité de la raison, par un jeu singulier de renversements caractéristique de l'ambiguïté du philosophe, Démocrite devient aussi pour Montaigne l'inspirateur du scepticisme pyrrhonien auquel il aurait offert une sévère critique des apparences sensibles.

Néanmoins, la récupération de Démocrite en tant que philosophe de la nature a pris forme au début du xvii<sup>e</sup> siècle, lorsque la physique des atomes a offert à la nouvelle science une alternative solide et une généalogie faisant autorité pour contraster avec la physique des formes et des substances qui s'effritait. Avec Basson, Sennert et Van Goorle, pour n'en citer que quelques-uns, qui, comme le dirait Descartes, proposaient l'atomisme plus comme un instrument critique de la philosophie aristotélicienne que comme un ensemble de propositions réellement utilisables pour la fondation d'une nouvelle science, c'est Bacon qui en consacra l'originalité et en relança l'intelligibilité toute naturelle au point de l'interpréter, à travers le mythe, comme une révélation de la sagesse des anciens.

Plus naturel que la physique aristotélicienne, l'atomisme offre en effet une connaissance adéquate à la demande d'une nouvelle science qui se veut concrète, utile et féconde de découvertes.

Mais c'est avec Descartes que les éléments de la physique démocritéenne réagissent avec les fondements de la science mécanique de la nature. Au début de la réflexion de Descartes

– *Democritica* est le titre d'un des premiers fragments du « registre en parchemin », qui inaugure la confrontation de Descartes avec les philosophes anciens –, la physique de Démocrite accompagne toute la philosophie de Descartes comme un véritable terme de comparaison, parfois discutée dans ses principes, parfois désavouée dans ses « erreurs », et récupérée enfin dans ses intuitions plus proprement « cartésiennes ».

Descartes fut en effet obligé d'affronter Démocrite à la fois à cause des accusations récurrentes qui rapprochaient dangereusement sa doctrine de celle de l'atomiste grec, et pour se défendre d'éventuelles attaques de l'orthodoxie, présentant un mécanisme compatible avec l'existence de Dieu, avec l'hypothèse créationniste et avec l'idée de la Providence ; et, enfin, afin d'anéantir l'adversaire le plus redoutable dans la définition des fondements d'une nouvelle science de la nature, et de revendiquer le maximum d'originalité pour sa philosophie, expression d'une vérité nécessaire et donc étrangère à la sédimentation de l'histoire.

Tout comme la figure du « solitaire » d'Abdère offre à Descartes le modèle d'une vie « à l'escart » de la clameur de la foule, consacrée à la recherche de la vérité, ainsi que les ressources du rire sévère de la philosophie morale et la méthode de l'anatomie.

Démocrite, et non pas Épicure : le système épicurien, en effet, en plus d'être marqué par une accusation d'impiété encore plus radicale que celle portée contre le philosophe d'Abdère, apparaît plus faible que la physique démocritéenne en raison du concept de déclinaison fataliste du mouvement atomique (*clinamen*) qui introduit dans l'ordre cosmique un élément radical d'aléatoire, incompatible avec la dogmatique chrétienne et le mécanisme de la physique. Ce sera Gassendi qui tentera de réhabiliter la physique épicurienne et de la rendre plus conforme à la doctrine chrétienne, par une opération originale qui ne se limite plus, comme à la Renaissance, à défendre uniquement l'épicurisme éthique, mais qui s'étend à la physique du philosophe du Jardin, corrigée toutefois et modifiée précisément grâce à une reposition de l'atomisme démocritéen.

Enfin, la mélancolie, signe de la maladie mais aussi de l'élection du sage. Si Marsile Ficin plaçait déjà Démocrite sous le signe de

Saturne, les premières traductions des *Lettres* d'Hippocrate livrent sa figure à une littérature médicale qui récupère le rire de la philosophie morale pour le mettre au service à la sémiotique médicale de la maladie mélancolique, donnant naissance à une nouvelle image du philosophe d'Abdère qui, dans le récit épistolaire, reste à peine esquissée, mais non codifiée.

Si dans le *Traité du ris* du Dr Joubert le rire de Démocrite et les larmes d'Héraclite sont devenus des figures des deux états possibles de la mélancolie – froid ou chaud –, c'est avec Burton, Démocrite Junior et mélancolique lui-même, que le Démocrite mélancolique prend une physionomie définitive et offre à Burton, docteur anatomiste de la mélancolie, le paradigme d'une science qui dissèque et sectionne jusqu'aux causes de la maladie, afin d'offrir les remèdes, les médicaments et les régimes d'une thérapie adéquate. C'est dans Burton, en effet, que les visages du philosophe, théoricien de la nature, moqueur de la vanité et anatomiste de la folie sont simultanément présents, l'*Anatomy of Melancholy* étant à la fois encyclopédie et réquisitoire moral.

Le XVII<sup>e</sup> siècle prend donc au sérieux le Démocrite de la science, et le transmet au siècle suivant comme philosophe de la nature, théoricien d'un vitalisme matérialiste sans transcendance pour Diderot, non moins que comme interprète du rôle même du philosophe que le philosophe Diderot célèbre dans l'*Encyclopédie* comme acteur lucide et implacable de la critique et du renversement de la philosophie. Le siècle des Lumières accueillera également le *Democritus ridens*, mais avec plus de réticence que l'adhésion générale de la Renaissance. Cependant, il est désormais consolidé et, bien qu'il soit progressivement abandonné en vertu d'une option pour une philosophie militante, il trouvera une place dans d'autres domaines tels que la peinture, le théâtre et la musique.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle, le siècle de la critique, s'ouvre avec l'œuvre de Pierre Bayle, qui renouvelle la scène en soumettant la philosophie de Démocrite à une critique historique des sources et en mettant son rire méprisant au service de la lutte philosophique contre le fanatisme et les préjugés. Ainsi, si le rire du philosophe commente les épisodes d'intolérance religieuse dont Bayle a été le témoin en ces

temps de crise, le philosophe de Rotterdam, qui prétend connaître par cœur le chapitre 50 des *Essais* de Montaigne, ne prend pas la pose du *Democritus ridens* selon les processus traditionnels d'identification, mais avec l'attitude critique de celui qui entend vérifier la fiabilité historique de cette figure dans les différentes images où elle a été réfractée.

Démocrite donc : une figure complexe et parfois contradictoire, fascinante mais aussi dérangeante et dans tous les cas une figure charismatique du philosophe de l'Antiquité, maître de la sagesse et censeur des coutumes, qui n'a pas été choisie par hasard par Hadot et Garin, avec Socrate, comme le champion de la philosophie de l'Antiquité et de la Renaissance. Toutes les identités dans lesquelles se divise son image, déjà recueillies dans une première synthèse de la double nature de philosophe moral et de théoricien de l'atomisme, renvoient à la définition d'une vision capable de disséquer à la fois les phénomènes naturels et les comportements humains, à la recherche de leurs causes profondes, cachées « dans l'abîme ». Démocrite n'est-il pas le philosophe qui s'aveugle pour mieux voir ? À l'exception de la lecture de Tertullien, qui interprète de façon négative l'épisode de l'aveuglement comme une solution drastique à la concupiscence excessive du philosophe, chez d'autres auteurs de l'Antiquité, ainsi que chez les modernes, la négation de la vue est inversée dans le don d'un regard plus fin qui fait de Démocrite le paradigme de la sagesse morale et de l'acuité suprême de la science. Et ce n'est certes pas un hasard si Démocrite fut surnommé, comme le rapporte la *Suda*, « Sagesse » et « Moqueur ».

Spinoza ira plus loin encore que le philosophe d'Abdère. Face au spectacle de la misère humaine, en effet, l'auteur de *l'Éthique* refuse de rire avec Démocrite et de pleurer avec Héraclite, préférant la sagesse profonde du philosopher compris comme un effort continu d'observation et de compréhension de la nature humaine. C'est ainsi qu'il écrivit à Henry Oldenburg :

*Si celebris ille irrisor hac aetate viveret, risu sanè periret. Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, & humanam naturam melius observandam, incitant.*





PREMIÈRE PARTIE

## **Sources anciennes**



# Savoir, sagesse, encyclopédie

Depuis l'Antiquité, la figure de Démocrite a été au cœur de différentes légendes, qui pour nombre d'entre elles se sont développées à partir d'anecdotes plus ou moins vraisemblables – les uniques informations, d'ailleurs, qui nous sont parvenues sur sa vie – celles-ci ont peu à peu perdu leur valeur de témoignage historique pour devenir de véritables *topoi* utilisés symboliquement en renfort d'idées, de théories ou d'écoles philosophiques diverses. Ce n'est pas un hasard si Pierre Bayle, encore à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, dans l'article « Démocrite » de son *Dictionnaire*, passe en revue toutes les anecdotes ayant comme protagoniste le philosophe d'Abdère, en leur consacrant beaucoup plus de place qu'à l'exposition de la doctrine atomistique, dont il parlera ailleurs de façon plus détaillée<sup>1</sup>. La reconstruction faite par Bayle de la vie du philosophe n'est alors que le résultat d'une sorte de recueil de ces anecdotes, en même temps sources légendaires pour Démocrite et motif de critique pour Bayle. L'article sur le philosophe d'Abdère devient ainsi exemplaire de ce jeu à la fois critique et philologique que l'auteur du *Dictionnaire* prend comme méthode afin de vérifier le fondement historique de telles légendes, étant bien conscient que l'histoire des philosophes a été toujours traitée comme une sorte de roman racontant les faits et gestes de divers héros :

l'on s'est plu à répandre sur l'histoire des philosophes autant d'aventures prodigieuses que sur celle des paladins ; et il est sûr qu'en matière de bravoure les exploits du fameux Roland ne seraient point plus admirables, qu'en matière de secrets de la nature ces deux découvertes de Démocrite<sup>2</sup>.

---

1 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine reprints, 1969, réimpr. de l'éd. de Paris 1820-1824, désormais cité comme *Dictionnaire*. Voir par exemple les articles « Leucippe », « Épicure », « Diccéarque », « Rorarius », dont on parlera dans le chapitre « Le *Dictionnaire* de Pierre Bayle » du présent volume.

2 *Ibid.*, t. V, p. 458.

Toutes les légendes nées autour du philosophe ne sont pas privées de la dignité de témoignage historique : dans certains cas, la balance du jugement de Bayle demeure en équilibre parfait entre crédibilité et invraisemblance, les argumentations pour les deux options opposées ayant le même poids. Mais le plus souvent, lorsqu'il parle de Démocrite, l'objectif de l'auteur du *Dictionnaire* est de corriger les erreurs ancrées dans la tradition, ainsi que d'illustrer les mécanismes par lesquels les manipulations d'une donnée initiale s'amplifient jusqu'au point de donner vie à une version des événements totalement nouvelle et invraisemblable, voire contradictoire. C'est par exemple le cas de l'anecdote sur la mort de Démocrite, selon laquelle le philosophe aurait été capable de différer son décès simplement en respirant l'odeur du pain chaud<sup>3</sup>. Si le commentaire est ironique (« sa sœur s'attristait, non pas de voir qu'il allait mourir, mais de voir qu'à cause de cette mort elle n'assisterait pas aux fêtes de Cérès »), le jugement est catégorique : « Cela sent fort l'invention d'un esprit oiseux ». Cette anecdote est aussi analysée dans une autre version, déformée et réinterprétée<sup>4</sup>, afin de montrer le processus par lequel une information (dans ce cas transmise à l'origine par Diogène Laërce et Athénée<sup>5</sup>) peut être transformée à cause d'erreurs, de manipulations volontaires ou de simple ingénuité.

Ce qui frappe le plus, toutefois, c'est la variété des images où se fragmente ce personnage, au point que Bayle en reconstruit une casuistique complète d'aptitudes philosophiques : voyageur vers les sources de la sagesse originelle, précurseur du scepticisme mais en même temps partisan de doctrines dogmatiques, chercheur

---

3 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999, IX, 43, p. 1080, désormais cité *Vies*. Diogène Laërce cite ici Hermippe de Smyrne (200 av. J.-C.) qui a été l'auteur d'une œuvre (les *Vies*) très diffusée qui rassemblerait des extraits d'un texte parodique qui expliquait la mort de certains philosophes en recourant aux principes de leurs doctrines physiques.

4 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, note « E », p. 464.

5 Sur la mort de Démocrite ont écrit aussi Asclépias et Caelius Aurelianus (DK68A28). Les renvois à l'œuvre de Diels-Kranz (en français *Les Présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delatte et de Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, 1988) seront désormais indiqués par la formule classique DK.

infatigable d'une vérité cachée « dans les abysses », moqueur de la vanité humaine et philosophe encyclopédique.

C'est Bayle cependant qui, en récupérant toute une tradition consolidée au cours des siècles et annonçant le siècle des Lumières, unifie ces anecdotes en une seule image dominante : celle d'un grand savant, doté d'une culture presque encyclopédique et capable d'apercevoir les vérités qui demeurent cachées à la vue de la multitude. Qu'on l'accepte comme précurseur du scepticisme en raison de sa critique à la connaissance sensible, ou qu'on croit à son aveuglement volontaire, ou encore qu'on en partage le mépris de la vanité humaine, Démocrite s'impose en tout cas comme l'icône d'un savoir et d'une sagesse exceptionnels, démontrés dans les situations les plus diverses ; sagesse et savoir surdéterminés à chaque fois d'une signification différente par chacun des interprètes conformément à leurs intérêts et à leur sensibilité.

Sans entrer dans le détail d'une herméneutique voulant établir ce que Démocrite aurait vraiment dit – ce qui nous obligerait à débarrasser les témoignages sur son compte de toute sorte de sédimentations interprétatives et à essayer de reconstruire une doctrine capable de relier les fragments conservés selon une logique cohérente –, ce qui nous intéresse ici c'est d'analyser précisément cette superstructure d'interprétations de sa pensée, et le sens qu'elle ajoute à un personnage et à une doctrine qui demeurent encore controversés. On ne veut pas donc remarquer l'écart entre *vérité* et *manipulation* présente dans des sources différentes, afin de faire émerger le « vrai visage » du philosophe caché derrière les nombreux masques qu'on lui a attribués dans des contextes différents et avec fonctions différentes. L'objectif, au contraire, c'est précisément de recueillir les multiples lectures données d'une même image et de montrer comment elles l'ont chaque fois resémantisée. Notre attention est donc accordée aux diverses connotations attribuées à la figure du philosophe d'Abdère afin de suivre, à travers les images où ces connotations la fragmentent, des itinéraires de l'histoire de la philosophie entre le xv<sup>e</sup> et le xviii<sup>e</sup> siècle.

L'une des sources les plus importantes pour les anecdotes de ce type est sans doute Diogène Laërce, en raison aussi de l'écho

qu'il aura dans les siècles suivants à partir de la Renaissance. Dans le chapitre des *Vies* dédié à Démocrite, le philosophe est défini métaphoriquement comme un *pentathlonien* de la philosophie : en effet, nous explique Diogène Laërce, « il “pratiquait” la physique et l'éthique, mais aussi les mathématiques et la culture traditionnelle, et il avait une expérience approfondie des arts et métiers »<sup>6</sup>. En ce qui concerne précisément son savoir – en tant que *connaissance*, ainsi que comme *méthode* de recherche philosophique –, le jugement porté par toutes les sources semble plutôt unanime. Diogène Laërce lui-même nous dit que Platon, alors qu'il « fait mention d'à peu près tous les Anciens, nulle part il ne fait allusion à Démocrite, pas même là où il lui aurait fallu lui faire quelque réplique ; manifestement, il savait qu'il lui faudrait affronter le meilleur des philosophes »<sup>7</sup>. Il pensa même brûler toutes les œuvres de Démocrite pour ne pas s'engager dans une confrontation avec un adversaire si redoutable, mais il en fut dissuadé par les pythagoriciens Amyclas et Clinias : cela aurait été un geste inutile, les textes du philosophe d'Abdère étant déjà très connus.

La même chose vaut pour Aristote<sup>8</sup> qui, malgré les nombreuses critiques aux doctrines du philosophe d'Abdère, en reconnaît quand même la profondeur et la plus grande compétence philosophique par rapport à tous les autres penseurs de l'Antiquité, en raison de sa pensée plus fine car plus pénétrante (il ne s'arrête jamais aux données superficielles et contingentes), ainsi qu'étendue à plusieurs domaines (il s'est occupé de beaucoup de disciplines) : « en général, nul n'a su s'attaquer à fond à un seul de ces problèmes, sauf Démocrite : il ne s'est pas contenté de les passer tous en revue, mais *déjà sa méthode est différente* »<sup>9</sup>.

6 Diogène Laërce, *Vies*, *op. cit.*, IX, 37, p. 1076-1077.

7 *Ibid.*, IX, 40, p. 107. Voir à ce propos Jean Bollack, « Un silence de Platon (Diogène Laërce IX, 40 = Aristoxène fr. 131 Wehrli) », *Revue de philologie*, 41, 1967, p. 242-246.

8 Jean Salem (*Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996, p. 253 et s.) remarque que dans le *De generatione animalium* Aristote prend précisément Démocrite comme interlocuteur privilégié, au point que ce traité semble une réponse à ses doctrines.

9 DK68A35. C'est moi qui souligne.

La considération qu’Aristote montre pour le philosophe d’Abdère est bien démontrée par les nombreuses citations qu’il fait de ses théories à propos des questions les plus diverses. Il lui reconnaît en effet une finesse théorétique supérieure lorsqu’il s’agit, par exemple, d’élaborer une théorie cohérente de l’âme – que Démocrite « a décrit *plus précisément* »<sup>10</sup> –, et dans son étude du problème de la causalité et du rapport entre l’agent et le patient, où « Démocrite, contrairement à tous les autres philosophes, a adopté une *théorie originale* »<sup>11</sup>.

Mais Démocrite est aussi un exemple de méthode pour philosopher. Tout en considérant l’usage souvent forcé qu’Aristote fait des doctrines des philosophes qui l’ont précédé<sup>12</sup> – en les plaçant de façon anachronique dans le cadre de débats sur des questions tout aristotéliques, et en rapportant leurs théories au moyen d’une terminologie une fois encore tout aristotélique<sup>13</sup> – l’admiration exprimée à l’égard du philosophe d’Abdère reste incontestable, et elle s’explique par l’importance donnée par Démocrite à l’observation empirique des phénomènes dans l’élaboration de sa doctrine atomistique. Bien que les phénomènes ne suffisent pas à s’expliquer eux-mêmes, ils demeurent toutefois un point de référence obligé pour toute théorie scientifique<sup>14</sup> :

La raison pour laquelle nos prédécesseurs ne sont pas parvenus à cette méthode est qu’ils n’étaient pas à même de définir la quiddité et la substance. Le premier à s’en approcher fut Démocrite, non certes qu’il la tint pour nécessaire à la spéculation sur la nature, mais il y a été conduit, sans le vouloir, par l’exigence de son sujet<sup>15</sup>.

---

10 DK68A101. C’est moi qui souligne.

11 DK68A63. C’est moi qui souligne.

12 Antonio Capizzi, « Democrito nella testimonianza aristotelica », in Francesco Romano (dir.), *Democrito e l’atomismo antico. Atti del convegno internazionale, Catania 18-21 aprile 1979*, Catane, 1980, numéro spécial de *Siculorum gymnasium*, XXXIII, 1, 1980, p. 178.

13 *Ibid.*, p. 169.

14 Aniello Montano, « Il fenomeno e il discorso: il modelli epistemologico di Democrito », in Giovanni Casertano (dir.), *Democrito dall’atomo alla città*, Naples, Loffredo, 1983, p. 73.

15 DK68A36. Voir Montano, « Il metodo induttivo in Democrito ? », art. cit., p. 263-292.

L'intellect reste le moyen d'élaboration de chaque théorie, mais il ne peut pas renoncer à la « suggestion » offerte par les phénomènes qu'il doit expliquer<sup>16</sup>. Les atomes et le vide, c'est-à-dire la structure profonde des phénomènes, émergent seulement à condition que l'on réussisse à aller au-delà des données perceptives, sans toutefois les nier totalement. L'intellect et la connaissance sensible, enfin, doivent collaborer dans le processus cognitif, en évitant de tomber en contradictions qui sont toujours résolues en faveur de la connaissance rationnelle au détriment de la donnée phénoménique. Sous cet aspect, Aristote aurait reconnu chez Démocrite une sorte de prolepse de sa théorie, une forme presque *embryonnaire* de logique inductive, qu'il n'aurait que développée et achevée<sup>17</sup>. Cependant, ne restant presque rien des écrits du philosophe d'Abdère, il est difficile d'approfondir et de reconnaître comme légitime l'attribution à Démocrite de ce rôle privilégié et original d'intermédiaire entre la « physicit  pure des présocratiques et la logicit  pure des socratiques »<sup>18</sup>.

Outre la gnoséologie, l'encyclopédisme représente un autre point commun des deux philosophes, même si, dans les textes conservés aujourd'hui, le Stagirite ne faisait jamais référence à la richesse des œuvres de Démocrite, et ne faisait aucun commentaire à propos de toutes les disciplines qu'elles affrontaient, se limitant exclusivement à la *Physique* et ne citant jamais l'éthique<sup>19</sup>, par exemple.

La question même de l'encyclopédisme, à bien y regarder, est déjà problématique chez Démocrite. En raison des rares fragments qui nous sont parvenus de ses œuvres, il n'est pas possible en effet d'établir s'ils s'inscrivent à l'intérieur d'un projet encyclopédique de réorganisation du

16 *Ibid.*, p. 275, où Montano polémique avec Marcel Conche.

17 Capizzi, « Democrito nella testimonianza aristotelica », art. cit., p. 161-179 ; et aussi Montano, « Il metodo induttivo in Democrito ? », art. cit.

18 Je traduis Capizzi, « Democrito nella testimonianza aristotelica », art. cit., p. 178. Voir aussi Eduard Zeller, Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, partie I, vol. V, Florence, La Nuova Italia, 1969, p. 157 : « superiore a tutti i filosofi antecedenti e contemporanei per validit  di sapere, alla maggior parte di essi per acutezza e rigore di pensiero, Democrito si pu  considerare, per la rara associazione delle due qualit , come il predecessore di Aristotele, che infatti lo cita molto spesso, ne utilizza spesso le opinioni e ne parla con evidentissimo rispetto ».

19 L'attribution   Démocrite des fragments éthiques, ainsi que le rapport entre physique et éthique, sont des questions encore controverses. Voir   ce propos Italo Lana, « L'etica di Democrito », *Rivista di filosofia*, 42, 1951, p. 13-29 et Salem, *Démocrite*, op. cit., chap. VII.



savoir selon une logique structurelle sous-jacente aux diverses notions. Des œuvres de Démocrite on peut apprécier l'ampleur pluridisciplinaire grâce au catalogue de ses écrits rédigé par Trasille et à certains témoignages rendant hommage à ses connaissances<sup>20</sup> ; mais il serait quand même difficile et imprudent d'en déduire un critère permettant de dresser un tableau des différentes disciplines, utilisable pour la construction d'un projet encyclopédique au sens moderne du terme.

Il est cependant légitime d'accorder à son ouvrage la *dignité* d'encyclopédie du savoir, en raison de la variété de disciplines qu'il a abordées et sur la base de deux conditions communes à la méthode de Démocrite et à tout projet encyclopédique en tant que tel. Le savoir accumulé par le philosophe, à l'instar de celui recueilli dans les encyclopédies, est représentable selon les deux coordonnées de l'*ampleur* et de la *profondeur*. Chaque encyclopédie, en effet, n'est que le résultat d'une précédente accumulation de notions à partir desquelles elle offre la possibilité d'étendre les territoires de la connaissance dans la géographie du savoir général. Comme on le verra ensuite, les voyages du philosophe, considérés comme une exploration des lieux d'origine de certaines disciplines, synthétisent symboliquement les deux modalités de la connaissance : celle qui procède par accumulation – donc selon une logique *horizontale* – et celle qui a trait à la *verticalité* de la reconstruction généalogique.

Démocrite donc, déjà célébré comme penseur original qui se détache de la tradition pour s'imposer comme un précurseur de la méthode aristotélique ; immortalisé par le geste anatomique – on le verra dans les *Lettres* – qui dissèque la réalité pour aller au-delà de la connaissance immédiate et en identifier les principes premiers cachés « au fond du puits » ; redouté comme adversaire dont l'on craint la confrontation intellectuelle, se présente aussi comme le philosophe au savoir plus encyclopédique que d'encyclopédie. Il s'inscrit de droit parmi les plus importants savants de l'Antiquité et fait autorité dans toutes les disciplines. On ne s'émerveille pas alors de lire chez Aulu-Gelle qu'« il semble que beaucoup d'ouvrages [...] ont reçu le label démocritéen de

---

20 Il y a beaucoup de titres d'ouvrages consacrés à Démocrite de la part de plusieurs auteurs de l'Antiquité, mais dont il ne nous reste rien. Voir à ce propos Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éditions, 1994, p. 694. Pour Trasille, voir Diogène Laërce.

la part d'auteurs inexperts qui voulaient s'abriter derrière sa réputation et son autorité »<sup>21</sup>. Aulu-Gelle fait référence à ces auteurs qui s'intéressèrent surtout aux doctrines et aux pratiques magiques, et promeuvent leurs écrits en les attribuant à l'autorité de Démocrite<sup>22</sup>. Il n'est pas question ici de vérifier la vérité de l'intérêt de Démocrite pour la magie, cependant beaucoup d'auteurs y ont cru – comme nous le rappelle Brucker<sup>23</sup> – en raison des voyages du philosophe chez les mages persans ou à cause de l'erreur des Abdéritains, qui interprétèrent de façon erronée la vie solitaire de Démocrite comme une forme de folie ou de son application aux disciplines occultes. Ce qui nous intéresse plutôt c'est d'illustrer la renommée de grand savant attribuée à Démocrite, en conséquence de quoi il a été transformé en une sorte d'icône capable de garantir de la crédibilité des études d'autrui<sup>24</sup>.

### Les voyages de Démocrite : relativisme ou encyclopédie

Les nombreux voyages attribués au philosophe d'Abdère sont donc une contribution à sa réputation de savant encyclopédique, rappelée par Diogène Laërce dans un de ses épigrammes<sup>25</sup> : Démocrite est en effet cité plusieurs fois comme le philosophe qui voyagea beaucoup pour apprendre directement chaque discipline de la voix des Maîtres. À la fois Diogène Laërce et Suidas nous informent de son itinéraire à travers la Perse, l'Inde et l'Égypte pour connaître les mages et les Chaldéens, pour approfondir la géométrie avec les sacerdotes égyptiens et pour prendre contact avec les

21 Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, trad. fr. de René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1989, X, 12, 6.

22 Voir à ce propos Marcellin Berthelot, *Les Origines de l'alchimie*, Paris, G. Steinheil, 1885 ; Matteo Martelli, *The Four Books of Pseudo-Democritus*, Wakefield (Series "Sources of Alchemy and Chemistry", Supplement of *Ambix*), 2014.

23 Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Hildesheim, New York, G. Olms, 1975, 6 vol., repr. de celle de Leipzig de 1767, p. 1184.

24 Cicéron aussi rend hommage plusieurs fois à Démocrite pour son savoir, au point qu'il l'appelle « *vir magnus in primis* » (*De natura deorum*, I, 43 120) et « *magnum illum quidem virum* » (*Tusculanae*, I, 11 22). Voir aussi *De divinatione*, II, 30 et le fragment DK68B144 où Philodème définit Démocrite comme « pas seulement un des auteurs anciens qui connaissent le mieux la nature, mais dont la curiosité ne le cède en rien aux archivistes ».

25 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., IX, 43, p. 1080 : « Qui donc fut aussi sage, qui a accompli une œuvre / aussi importante que celle qu'a menée à terme l'omniscient Démocrite ? »

gymnosophistes en Éthiopie<sup>26</sup>. Élien explique ce désir de parcourir beaucoup de pays (« il arriva même chez les Chaldéens, à Babylone, chez les mages et chez les sages indiens ») comme un désir de vivre à l'écart et il fait l'éloge de Démocrite pour avoir toujours préféré d'augmenter son savoir plutôt que ses richesses matérielles :

Des biens que laissa son père Damasippos et qui furent divisés en trois parties pour les trois frères, il ne prit que l'argent qu'il lui fallut pour la route, et laissa le reste à ses frères. Théophraste le louait précisément parce qu'il récolta au cours de ses voyages des biens supérieurs à ceux que Ménélas et Ulysse se procurèrent pendant leurs errances. Ceux-ci, en effet, parcouraient le monde en tout point semblables à des marchands phéniciens : ils amassaient des biens matériels, et c'était là le prétexte de leurs voyages par terre et par mer<sup>27</sup>.

Cicéron aussi en fait l'éloge pour son mépris de la gloire<sup>28</sup> et des richesses, et pour son « désir de s'instruire » qui l'aurait poussé jusqu'aux « contrées les plus lointaines »<sup>29</sup>. Clément d'Alexandrie nous transmet un témoignage du même Démocrite sur ses voyages et sur les habilités qu'il apprit grâce à eux :

C'est bien sûr de lui-même qu'il parle lorsqu'il se vante du caractère universel de son savoir, comme il le dit quelque part : « Je suis assurément, parmi mes contemporains, celui qui a le plus voyagé de par toute la Terre pour m'instruire ; j'ai vu quantité de lieux et quantité de contrées ; j'ai écouté quantité d'hommes instruits ; et nul ne m'a surpassé dans l'art de composer des écrits avec accompagnement de démonstrations, pas même ceux des Égyptiens que l'on nomme arpédonaptes. C'est auprès d'eux qu'en tout je suis resté au titre d'hôte quatre-vingt "ou cinq ?" ans. » Démocrite en effet alla à Babylone, en Perse et en Égypte, où il suivit l'enseignement des mages et des prêtres<sup>30</sup>.

26 *Ibid.*, IX, 34-35 et DK68A2.

27 Élien, *Histoire variée*, traduit et commenté par Alessandra Lukinovitch et Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991, IV, 20. Il correspond à DK68A16

28 « C'est là le fait d'un homme sérieux et pondéré, que de savoir tirer gloire de s'être soustrait à la gloire », Cicéron, « Tusculanae disputationes », V, 36, 104, in *Œuvres philosophiques*, trad. fr. de Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1968. Il correspond à DK68B116.

29 Cicéron, « De finibus bonorum et malorum », V, 19, 50, in *Œuvres philosophiques*, trad. fr. de Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1967, t. II ; et Cicéron, *Tusculanae disputationes*, op. cit., V, 115.

30 DK68B299. Sur la question des voyages de Démocrite, voir Zeller, Mondolfo, *La filosofia dei greci*, op. cit., p. 154-155.

Ce dernier fragment nous aide à comprendre la signification du voyage démocritéen, à la fois semblable et différent par rapport à la valeur du voyage chez les sophistes. Encore liée à la conception tragique du voyage, où le départ est normalement la conséquence d'une imposition externe – comme par exemple une malédiction divine<sup>31</sup> – la Grèce découvre avec les sophistes le voyage comme expérience initiatique. Dans la révolution pédagogique<sup>32</sup> que la sophistique a inaugurée à partir de la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle environ, le voyage occupe une position considérable et apporte trois contributions décisives : il est à la fois un moyen de « dissolution relativiste des valeurs »<sup>33</sup> ; une incitation à élaborer une aptitude empirique-inductive qui fonde la nouvelle épistémologie proposée, d'après laquelle l'accumulation de nombreuses expériences est fondamentale pour une connaissance la plus complète possible de l'homme ; une expérience, enfin, indispensable pour la constitution d'une pensée cosmopolite et tolérante comme celle proposée par les sophistes<sup>34</sup>.

Si donc selon la sophistique le voyage est essentiellement fonctionnel à la formation d'un jugement modelé par l'expérience de la *diversité* et par le *relativisme* (le dénominateur commun à tous les trois aspects énumérés), chez Démocrite aussi il contribue au raffinement du jugement, mais grâce à l'accumulation des connaissances – finalisée à la construction d'une encyclopédie du savoir –, et à une recherche généalogique des origines du savoir même. Il s'agit, pourrait-on dire, d'un voyage dans le *nouveau* et dans l'*ancien* plus encore que dans le *différent*, qui est nécessaire pour acquérir une connaissance qui se développe à la fois selon les coordonnées de l'*ampleur* et de la *profondeur*, les deux coordonnées qu'Aristote avait déjà utilisées pour définir la doctrine du philosophe d'Abdère<sup>35</sup>.

---

31 Jean-Marie André, Marie-Françoise Baslez, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 1993, p. 11.

32 *Ibid.*, p. 37.

33 Mario Untersteiner, *I Sofisti*, Milan, Bruno Mondadori, 1996, p. 554.

34 *Ibid.*, p. 564 ; Baslez, *Voyager dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 225.

35 DK68A35.

Relativisation des valeurs, disions-nous. La théorie de Protagoras sur l'*homo mensura* s'adapte parfaitement comme emblème de cette revalorisation du voyage considéré comme prétexte pour l'observation et la comparaison de différentes coutumes : c'est donc à partir de cette comparaison que découle une critique érodant les valeurs granitiques que la tradition présentait comme universelles, et qu'enfin l'on découvre avoir toute autre importance dans des contextes inhabituels, comme le codifiera Sextus Empiricus dans le dixième *trope* de l'épochê. Le très débattu scepticisme de Démocrite pourrait trouver dans cet aspect de la philosophie du voyage un bon soutien, si l'on y ajoute que les mages persans aussi s'intéressaient au débat sur le relativisme culturel<sup>36</sup>. Cependant, aucun témoignage ne suggère une telle interprétation du voyage chez Démocrite. À la lumière de la tentative de Cicéron d'inclure Démocrite parmi les sceptiques (comme on le verra ci-après), on pourrait tout au plus lire l'éloge qu'il fait de son désir de savoir comme une exaltation de la recherche que chaque philosophe ne devrait jamais abandonner, en particulier le philosophe sceptique. Mais il ne s'agit que de suggestions.

Peut-être est-ce que l'autre analogie entre les sophistes et Démocrite est plus légitime, si l'on prend les bonnes précautions : les voyages auraient contribué à l'élaboration d'une méthode inductive et empirique comme l'était celle de Protagoras. Pour comprendre les phénomènes dans toutes leurs nuances il faut en observer la variété, afin que notre jugement puisse avoir des fondements plus solides et plus adéquats. Chez Démocrite la question est plus complexe et sa méthode ne peut pas être ramenée entièrement à une méthode inductive<sup>37</sup>. Cependant, sa doctrine se fonde précisément sur une critique à la connaissance sensible – la première étape inévitable du processus cognitif – et après avoir pris conscience du caractère trompeur des sens, elle se tourne vers la recherche des principes premiers que seul l'intellect peut identifier. Les différences avec la sophistique sont évidentes. Mais il est quand même important de remarquer que

---

36 Untersteiner, *I Sofisti*, op. cit., p. 4.

37 Montano, « Il metodo induttivo », art. cit.

chez Démocrite la méthode inductive est le préalable à l'analyse des causes fondamentales du réel, et que le discours sur les atomes et le vide est introduit après l'échec de la recherche empirique basée aussi sur les observations faites lors de ses voyages.

Bref, tout en faisant abstraction de la valeur sceptique attribuable au voyage démocritéen, et du caractère entièrement ou partiellement inductif de sa méthode, on ne peut pas mettre en discussion la valeur *formative* du voyage et sa contribution à l'image de Démocrite comme grand savant grâce à l'observation de réalités différentes et à la rencontre avec les plus grands savants de l'époque. N'oublions pas que le philosophe s'est rendu en Égypte, en Inde et en Perse. Dans le monde antique, l'Égypte est vue comme le berceau de la culture, le site où étaient nés tous les savoirs. Pour les Grecs le voyage dans les régions du Nil ne signifiait pas seulement aller rechercher leurs origines et leurs racines culturelles, mais aussi se plonger dans la source de l'écriture, de la religion, de la géométrie et de l'astronomie, c'est-à-dire dans toutes les disciplines où les géants égyptiens dominaient les nains grecs. La même chose vaut pour l'Inde et l'Orient, eux aussi appréciés en raison de leur culture et de leur organisation politique et sociale exemplaires<sup>38</sup>.

Ce n'est pas tout : le mouvement propre au voyage, qu'Eric J. Leed appelle *transiter*, modifie l'esprit même du voyageur. Étant donné que le sens premier du voyage consiste dans la mutation en général et dans l'accroissement du savoir plus en particulier, le voyage détermine une *augmentation* des connaissances (ce qui est évident dans le cas même du voyageur distrait ou qui observe peu), ainsi qu'une *mutation* de l'esprit même et des modalités d'application de ses catégories. L'exercice des opérations fondamentales du voyageur, c'est-à-dire l'*observation* et la *comparaison*, n'implique pas seulement une simple augmentation des données disponibles pour la formulation de jugements plus rigoureux – ce qui amène à soumettre à un examen critique et à relativiser tout ce qu'on connaissait auparavant et dont on considérait la validité comme

---

38 Baslez, *Voyager dans l'Antiquité*, op. cit., p. 28 et s. ; Eric J. Leed, *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*, New York, Basic books, 1991, p. 135 et s.

absolue. Le voyage permet également au jugement de s'affiner, au regard de gagner en profondeur et ceci grâce à l'acquisition d'une meilleure discipline de l'observation. L'acte même du *transiter*, en effet, développe dans l'esprit humain certaines qualités fondamentales d'un point de vue épistémologique<sup>39</sup>.

Tout d'abord le mouvement du *transiter* sépare l'individu du contexte où il réside habituellement dans une condition de sédentarité : cette distance, conçue à la fois comme étrangeté et comme point d'observation nouveau et donc fécond, permet au sujet une plus grande objectivité. En outre, à cette distance, qui implique déjà par elle-même un changement de perspective, il faut ajouter les effets d'une observation réalisée en mouvement. Ça veut dire que l'on est amené à associer la même chose à des contextes toujours changeants, en finissant par la dissocier de tout contexte pour la considérer donc en tant que *forme*, qui fait abstraction de tous les accidents liés à son être particulier. On arrive alors à voir non plus la *chose* dans ses contours bien définis, mais l'*idée* de la chose dans sa valeur la plus générale<sup>40</sup>. De la combinaison de ces deux facteurs naît un regard qui est capable, alors qu'il perçoit la réalité dans sa forme abstraite et générale, de reconstruire la *totalité* du système observé, une totalité qui normalement échappe à ceux qui en font partie parce que, précisément en tant que tels, ils n'en ont qu'une vision partielle n'arrivant jamais à embrasser le tout. La totalité d'un système, en effet, se montre seulement à un point de vue extérieure ; et si par totalité on entend l'ensemble des éléments qui la composent et des rapports entre eux, on peut comprendre l'importance et l'utilité du processus d'abstraction. Le voyageur s'habitue ainsi, en

---

39 *Ibid.*, p. 62 et s.

40 *Ibid.*, p. 66-67 : « Thus, the objectivity long ascribed to the traveller may be not simply a result of detachment from and attachment to context, but also a consequence of the conditions of motion, of the distance motion creates between observer and observed [...] Passage permits the passenger more easily to separate off the form of things from the sequence of their occurrences, familiarizing the observer with the abstract figure of a phenomenon that persists through a range of contexts. The context of motion furthers what William James called the 'law of dissociation by varying concomitants' [...] The sequential experience of individual objects – a house, a barn, a person, an animal – in a variety of contexts serves to isolate those objects from any particular context and to make the passenger aware of their persisting features, their formal and general characteristics, their identity independent of the accidents of their appearances ».

raison de sa condition même d'être en mouvement, à un regard non plus limité seulement aux données immédiates et concrètes, mais à une vision dotée d'une finesse et d'une profondeur telles qu'il réussit à dépasser le contingent et à s'élever à un niveau plus général, plus complet et plus abstrait.

En ce qui concerne la contribution que le voyage offrirait à la formation d'une pensée cosmopolite, il faut prendre en considération une autre typologie de voyage pendant l'antiquité : celle due à l'exil. À ce propos, l'image du philosophe cynique se révèle exemplaire<sup>41</sup>. Son état de vagabond exilé devient pour Diogène la raison de son intérêt pour la philosophie : il lui fallait élaborer une doctrine et une pratique adéquates à sa vie itinérante, comme le démontre la réponse qu'il donna à qui lui reprochait sa condition, lui rétorquant que celle-ci était justement la raison de sa vocation philosophique. Mais en même temps c'est son vagabondage qui le mieux symbolise l'essence même de sa doctrine<sup>42</sup>. « Sans cité, sans maison, privé de patrie, mendiant, vagabond, vivant au jour le jour »<sup>43</sup> le philosophe devient le symbole du refus des conventions *sociales*, des coutumes locales et des lois de la cité, pour adhérer à une seule loi, la loi universelle de la nature : « la seule vraie citoyenneté est celle qui s'exerce dans l'univers »<sup>44</sup>. Le cosmopolitisme qui en découle transcende le sens seulement politique pour se décliner comme adhésion à la *nature commune* à tous les hommes, et comme identification des lois naturelles *universelles*.

Le voyage devient alors une condition perpétuelle, avec tous ses inforts que le philosophe accepte comme « naturels » en les supportant au nom de l'essentialité qu'il professe contre toute convention superflue. Le voyage devient aussi – en tant qu'errance sans racines – une garantie de liberté absolue, à la fois considérée comme « indépendance de » et « possibilité de ». Le refus de la

41 Dans ses *Vies* (VI, 20, p. 703) Diogène Laërce raconte que Diogène de Sinope fut condamné à l'exil avec son père pour avoir « falsifié la monnaie ».

42 *Ibid.*, VI, 22, p. 705-706 : « C'est parce qu'il avait, à en croire Théophraste dans son *Mégarique*, vu une souris qui courait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissance, que Diogène découvrit un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait ».

43 *Ibid.*, VI, 38, p. 716.

44 *Ibid.*, VI, 72, p. 738.



stabilité confortable assurée par la condition de citoyen détermine aussi la possibilité de se soustraire à toutes les contraintes des règles sociales pour ne suivre que la seule raison et la seule nature.

Les voyages de Démocrite, même s'ils ne sont pas des voyages « de l'exil », présupposent toutefois la séparation d'avec une dimension particulière et l'adhésion à la liberté de la recherche. Le refus (ou la dilapidation) de son héritage n'est que le refus d'une vie *ordinaire* et *urbaine*, et ainsi du respect des conventions sociales. En renonçant à tout ça, Démocrite affirme par contre sa condition de liberté (mais non absolue comme pour Diogène) de tout lien et de toute responsabilité pour pouvoir se dédier à la philosophie et à la recherche :

Démocrite lui aussi était riche et propriétaire de nombreux biens, parce qu'il était né d'une famille illustre ; cédant au désir de se familiariser tout à fait avec la philosophie, il repoussa cette richesse détestable qu'un hasard aveugle concède communément aux natures dépravées et viles, pour acquérir cette richesse qui, elle, n'est pas le lot du hasard, mais c'est au contraire stable parce qu'elle n'appartient habituellement qu'aux honnêtes gens. Pour cette raison, il donna l'impression d'enfreindre les lois respectées par tous ses compatriotes et on lui fit la réputation d'un génie malin, de telle sorte qu'il fut exposé à se voir privé de sépulture dans sa patrie en raison d'une loi en vigueur à Abdère, qui prescrivait que l'on refusât la sépulture à qui avait enfreint les lois de la patrie<sup>45</sup>.

Se soustraire aux lois conventionnelles signifie pour le savant se vouer aux seules règles de la raison, en adhérant à un cosmopolitisme philosophique fondé sur des valeurs morales universelles et absolues qui vient de la raison même : « la terre toute entière » affirme Démocrite « s'ouvre à l'homme sage, car l'univers entier est la patrie de l'âme de valeur »<sup>46</sup>. Chez Démocrite aussi le voyage devient métaphore de cette condition de liberté. Une liberté qui, dans le récit des *Lettres* pseudo-hippocratiques, se concrétise à travers un exil volontaire en termes tant spatiaux – le choix d'une vie à l'écart – qu'éthiques – une conduite scandaleuse par rapport à ce que ses concitoyens considéraient la normalité.

---

45 DK68A14.

46 DK68B247.

En utilisant encore une terminologie géographique, la *distance* marquée par rapport à ce qui nous est le plus proche, c'est-à-dire les valeurs et les coutumes locales, devient par contre *proximité* et adhésion à une nature commune que peu arrivent à comprendre. De la même façon, l'action de *transiter* modifie elle aussi l'habileté de la vision et de la perception du sujet, facilitant la formation d'un regard capable de changer de perspective et de se renforcer grâce à la capacité d'abstraction. Le voyage aussi, donc, contribue à la définition d'un savoir considéré comme capacité d'outrepasser les données immédiates pour aboutir à des connaissances plus profondes.

### Démocrite le démystificateur

Savant ayant reçu l'enseignement des meilleurs maîtres sur les disciplines les plus diverses, dépositaire d'un savoir encyclopédique, Démocrite devient aussi le symbole d'une rationalité à l'épreuve des tromperies des apparences et d'une intelligence raffinée qui sait démasquer les erreurs des sens pour dévoiler la vérité qu'ils cachent. Deux anecdotes en particulier, parmi celles mentionnées par Diogène Laërce, illustrent efficacement cette finesse et cet esprit capable de discerner ce que les autres n'arrivent pas à voir. Dans les deux cas, les protagonistes sont Démocrite et Hippocrate, et chaque fois c'est le médecin qui est étonné par la perspicacité du philosophe, selon la même modalité qui se répète de façon presque identique dans le récit des *Lettres* pseudo-hippocratiques. Dans le premier cas, Hippocrate « s'émerveilla de sa perspicacité » quand Démocrite se montra capable de deviner à partir de l'observation du lait d'une chèvre qu'elle était noire et qu'elle venait d'accoucher<sup>47</sup>. Dans la seconde anecdote, Démocrite salue une jeune fille accompagnant le médecin comme « pucelle » le premier jour, et comme « femme » le second, en démontrant ainsi d'avoir bien compris ce qui s'était passé pendant la nuit<sup>48</sup>. Le caractère paradoxal de ces anecdotes est évident, et Pierre Bayle nous le confirme dans son article

---

47 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., IX, 42, p. 1079.

48 *Ibid.*

« Démocrite » en utilisant des argumentations très efficaces<sup>49</sup>. Cependant, la présence même d'une réfutation si soignée dans une œuvre comme le *Dictionnaire*, dont le but est de corriger des erreurs et des fausses croyances, représente un témoignage important de la diffusion de légende de ce type et surtout de la crédibilité qu'on leur reconnaissait dans la reconstruction de l'identité des philosophes anciens.

Les deux anecdotes confirment l'image de Démocrite comme d'un « maître du soupçon » pour lequel la connaissance sensible n'offre qu'une image trompeuse et partielle des phénomènes, les sens ne parvenant pas à aller au-delà de la façon dont chaque chose se donne à voir à l'individu qui, donc, n'arrive jamais à percevoir la réalité en elle-même. Seul le regard perçant du philosophe peut y arriver, en dépassant l'obstacle du sensible qui cache la « texture fine du réel »<sup>50</sup>. Philosopher devient alors « voir au-delà » des données immédiates, en sachant que le réel n'est jamais explicable avec le réel parce que chaque phénomène a sa *ratio essendi* dans un principe qui en transcende la réalité empirique.

Esprit perspicace et enclin à douter, ce sont les caractéristiques que l'on retrouve dans l'image de Démocrite que Lucien peint dans son dialogue *Alexandre ou le faux prophète*, en tant qu'exemple d'une rationalité capable de dévoiler les mensonges véhiculés par l'opinion commune. Dans cet ouvrage, Lucien décrit les procédés élaborés par le soi-disant prophète Alexandre pour tromper la multitude par l'annonce de l'arrivée imminente d'un dieu en Paphlagonie. Il avait monté comme siège de l'oracle une chambre délibérément étroite et sombre, de façon à empêcher aux curieux de le reconnaître. Il s'était habillé comme le Dieu, en cachant dans ses vêtements un serpent inoffensif dont on ne pourrait voir que la queue. La tête artificielle d'un autre serpent, faite de manière qu'elle ouvrait sa bouche selon la volonté du prophète, sortait par contre de sa barbe comme si elle était vraiment du Dieu qui se

---

49 Bayle, *Dictionnaire*, op. cit., p. 461.

50 Gian Arturo Ferrari, « La scrittura fine della realtà », in Romano, *Democrito e l'atomismo antico*, op. cit., p. 75-89.

manifestait<sup>51</sup>. Et c'est précisément à ce propos que Lucien évoque le nom de Démocrite (et d'Épicure aussi, bien plus récurrent dans ses dialogues) comme modèle d'une raison démystifiante :

Devant cette machination, il aurait fallu un Démocrite, Épicure en personne, Métrodore, ou un autre de ces hommes dotés d'une raison d'acier face à de tels phénomènes, pour ne pas y ajouter foi, soupçonner ce qu'il en était et, même s'il ne découvrait pas la ruse, pour être en tout cas convaincu à l'avance que, bien que le tour de magie lui échappât, tout cela était un mensonge, qui ne pouvait être réel.

Démocrite, encore, est évoqué contre des faux oracles, conçus pour « frapper les insensés » et pour enrichir le faux prophète Alexandre : « il aurait craché sur tout cela, quand il aurait compris l'intention de ces détails »<sup>52</sup>.

Ailleurs<sup>53</sup>, la critique change d'objet, sans toutefois se différencier trop du cas précédent. Dans le cadre d'un dialogue sur des pratiques magiques et le spiritisme, le protagoniste Tychiade (porte-parole de Lucien) confesse, après avoir répété son scepticisme face aux anecdotes qu'il venait d'écouter, qu'il considère digne d'« une grande admiration » seulement le fameux Démocrite d'Abdère :

Il était tellement convaincu qu'aucune apparition de ce genre ne peut avoir la moindre consistance, qu'il s'enferma dans un tombeau hors de la ville, où il passa son temps à écrire et à composer, de jour comme de nuit. Des jeunes gens voulurent se moquer de lui et lui faire peur : enfilant des vêtements noirs d'un goût macabre et des masques qui imitaient des crânes, ils l'encerclèrent et firent la ronde à toute vitesse autour de lui, en bondissant. Mais leur mascarade ne l'effraya pas et il ne tourna même pas les yeux vers eux. Tout en continuant à écrire, il leur lança : « Cessez de plaisanter ! » Tant il croyait fermement que les âmes ne sont plus rien dès qu'elles ont quitté les corps.

51 Lucien, « Alexandre ou le faux prophète », 15-16, in *Œuvres complètes*, trad. fr. d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2018. Lucien n'est pas une source primaire d'information sur Démocrite, mais il représente un exemple d'interprétation de son image. Comme l'on essaie une analyse des surdéterminations de sens attribuées à la figure du philosophe d'Abdère, Lucien rentre de droit parmi les auteurs qu'il faut considérer.

52 *Ibid.*, 50.

53 Lucien, « Philopseudès (L'ami du mensonge ou l'incrédule) », 32, in *Œuvres*, *op. cit.*

Outre le matérialisme de Démocrite, on fait une fois encore ici l'éloge du philosophe savant, rationnel et démystifiant. Dans d'autres passages le rire sarcastique accompagne stratégiquement la polémique pour la rendre encore plus efficace<sup>54</sup>. Il s'agit d'un rire lui aussi révélateur, la conséquence du regard perçant du philosophe qui voit au-delà des apparences pour saisir les mécanismes cachés déterminant tant les phénomènes de la nature que les actions des hommes, comme on le verra mieux ensuite.

En se référant au symbolisme de la connaissance comme *vision* de la vérité – métaphore chère à Platon – le savoir que Démocrite représente peut être défini selon plusieurs modalités de la *vision*. Savoir signifie voir *à travers* et *en profondeur*, c'est-à-dire, comme on vient de dire, dépasser les données phénoméniques immédiates pour réussir à apercevoir les mécanismes cachés de la nature et des actions humaines. Savoir signifie aussi avoir une vision plus *ample*<sup>55</sup>, être en mesure d'identifier plusieurs choses dans une perspective élargie qui rend possible un regard plus « conscient ». Savoir est – encore – savoir *bien voir*, c'est-à-dire savoir reconnaître ce qui est vraiment nécessaire pour le différencier du conventionnel et de l'aléatoire. Le savoir, enfin, peut aussi se construire par le biais de la *non-vision*. C'est le cas de l'anecdote sur l'aveuglement volontaire de Démocrite : il s'agit d'un des *topoi* sur le philosophe d'Abdère ayant connu le plus vif succès, comme le démontre les nombreuses citations que l'on en retrouve au cours des siècles.

Dans les *Tusculanae disputationes*<sup>56</sup>, quand Cicéron commence la discussion à propos du bonheur du philosophe qui dépend du bon usage de la seule raison, il lui arrive de devoir répondre à l'objection sur la possibilité du bonheur en cas de déficience physique, en particulier quand on est privé de la vue et de l'ouïe. Cicéron n'abandonne pas sa thèse, en soutenant l'indifférence du sage à ce

54 Lucien, « Sur la mort de Pérégrinos », 45, in *Œuvres, op. cit.* : « Qu'aurait fait Démocrite, à ton avis, s'il avait vu cela ? Il aurait ri du personnage, comme celui-ci le méritait ».

55 On pourrait ajouter aussi la variante de la vision *d'en haut*, c'est-à-dire à partir d'un point de vue différent et étranger, dissocié de façon critique de ce que l'on observe. Le modèle est le célèbre *incipit* du deuxième livre du *De rerum natura* de Lucrèce. À ce propos, voir Blumenberg, *Naufnage avec spectateur*, trad. fr. de Laurent Cassagnau, Paris, l'Arche, 1994.

56 Cicéron, *Tusculanae disputationes, op. cit.*, V, 38, 110 et s.

type de condition et en proposant tout de suite une liste de savants heureux malgré la cécité. Celle-ci, en effet, contrairement au goût, à l'odorat, au toucher et à l'ouïe « qui affectent directement nos organes » touche plutôt l'âme (« c'est l'âme qui perçoit directement ce que nous voyons »<sup>57</sup>). Mais, continue Cicéron, implacable, l'âme connaît beaucoup d'autres façons pour éprouver du plaisir, qui font abstraction de la vue, à condition que l'on parle « de gens philosophes et lettrés, pour qui vivre c'est penser », parce que « la pensée créatrice du sage ne recourt guère aux bons offices des yeux ».

Cicéron mêle habilement deux questions différentes, mais qui naissent toutes deux de la même matrice, c'est-à-dire de la question du regard. D'un côté, en effet, le problème de l'aveuglement est abordé d'un point de vue éthique : de quelle manière la vue en particulier, et les sens plus en général, contribuent au bonheur du sage ? Quel rôle jouent donc les sens dans la poursuite du bonheur et donc dans la conduite morale du philosophe ? De l'autre côté, la question touche le domaine scientifique et la recherche philosophique en tant que telle : quelle fonction exercent les sens en elle ? L'activité philosophique est-elle légitime seulement si elle demeure intellectuelle et renonce à l'apport de la connaissance sensible, ou nécessite-t-elle de la contribution de cet apport ? L'exemple de Démocrite, cité peu après, donne une réponse efficace aux deux questions :

Quand Démocrite eut perdu la vue, il n'aurait pu assurément distinguer le blanc du noir, mais il pouvait en revanche distinguer le bien et le mal, le juste et l'injuste, le beau moral du honteux, le profitable du nuisible, le grand du petit, et son impuissance à percevoir la diversité des couleurs ne l'empêchait pas de vivre heureux, tandis qu'il n'eût pu vivre heureux sans la science [*« sine notione rerum »*]<sup>58</sup>.

La connaissance sensible, donc, n'est nécessaire ni au bonheur, ni à la vertu. Les catégories morales sont indépendantes des sens parce qu'elles concernent uniquement la raison : elle seule décide de ce qui est juste en dehors de toute stimulation ou contamination sensible. Le bonheur et la vertu peuvent se passer des sensations,

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, V, 38, 114.

qui représentent souvent un obstacle à une bonne conduite, et en revanche ils doivent faire appel à la seule « *notione rerum* ».

Cicéron continue ensuite avec la seconde considération, où l'accent est posé sur l'aspect plus strictement scientifique et philosophique de la question : « Bien plus, ce grand homme estimait même que la vue matérielle amoindrait la clairvoyance de l'âme, et quand d'autres souvent ne voyaient pas ce qui était à leurs pieds, il voyageait, lui, à travers tout l'infini, sans trouver de limite qui l'arrêtât »<sup>59</sup>.

En le nommant « grand homme » (« *hic vir* »), Cicéron semble être d'accord avec le philosophe d'Abdère ou, pour mieux dire, avec le portrait que son interprétation en offre : dans le cadre de la recherche de la vérité, les sens sont souvent un obstacle qui distrait la raison et la trompe, en la détournant de la bonne méthode de recherche qui de toute façon – précise Cicéron prudemment – ne pourra qu'établir un critère de probabilité et jamais une vérité absolue. Comme une sorte de cataracte, ils obscurcissent la vision de l'esprit, en l'empêchant de reconnaître la vérité – ou une vérité plus probable, dirait Cicéron – qui, d'après Démocrite, se cache au-delà des phénomènes. Paradoxalement, donc, voit mieux celui qui ne voit pas. La déficience de la vue se renverse en une hypermétropie de la raison qui, profitant de la faiblesse des sens, réussit plus facilement dans sa recherche tout en utilisant une méthode propre. Cicéron fait donc de Démocrite l'interprète d'une morale rationnelle et d'une rationalité scientifique, d'une sagesse pratique et d'une finesse de l'esprit. Et Cicéron lui-même répète la critique de la connaissance sensible déjà théorisée par le philosophe d'Abdère, sans arriver toutefois au rationalisme démocritéen, mais en s'arrêtant à la seule *pars destruens* de son prédécesseur.

Dans le *De finibus* Cicéron pousse plus loin encore le discours sur l'aveuglement du philosophe, en l'interprétant comme une véritable théorie de l'ascèse de la recherche. Ici, il n'importe plus de remarquer le rapport entre sensibilité et esprit, mais plutôt d'insister sur la centralité de la question du bonheur dans le cadre de la réflexion

---

59 *Ibid.*, c'est moi qui souligne.

philosophique, une centralité confirmée par la portée des sacrifices qu'on est prêt à supporter pour le poursuivre. Démocrite n'aurait pas renoncé seulement à la vue, en tant que motif de distraction de la méditation sur le bonheur, mais il aurait négligé jusqu'à son patrimoine afin de se focaliser sur cette recherche :

Démocrite (nous ne chercherons pas à savoir si l'histoire est vraie ou fausse) se creva, dit-on, les yeux ; et assurément c'est afin d'avoir l'esprit le moins possible distrait de ses pensées, qu'il négligea son patrimoine et laissa les champs incultes : ce faisant, que cherchait-il, si ce n'est le bonheur ?<sup>60</sup>

Une fois encore, Démocrite c'est le philosophe qui s'aveugle pour amour du bonheur et de la recherche. Cependant, les deux paradigmes interprétatifs de ce *topos* ne sont pas toujours présentés ensemble, ni liés entre eux. Plutarque, par exemple, remarque la seule signification théorique du geste de Démocrite, bien qu'il nie tout de suite sa véracité. Il ne manque pas toutefois d'en tirer une leçon morale, et c'est précisément en cela que consiste le sens profond de son interprétation :

S'il est faux que Démocrite ait délibérément éteint ses regards en les arrêtant sur un miroir ardent dont il recevait la réverbération, pour les empêcher de troubler son intelligence en l'appelant sans cesse au-dehors, mais pour qu'ils la laissent demeurer chez elle à s'occuper des concepts, comme on fermerait des fenêtres donnant sur la rue, ceci du moins est vrai au premier chef que ceux qui font le plus usage de leur intelligence mettent le moins en branle leurs sens<sup>61</sup>.

Bref, tout mène encore à la polarité gnoséologique entre sensibilité et intellect, c'est-à-dire à l'opposition entre les deux formes de connaissance qui sous-tend leur rapport de proportionnalité inverse.

Chez Aulu-Gelle le discours se répète de façon semblable : il attribue à Démocrite, dont le nom « a été inscrit sur les monuments de l'histoire grecque comme celui d'un personnage qu'on

60 Cicéron, *De finibus*, op. cit., V 29, 87, ou DK68A169.

61 Plutarque, « De la curiosité », 521 C-D, in *Œuvres morales*, vol. VII, trad. fr. de Jean Dumortier et Jean Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, il correspond à DK 68A27.



doit vénérer plus que d'autres, et doté d'un prestige fort ancien », le renversement entre vision sensible et vision intellectuelle :

il se priva lui-même de l'usage de la vue, parce qu'il estimait que les pensées et les méditations de son esprit occupé à examiner les principes de la nature seraient plus vives et plus précises, une fois affranchies des prestiges de la vue et des entraves que les yeux constituent<sup>62</sup>.

Chez Aulu-Gelle aussi l'autoprivation de la vue est une façon pour se soustraire aux illusions des sens, pour guérir de la cécité de la connaissance sensible en affinant le regard de la raison.

Aulu-Gelle cite aussi le poète Laberius qui traduit en vers cette anecdote, en décrivant de façon originale la procédure utilisée par Démocrite pour s'aveugler, ainsi que le motif de ce geste. Il est vrai, remarque Aulu-Gelle, que Laberius ne fait pas de la philosophie, mais il se limite à utiliser la célèbre anecdote pour rendre plus efficace un passage de son œuvre *Le Cordier*. Le protagoniste de ce mime est un vieil homme qui, tout en déplorant la prodigalité imprudente de son fils, souhaite que la splendeur de l'argent puisse le rendre aveugle afin de ne plus voir le spectacle indécent de ce gaspillage :

Démocrite d'Abdère, le savant physicien,  
plaça un bouclier tourné vers le Soleil  
pour que l'éclat du bronze aveuglât son regard :  
les rayons du Soleil lui ôtèrent la vue ;  
ainsi, pour son bonheur, il ne fut plus témoin  
de la méchanceté de ses concitoyens.  
Je voudrais pour ma part que l'éclat de mes biens  
pût aussi aveugler le reste de mes jours,  
pour ne pas assister au spectacle navrant  
de mon vaurien de fils vauté dans les plaisirs<sup>63</sup>.

Le Démocrite de Laberius, donc, se présente très semblable à celui que décrivent les *Lettres* pseudo-hippocratiques, même si dans celles-ci le philosophe n'arrive pas à s'aveugler pour se priver du spectacle de ses concitoyens.

---

62 Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, op. cit., X, 17, 1-4, ou DK68A23.

63 *Ibid.*

L'interprétation, en version chrétienne, suggérée par Tertullien dans son *Apologeticum* est quant à elle tout à fait originale. En proposant une confrontation entre un philosophe païen et un philosophe chrétien, Tertullien montre les défauts du premier pour mieux exalter les qualités du second : les païens ont la prétention d'enseigner les mêmes vertus que le christianisme, sans toutefois admettre aucune révélation. De plus, les païens ne cherchent que l'honneur et la gloire, par conséquent ils corrompent la vérité qu'ils proposent en la réduisant à une finalité moins noble. Le chrétien, en revanche, professe ses vérités de façon désintéressée, tout en se souciant de son salut : cela est sans aucun doute garantie de sincérité. Enfin, il est impossible de mettre sur le même plan le philosophe païen et le chrétien, tant à propos de la connaissance, comme pour leur conduite morale. Tertullien fait suivre à ces réflexions plusieurs exemples de philosophes de l'Antiquité, en présentant Démocrite comme le philosophe qui se serait aveuglé en raison de son incapacité de « voir les femmes sans concupiscence, et parce qu'il souffrait, s'il ne pouvait en jouir »<sup>64</sup>. Avec son interprétation, Tertullien introduit un élément nouveau et important : la connaissance sensible est dangereuse pas tant pour la recherche philosophique, mais parce qu'elle véhicule des tentations induisant au péché. La peine que Démocrite s'inflige avec son aveuglement serait, d'après Tertullien, la confession de son incontinence. Un chrétien, par contre, « tout en conservant ses yeux, ne voit pas les femmes ; son âme est aveugle à l'égard de la passion »<sup>65</sup>.

Ce qui autrefois était considéré comme expression de la supériorité de Démocrite sur les autres philosophes – le geste extrême d'un sage plus cohérent que tous les autres avec une méthode entièrement rationnelle – ici est renversé en une accusation de faiblesse morale. En outre, le fait qu'« il souffrait, s'il ne pouvait en jouir » dévalorise encore plus le geste du philosophe, le réduisant à un simple remède à sa concupiscence. La critique contre le paganisme n'épargne pas non plus le philosophe, par ailleurs loué pour la violence de sa condamnation des vanités humaines dans une sorte de prolepse du *vanitas vanitatum* de mémoire biblique.

64 Tertullien, *Apologétique*, XLVI, 11, trad. fr. de Jean-Pierre Waltzing et Albert Severyns, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

65 *Ibid.*

# Scepticisme et dogmatisme

Philosophe encyclopédique au savoir puisé des sources mêmes de la sagesse originaire ; maître en sciences physiques et chercheur infatigable des lois de la nature ; voyant dans une situation de cécité éclairée, la figure de Démocrite s'offre également à la tradition sous le signe de la contradiction, dans une tension irréductible entre le dogmatisme de la doctrine atomistique et le scepticisme d'une théorie du mouvement éternel.

Démocrite, en effet, appartient légitimement à la philosophie de la nature : lui, le théoricien d'un univers infini soumis à un rigide mécanisme proposant les atomes et le mouvement comme les principes de tous les phénomènes naturels ; lui, encore, l'interprète d'une intelligibilité implacable soustrayant les causes aux réponses incertaines des sens pour les remettre à une raison plus profonde qui sectionne, met à l'épreuve, fait l'anatomie, réduit les données à leurs éléments primaires.

Démocrite, bref, c'est le philosophe qui propose les atomes comme des éléments physiques et à la fois des principes métaphysiques du réel, comme des entités capables d'expliquer, avec leur mouvement, leur ordre, leur forme et leurs combinaisons, tous les phénomènes perceptibles, selon une nécessité sans exceptions. En ce sens Démocrite s'inscrit parmi les philosophes de la nature qui voulaient donner une explication universelle et nécessaire du réel, de sa formation et de ses mutations, par le biais de principes qui coïncident avec la cause première de tous les phénomènes.

Parmi les sources anciennes qui exposent et commentent la doctrine atomistique, on trouve surtout Aristote, Théophraste, Sextus Empiricus et Diogène Laërce. Aristote par exemple, tout en reprochant à Démocrite d'avoir négligé totalement la cause finale pour insister uniquement sur la cause efficiente – et de représenter donc une réalité déterminée par un mécanisme rigide qui ne donne

pas une réponse à la question sur le *pourquoi* des phénomènes –, reconnaît toutefois à l'atomisme plusieurs mérites dont l'un des plus importants est sans doute celui d'avoir défini les atomes et le vide comme des principes qui n'existent pas *en dehors* du phénomène, dans un monde séparé de formes intelligibles. Ils seront, par contre, une sorte de formes demeurant *dans* le phénomène même, sans toutefois s'identifier – évidemment – avec les qualités sensibles à travers lesquelles le phénomène est perçu par les sens<sup>1</sup>.

Cependant, cette méfiance envers les sens, cette insistance sur l'hétérogénéité entre l'apparaître des phénomènes et « l'être des choses », cette opposition entre connaissance *authentique* et connaissance *inauthentique*, enfin cette cosmogonie du devenir infini, offrent également des arguments à la tradition sceptique.

Philon par exemple nous dit que Pyrrhon citait très souvent Démocrite<sup>2</sup>. Et Diogène Laërce nous informe que selon les pyrrhoniens « Xénophane, Zénon d'Élée, Démocrite, se trouvent être eux aussi des sceptiques »<sup>3</sup>. Cependant, dans les *Pyrrhonianae hypotyposeis*, Sextus inclut la philosophie démocritéenne parmi celles qui sont en contradiction avec le scepticisme. Si, en effet, il semble que Démocrite soit d'accord avec les sceptiques lorsqu'il établit, sur le fait que « le miel paraît doux à certains et amer à d'autres »<sup>4</sup>, que le doux et l'amer n'existent pas en eux-mêmes, arrivant à prononcer l'expression sceptique « pas plus » ; il est aussi vrai – remarque Sextus – que le sens de cette expression chez Démocrite est très différent de son utilisation de la part des sceptiques. Dans la perspective d'une philosophie qui fait de l'*epoché* son pivot, l'expression « pas plus » est l'une des différentes formes possibles à travers lesquelles on peut exprimer la prudente suspension du jugement sur une vérité dont on ne connaît que sa façon d'apparaître au sujet. Puisqu'il n'y a pas un critère valable pour se prononcer sur la vérité en soi-même, en manquant donc

1 Montano, « Il fenomeno e il discorso », art. cit.

2 Diogène Laërce, *Vies, op. cit.*, IX, 67.

3 *Ibid.*, IX, 72, p. 1109.

4 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 30, 213, introd., trad. fr. de Pierre Pellegrin, Seuil, Paris, 1997, p. 175.

une vérité fiable à partir de laquelle on peut se référer à la structure propre, profonde et objective du réel, l'unique possibilité cohérente est de s'abstenir de porter un jugement sur la réalité, et de se limiter à se conformer aux sensations contingentes, sans avoir aucune prétention de les rendre absolues.

En revanche, d'après Sextus, Démocrite entendrait ce « pas plus » comme une négation de l'existence de l'une et de l'autre des deux possibilités doux/amer. Dans ce cas la négation, étant tout à fait un jugement – quoique négatif – exclut quelque chose ; mais pour le faire, elle doit nécessairement s'appuyer sur un critère d'acceptation ou d'exclusion. Et donc Sextus continue :

mais la distinction la plus obvie apparaît quand Démocrite dit « en fait les atomes et le vide » ; il dit « en fait » à la place de « en vérité » ; et qu'il diffère de nous quand il dit qu'en vérité les atomes et le vide existent, même s'il part de l'irrégularité des choses apparentes, je pense qu'il est superflu de le dire.

Entre les deux philosophies, donc, il y a un point de départ commun : c'est la constatation de l'erreur des sens et de la relativité de la connaissance phénoménique. Mais les conséquences qui découlent de cette condition sont très différentes. Chez Démocrite – écrit Sextus – le scepticisme n'est que partiel, du moment qu'il joue un rôle propédeutique à l'affirmation d'une vérité absolue au lieu d'aboutir à une prudente suspension de l'approbation. La *skepsis* devient alors un moyen utilisé pour introduire l'existence d'un substrat objectif et nécessaire, capable de rendre compte de la réalité et de son apparaître phénoménique, ainsi que d'expliquer les mécanismes qui régissent cet « apparaître ». Avec une précision digne d'un historien de la philosophie, Sextus observe que :

Démocrite, quant à lui, abolit les phénomènes qui concernent les sens, et pense qu'aucun phénomène n'apparaît conformément à la vérité, mais seulement conformément à l'opinion, ce qu'il y a de vrai dans les substances consistant dans la réalité des atomes et du vide : convention que le doux, dit-il en effet, convention que l'amer, convention que le chaud, convention que le froid, convention que la couleur ; et en réalité : les atomes et le vide. (Ce qui signifie : l'on convient et l'on opine que les sensibles existent, mais en vérité ils n'existent pas ; existent seulement les atomes et le vide.)

Dans ses *Confirmations*, bien qu'il se soit proposé de fournir aux sens la force d'un témoignage digne de foi, on ne le surprend pas moins à les condamner. En fait, dit-il, nous ne saisissons rien de ferme et d'assuré, mais seulement ce qui nous affecte conformément à la disposition de notre corps et aux [choses] qui le frappent et lui offrent résistance<sup>5</sup>.

Sextus établit une distinction entre critique de la réalité et critique du processus de la connaissance, tressant entre eux les fils d'une analyse de la théorie démocritéenne de la nature et de la connaissance. La distinction de la réalité en deux niveaux s'accompagne en effet à une distinction dans le domaine gnoséologique aussi :

Mais, dans ses *Canons*, il déclare qu'il existe deux connaissances, l'une due aux sens, l'autre à l'intellect ; à celle due à l'intellect, il donne le qualificatif de légitime, en lui accordant crédit pour juger de la vérité ; à celle due aux sens, il donne le nom de bâtarde, en lui ôtant l'infailibilité dans le discernement du vrai. Il dit (je cite) : Il est deux formes de connaissance, l'une légitime, l'autre bâtarde. De la bâtarde relèvent tous ensemble la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. En revanche, la légitime en est distincte. Puis il donne la raison de préférer la légitime à la bâtarde : vient un moment où la bâtarde n'est plus à même ni de voir ce qui est devenu trop petit pour elle, ni de l'entendre, ni de le sentir, ni de le goûter, ni de le percevoir par le toucher, [et où il faut faire appel à une investigation plus subtile ; c'est alors qu'intervient la légitime, qui possède un instrument permettant une connaissance plus fine]<sup>6</sup>.

Il est encore une fois question de poser sur les choses un regard plus profond : le savoir authentique du philosophe ne s'oppose pas à celui des autres, ne le nie pas, mais il s'en différencie grâce à une capacité perceptive plus raffinée<sup>7</sup>. Affirmer que la vérité est cachée au fond de l'abîme<sup>8</sup> implique quand même l'existence d'une vérité, même s'il s'avère difficile d'arriver à la dévoiler<sup>9</sup>. Et c'est toujours Sextus qui

---

5 DK68B9.

6 DK68B11.

7 Ferrari, « La scrittura fine della realtà », art. cit.

8 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., IX, 72. Voir aussi DK68B117 : « C'est la nature qu'il faut accuser, car elle cache, selon Démocrite, la vérité à une profondeur inaccessible ».

9 On cite à ce propos le commentaire fait par Lactance en *Divinarum institutionum*, livre III, et repris par les Pères de l'Église : « *Democritus quasi in puteo quodam sic alto, ut fundus sit nullus, veritatem jacere demersam; nimirum stulte, ut caetera. Non enim tamquam in puteo demersa veritas est,*

insiste sur la différence entre lui et Démocrite, en ironisant sur la présomption du philosophe d'Abdère dont la prétention de savoir parler de toute chose est démentie par son incapacité de définir l'homme : « Démocrite, qui se comparait à la voix de Zeus, et tenait ce propos sur toutes choses, a bien essayé de définir le concept [d'homme], mais n'est parvenu qu'à en proposer une approche triviale en disant : l'homme est ce que nous connaissons tous »<sup>10</sup>.

Dans un autre passage c'est Plutarque qui utilise l'ironie, mais cette fois pour disculper le philosophe d'Abdère de l'accusation de scepticisme portée par Colotès :

Et Colotès reprend en lui premièrement que, supposant que chaque chose ne soit point plutôt telle que telle, il confonde par là toute la vie humaine. Mais il s'en faut tant que Démocrite ait eu cette opinion [que nulle chose ne soit plutôt telle que telle] qu'il en combattit à l'encontre du sophiste Protagoras qui l'avait dit, et écrivit plusieurs bons arguments concluants à l'encontre ; lesquels ce beau Colotès ne vit ni lut jamais, même pas en songe : mais c'est abuser à faute d'entendre un passage qui est en ses œuvres, là où il détermine que *Den* [l'étant] n'est pas plus que *Mèden* [le néant], nommant en ce lieu-là *Den* le corps, et *Mèden* le vide, voulant entendre que le vide avait sa propre nature et substance aussi bien que le corps<sup>11</sup>.

Plus qu'une confirmation de dogmatisme, ce passage est une réfutation de scepticisme, qui toutefois véhicule une importante clarification théorique sur la question de la réalité du néant en tant que principe premier.

Jusqu'ici on a considéré le Démocrite *en dogmatique*. Cependant, il y a des passages où le philosophe est présenté comme un champion de scepticisme et non pas comme un partisan d'une *epochè* partielle.

C'est encore Plutarque qui dans son *De virtute morali* fait l'éloge de Démocrite en tant qu'exemple de modestie et d'une sagesse

---

*quo vel descendere, vel etiam cadere illi licebat sed tamquam in summo montis excelsi vertice, vel potius in coelo, quod est verissimum. Quid enim est, cur eam potius in imum depressam diceret, quam in summum levatam? Nisi forte mentem quoque in pedibus, aut in imis calcibus constituere malebat potius, quam in pectore, aut in capite ».*

10 DK68B165. Mais aussi chez Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., II, 5, 23, p. 213.

11 DK68B156. Il y a aussi un autre épicurien, Diogène d'Oenoanda, qui accuse Démocrite de scepticisme. Voir le passage en question et son commentaire en Marcello Gigante, *Scetticismo ed epicureismo*, Naples, Bibliopolis, 1981, p. 74-78.

autocritique capable de « réprover quelques avis qu'ils avaient approuvés, sans regret ni fâcherie aucune, mais plutôt avec plaisir »<sup>12</sup>. En effet, ce n'est pas propre à un philosophe dogmatique de savoir relativiser la validité d'une de ses affirmations ; ni d'admettre plus en général la possibilité de réfutation de toute théorie ; encore moins de reconnaître la précarité de chaque résultat dans la recherche philosophique, évitant la présomption du définitif. *L'épochê* de Sextus, en effet, n'abandonne jamais la recherche de la vérité ; au contraire, elle l'ouvre à la nécessité d'un effort continu qui essaie chaque fois de se dépasser à elle-même.

Un autre fragment cité par Stobée semblerait corroborer l'interprétation *en sceptique* du philosophe d'Abdère, en lui attribuant une sagesse presque socratique qui entre en contradiction avec les témoignages sur sa présomption de pouvoir parler de n'importe quelle chose<sup>13</sup> : « ne prétends pas connaître toutes choses, tu deviendrais ignorant de toutes choses »<sup>14</sup>.

Parmi les motivations de cette « nuance sceptique » dans le portrait de Démocrite pourrait se cacher une volonté de la part des sceptiques eux-mêmes de s'inscrire dans une tradition illustre<sup>15</sup>, afin de donner de la crédibilité à leur *skepsis* par le biais d'une autorité aussi illustre que Démocrite. Dans les *Academica* de Cicéron c'est Lucullus qui dénonce chez les sceptiques cette habilité de se créer des prédécesseurs prestigieux en appui de leur doctrine. En citant les Physiciens, ils agiraient à la façon des :

citoyens séditieux, lorsqu'ils citent certains grands hommes de l'Antiquité en les déclarant partisans du peuple, de manière à passer eux-mêmes pour leurs semblables [...] il en est de même pour votre école : quand vous voulez semer le trouble dans une philosophie déjà bien établie, comme ils le font dans la République, vous avancez les noms de Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Parménide, Xénophane, Platon même et Socrate<sup>16</sup>.

---

12 DK68A35a.

13 En particulier Aristote en DK68A36 ; Cicéron en DK68B165.

14 DK68B169.

15 Salem, *Démocrite, op. cit.*, p. 165-166.

16 Cicéron, *Les Académiques*, trad. fr. de José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2010, II, V, 13-14.



La méthode doxographique, très utilisée par les sceptiques surtout pour démontrer la faiblesse de la raison humaine, peut aussi être adoptée pour garantir une dignité théorique aux polémiques sur des questions de gnoséologie ou de métaphysique : par exemple à travers la confrontation avec des doctrines différentes, ou citant des thèses d'autrui comme témoignage d'un travail précédent de documentation à utiliser en soutien de son propre point de vue. La finalité d'un recueil de ce type peut être double<sup>17</sup> : les académiciens, comme l'on vient de le voir dans l'exemple cicéronien, ont tendance à faire appel à des prédécesseurs illustres en tant que « précurseurs » d'affirmations de nature sceptique, en les utilisant comme une sorte de « marque de garantie » de la fiabilité et de la cohérence de leurs propres thèses. Cicéron lui-même offre une confirmation ultérieure à cette stratégie :

Que dire de Démocrite ? Quel homme est comparable non seulement pour l'ampleur de l'intelligence, mais encore pour la grandeur d'âme, à celui qui osa un tel début : « Voici ce que je dis de la totalité des choses. » Démocrite n'exclut rien du cadre de son assertion ; que pourrait-il y avoir, en effet, en dehors du Tout ? [...] Or Démocrite ne se contente pas de parler comme nous qui, sans nier l'existence du vrai, nions la possibilité de le saisir : il nie tout simplement l'existence du vrai. Il ne dit pas que les sens sont obscurs, mais « ténébreux », c'est ainsi qu'il les appelle<sup>18</sup>.

Après avoir loué le savoir et la génialité de Démocrite, Cicéron en cite une affirmation d'une forte portée sceptique, même si elle ne coïncide pas entièrement avec la position néo-académique. De toute façon, la distinction entre les deux positions n'a aucune intention polémique : ce qui lui importe c'est qu'une autorité comme Démocrite ait soutenu une position sceptique, même plus radicale que la sienne. Par contre, la *skepsis* pyrrhonienne n'insiste pas sur la tradition ou sur des éléments génétiques de sa pensée : elle dépend sans doute de la recherche d'autrui, mais elle préfère s'en

---

17 Declava Caizzi, « Democrito in Sesto Empirico », in Romano, *Democrito e l'atomismo antico*, op. cit., p. 393-410.

18 Cicéron, *Les Académiques*, op. cit., II, 23, 73.

différencier en se séparant d'elle<sup>19</sup>. Les pyrrhoniens préférèrent remarquer l'originalité de leur doctrine par rapport à la tradition, plutôt que chercher une autorité à laquelle faire appel. Dans d'autres cas, de plus, la liste des philosophes qui divergent autour de la même question n'est qu'une astuce utilisée pour démontrer l'impossibilité d'une vérité définitive et absolue. C'est un exemple d'application du dixième *trope* pyrrhonien<sup>20</sup>, « qui concerne les modes de vie, les coutumes, les lois, les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques »<sup>21</sup>, comme les atomes. La seule juxtaposition de thèses contraires suscite inévitablement un manque de confiance envers une raison trop présomptueuse, jusqu'à induire à l'épochê<sup>22</sup>. Sextus utilise souvent cette méthode de la « dévaluation par énumération », par exemple à propos de théories sur les « principes matériels ». Après avoir déclaré de façon programmatique qu'ils sont « insaisissables », il argumente tout de suite son affirmation en la démontrant « à partir du désaccord qui s'est produit à leur propos parmi les dogmatiques »<sup>23</sup>. C'est à ce point que Sextus fait défiler devant le tribunal de la raison sceptique toute une série de personnages, chacun partisan d'une doctrine différente :

Phérécyde de Syros a dit effectivement que la terre était principe de tout, Thalès de Milet que c'était l'eau, son élève Anaximandre l'infini, Anaximène et Diogène d'Apollonie l'air, Hippase [...] les disciples d'Aristote le péripatéticien le feu, l'air, l'eau, la terre et le corps qui se meut en cercle, Démocrite et Épicure les atomes, Anaxagore de Clazomènes les homéomères [...]<sup>24</sup>.

La figure du Démocrite *en dogmatique* est ici utilisée habilement dans le cadre d'un discours à finalités sceptiques. La doctrine du philosophe d'Abdère devient alors une citation que le contexte soustrait à une détermination théorique et remet à l'exposition du savoir humain, pour confirmer l'impossibilité de toute doctrine.

19 Decleva Caizzi, « Democrito in Sesto Empirico », art. cit., p. 408.

20 Voir Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bari, Laterza, 1989.

21 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., I, 14, 145, p. 133.

22 *Ibid.*, I, 14, 163, p. 141.

23 *Ibid.*, III, 6, 30, p. 377.

24 *Ibid.*

Mais ce n'est pas du tout à cette utilisation critique possible de la pensée de Démocrite – étrangère aux intentions effectives du philosophe d'Abdère – à laquelle il est opportun de se référer pour comprendre l'origine de l'interprétation sceptique de son image. Si en effet, comme on vient de le voir, sa critique à la connaissance sensible n'est pas suffisante d'après Sextus pour le ranger dans les rangs des sceptiques ; et si admettons-le l'intention des néo-académiciens d'utiliser l'autorité d'autres philosophes comme bouclier est captieuse, il nous reste à voir s'il est possible de trouver dans la doctrine atomistique quelques suggestions même implicite d'où reconnaître des contenus sceptiques.

En réfléchissant sur l'idée de réalité propre à l'atomisme, on doit considérer trois aspects qui, quoique non explicités par Démocrite, restent logiquement conséquents à certains de ses principes, en donnant à l'atomisme un potentiel sceptique<sup>25</sup>. Tout d'abord, l'affirmation de l'existence de mondes différents du nôtre, et de plus en nombre infini, amène à relativiser nos mœurs, nos croyances et nos connaissances, en les privant de leur prétention à l'exclusivité et donc à la validité absolue. C'est la doctrine atomistique même qui suggère l'application du *trope X* de Sextus, mais cette fois celui-ci ne se retourne pas contre elle selon une ironique compensation, et il ne la serre dans ses filets que pour la démolir en tant que doctrine dogmatique.

Deuxièmement, l'univers des atomistes est infini, il n'a pas donc de centre, et cela exclut toute hiérarchie donnant une dignité différente à une chose au lieu d'une autre, à un monde au lieu d'un autre parmi les infinis existants. Le cosmos naît d'une des infinies combinaisons possibles des atomes, par conséquent il a la même valeur que n'importe quel autre ; mais, surtout, il n'existe aucune

---

25 Fernanda Decleva Caizzi (« Pirrone e Democrito. Gli atomi: un 'mito' ? », *Elenchos*, 1, 1984, p. 5-23) s'interroge sur les raisons pour lesquelles Pyrrhon, malgré ses fréquentes critiques à la pensée de Démocrite, cite souvent le philosophe d'Abdère. D'ailleurs, s'il aurait cherché le modèle d'une critique contre la connaissance sensible, il aurait pu citer des autres philosophes, comme par exemple les Éléates. Decleva Caizzi suggère que Pyrrhon cherchait dans la doctrine démocritéenne des réponses à des questions différentes par rapport à celles posées par Aristote ou Théophraste. Il aurait donc trouvé chez Démocrite des indications sur ce dont on doit prendre conscience pour être heureux (p. 11 et 16).

cause *finale*, aucune providence qui puisse le privilégier de quelque façon par rapport aux autres. Rien n'est fait en vue de quelque chose d'autre, rien n'a donc plus de droit d'exister qu'une autre chose. L'infini est synonyme de nivellement des valeurs et de dignité, il signifie l'annulation de toute préséance ou privilège et l'affirmation de l'égalité ontologique de toutes les choses<sup>26</sup>.

Troisièmement, l'atomisme finit par promouvoir une philosophie du devenir et du changement continu du réel, dû au mouvement incessant d'agrégation et désintégration des particules en composés à chaque fois différents. Si l'on applique cette instabilité au domaine épistémologique, elle nous amène inévitablement au scepticisme : étant donné que tant le sujet qui connaît que l'objet qui est connu ne sont jamais identiques à eux-mêmes, une connaissance sûre et définitive des phénomènes sera toujours impossible. En effet, si la disposition du *connaissant* subit des modifications continues, et la composition du *connu* n'est jamais constante, rien ne nous garantit que la connaissance actuelle du phénomène soit la même qu'on a eue précédemment ou qu'on en aura dans le futur. Les atomes restent toujours égaux à eux-mêmes, étant des principes immuables. Mais on ne peut pas en dire autant de leurs composés, vu que les combinaisons possibles sont infinies et qu'une très légère modification dans la structure atomique de l'agrégat l'amènerait à présenter des caractéristiques différentes. Si l'on étend ces observations au sujet et à l'objet, une connaissance sûre de la réalité phénoménique devient problématique.

Cette ambiguïté entre scepticisme et dogmatisme, qui rend l'image de Démocrite difficile à saisir en raison de son oscillation continue entre les deux interprétations, trouve son expression la plus parfaite dans l'anecdote racontée par Plutarque dans les *Propos de table* (628 B-D) :

---

26 Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. fr. de Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, part. II, chap. 3, p. 163. D'après Blumenberg c'est avec Démocrite que pour la première fois le cosmos grec entre en crise. Ce n'est pas un hasard, alors, que « Parmi les phénomènes essentiels, mais souvent sous-estimés, du commencement des Temps modernes, il y a le fait qu'ils tentent de se réapproprier l'atomisme physico-philosophique de Démocrite sous la forme qui lui a été donnée par Épicure et Lucrèce ».

L'amour que nous portons aux lettres nous apprend qu'il n'y a point de danger que soit fausse l'histoire arrivée jadis au sage Démocrite, lequel un jour mangeant d'une figue, trouva qu'elle avait le goût de miel. Il demanda à sa servante où elle l'avait achetée. Elle lui nomma un certain verger, et lui, se levant, lui commanda de le mener tout de ce pas sur le lieu. De quoi la servante s'ébahissant, lui demanda pourquoi il y voulait si chaudement aller. « Il faut, dit-il, que je trouve la cause de cette douceur : et je la trouverai quand j'aurai vu et bien considéré le lieu ». De quoi la servante se prenant à rire : « Rasseyez-vous, dit-elle, hardiment quant à cela, car n'y pensant pas, j'avais mis ces figues en un vaisseau où il y avait eu du miel ». Et lui comme en étant marri : « Tu me fâches, dit-il, de me dire cela : car nonobstant je suivrai ma délibération, et chercherai la cause comme si cette douceur venait de la figue même »<sup>27</sup>.

On retrouve ici la même structure que l'épisode, plus connu, de la servante de Thrace et de Thalès<sup>28</sup>. Cependant, il y a une différence importante dans le cas de Démocrite par rapport au récit sur Thalès : si celui-là se terminait avec le reproche moqueur de la servante, Démocrite quant à lui se montre moins conciliant et, une fois remis de la « chute » due à sa supposition infondée, il répond à la jeune fille en essayant de se racheter. La figure du théoricien ne s'arrête pas devant la moquerie, mais il se justifie en confirmant la nécessité de la recherche. Au silence de Thalès, qui peut sembler un aveu tacite de culpabilité et la confession de la vérité exprimée par le rire de la servante, se substitue une tentative de protestation, une réponse essayant de sauver une recherche désormais inutile, son résultat étant connu. Comment interpréter ce geste d'orgueil du philosophe ? Que signifie cette obstination dans la recherche ? Qu'est-ce que le philosophe veut démontrer tout en niant l'évidence à soi-même ?

En n'admettant pas l'explication que la jeune fille propose avec une simplicité encore plus humiliante que l'ironie, le philosophe la refuse en tant que vérité, mais il la reconnaît – rougissant quand même – comme *une* vérité. Bien qu'elle puisse apparaître plausible et vraisemblable, il y a beaucoup d'autres explications différentes, mais aussi vraies, qui en redimensionnent la portée et en annulent

---

27 DK68A17a.

28 Voir à ce propos Blumenberg, *Le Rire de la servante de Thrace*, trad. fr. de Laurent Cassagnau, Paris, L'Arche, 2000.

la valeur exclusive et absolue. Tout en insinuant le doute sur la vérité de la servante, le philosophe sceptique se rachète : ce qu'elle lui a dit n'est pas du tout plus acceptable que n'importe quelle autre explication encore à trouver, et le philosophe s'y engage avec sa recherche obstinée. Le « comme si cette douceur venait de la figue même » introduit déjà une possibilité diverse à propos de laquelle on ne peut pas omettre de s'interroger. Aucune réponse n'est jamais définitive, donc on ne doit jamais interrompre la recherche : raison pour laquelle Démocrite veut quand même que l'on le mène où les figues ont été cueillies.

Mais la revanche du philosophe se concrétise en retournant la dérision contre la servante : « les spectateurs de l'idéal, les propriétaires de l'authentique se sont toujours facilité la tâche en se moquant de ceux qui voulaient voir de leurs propres yeux plutôt que de leur montrer ce qu'ils pourraient gagner s'ils renonçaient à ne vouloir que cela »<sup>29</sup>. À la connaissance commune – telle que l'est celle de la jeune fille – qui reste limitée aux perceptions sensibles de l'expérience, le philosophe oppose la connaissance possible uniquement à celui qui a réussi à sortir de la caverne. Ridiculisé pour sa tendance à compliquer les choses les plus simples et immédiates par des explications qui aux yeux des quidams apparaissent superflues et inefficaces, le philosophe se rachète en riant à son tour de la superficialité d'une connaissance liée aux sens et incapable d'aller au-delà de ceux-ci. Au rire qui naît du point de vue *inférieur* d'un réalisme dominant, Démocrite répond avec son rire *supérieur*, capable de dévaluer les prétentions de la connaissance commune et de s'ériger en modèle méthodologique et gnoséologique<sup>30</sup>.

---

29 *Ibid.*, p. 39.

30 Cette revanche au nom d'une supériorité non reconnue, voire confondue avec l'excentricité ou la maladie, se répète aussi dans une autre anecdote rapportée par Pline dans son *Historia naturalis* : « On raconte que Démocrite – qui fut le premier à comprendre et à démontrer l'étroite relation qui unit le ciel et la Terre –, voyant que les plus riches de ses concitoyens dénigraient les études auxquelles il se livrait, alors qu'il avait prévu une hausse prochaine du cours de l'huile consécutive au lever des Pléiades (dont nous avons dit la raison et que nous exposerons plus en détail tout à l'heure), acheta d'un coup toute l'huile que l'espérance de la prochaine récolte maintenait alors au plus bas cours, au grand étonnement de ceux qui savaient combien il était attaché à la pauvreté et à sa studieuse retraite. Aussi, lorsque la cause se manifesta et que son profit s'avéra considérable, il se borna à rendre la marchandise, au grand repentir des notables

Le Démocrite décrit par Plutarque est peut-être plus semblable au philosophe sceptique qui insiste sur l'importance d'une recherche continue, bien qu'il la considère comme un exercice positif pour l'esprit plutôt que comme la conséquence de l'incapacité de l'homme à arriver à la vérité. Le fait de se dédier à une recherche inutile dès le départ, son résultat étant déjà connu, est de toute façon apprécié en tant qu'expression d'une curiosité positive et stimulante, qui maintient la raison en activité perpétuelle l'empêchant de s'arrêter à des vérités trop faciles et confortables. Le commentaire de Plutarque à l'anecdote est significatif et très semblable à ce que dira Denys d'Alexandrie : c'est en effet grâce à cet « amour pour les raisonnements » que Démocrite serait devenu ce grand savant reconnu par tout le monde, le philosophe qui « déclara qu'il aimerait mieux trouver une seule certitude causale plutôt que de devenir roi des Perses »<sup>31</sup>.

Il y aura aussi des lectures très différentes de ce même épisode, comme par exemple chez Montaigne, où l'obstination de Démocrite est ridiculisée en tant que paradigme de la cécité têtue de chaque dogmatisme<sup>32</sup>. Cette double interprétation n'est qu'un exemple parfait de ce processus de surdétermination de sens subi par beaucoup des anecdotes concernant Démocrite, d'où naissent ses différentes images, parfois en contradiction évidente entre elles.

---

que la crainte d'en manquer plongeait dans l'angoisse, satisfait de leur avoir montré qu'il lui eût été facile, pour peu qu'il l'eût voulu, de faire lui aussi fortune » (DK68A17). Au-delà de l'évidente valeur morale de cette anecdote, elle représente, d'après Blumenberg, une défense de « la légitimité de la théorie pure » et « ne pas en tirer d'avantage matériel profite alors à la perfection de sa "pureté". Il fallait sans ambiguïté supposer, de Thalès, qu'il n'avait entrepris une spéculation de type drastique que pour apporter la preuve de l'efficacité de la théorie en train de se construire : le motif est pur, le résultat final est pur, seul ce qui se trouve entre doit malheureusement exister parce qu'il n'était pas possible de convaincre les autres autrement » (Blumenberg, *Le Rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 33). C'est la défense d'une spéculation supérieure – celle qui est conduite par le philosophe – qui trouve enfin la reconnaissance et l'appréciation des autres seulement quand, en sacrifiant sa pureté à la morale utilitariste liée à son application pratique, elle se démontre *avantageuse*. Mais c'est aussi une réévaluation du rôle et de l'image du philosophe, qui n'est plus ridiculisé mais considéré digne de respect pour son ingéniosité ainsi que pour son éthique aussi noble que désintéressée (la restitution de l'argent confirme le caractère seulement démonstratif de ses actions). En commentant l'anecdote de Thalès, Blumenberg propose Aristote comme un autre Thalès – celui de l'épisode de l'huile – pour racheter la figure du théoricien. Ce parallélisme parfait avec Démocrite, lui aussi protagoniste de deux anecdotes très semblables à celles rapportées par Blumenberg est curieux.

31 DK68B118.

32 Voir à ce propos le chapitre « Démocrite entre physique et éthique », de ce livre.





# Le rire de Démocrite

Dès l'Antiquité, le rire de Démocrite devient un *topos* incontournable. Les *Lettres* attribuées à Hippocrate, dans lesquelles on trouve la narration de la rencontre présumée entre le philosophe et le médecin appelé par les Abdéritains pour soigner Démocrite, y ont contribué incontestablement. Ses concitoyens pensaient que le philosophe était devenu fou car en effet il vivait en ermite et riait à tout propos ; il reviendra au médecin de montrer, au contraire, la profondeur de son rire.

Mais il est tout aussi vrai que les *Lettres* ne sont pas l'unique source qui témoigne de ce rire satirique contre les folies humaines. Ailleurs, sans aucune allusion au récit apocryphe, Démocrite apparaît comme le philosophe qui condamne la vanité humaine avec son rire, et on lui oppose souvent les larmes compatissantes d'Héraclite, en créant ainsi un « binôme éthique » face auquel on est appelé à choisir entre les deux jugements opposés sur l'humanité.

En schématisant, donc, le *topos* du philosophe riant se répand fondamentalement à travers deux formes, dont chacune présente des caractéristiques spécifiques qui lui donnent un sens particulier. D'un côté il y a l'image liée strictement à la tradition des *Lettres*, dont le récit ne s'épuise pas seulement dans la question du rire mais se prête à plusieurs interprétations et autant d'implications ; de l'autre côté, le philosophe qui rit devient une sorte d'icône qui accompagne l'autre image d'Héraclite, dans un jeu d'oppositions dans lequel s'exprime la dialectique des jugements possibles sur les misères humaines. Au rire de Démocrite, qui accuse les hommes d'être les seuls responsables de leurs misères à cause de leur incapacité de donner une juste valeur à eux-mêmes et aux choses, font écho les larmes d'Héraclite, qui voit l'homme comme une victime – des circonstances défavorables ou de ses propres erreurs – mais en tout cas excusable de sa faiblesse. La distance interposée entre

le philosophe et les autres dans le premier cas – le rire moqueur éloigne inévitablement l'un des autres – est comblée par la solidarité héraclitéenne dans le second, par cette sympathie commune à tous les hommes qui souffrent. Le *cum-patire* du philosophe d'Éphèse efface toute différence et rapproche le philosophe des autres, selon l'idée que tout le monde partage les mêmes misères inhérentes à l'existence. Dans l'opposition, donc, entre les deux philosophes, le rire n'est qu'une stylisation, qui repropose l'autre opposition célèbre entre les deux masques de la comédie et de la tragédie de l'existence<sup>1</sup>. C'est tout ce qui reste du rire démocritéen lorsqu'il est accompagné par les larmes d'Héraclite.

Avant de se focaliser sur l'analyse de ces derniers cas et sur les différences entre les deux diverses typologies de transmission du rire légendaire, il importe de procéder à un examen des sources d'où elles naissent et qui contribueront à leur diffusion au cours des siècles.

Les témoignages concernant le rire de Démocrite sont nombreux. En la considérant en soi-même, et donc soustraite à l'opposition aux larmes d'Héraclite, l'image du *Democritus ridens* perd sa fonction d'alternative au *tragique* de la vie humaine. Elle s'enrichit, par contre, d'autres aspects liés au rire, à ses causes et à ses effets qui sont soulevés dans les *Lettres* et non plus sacrifiés aux exigences simplificatrices de l'*aut-aut* imposées par l'opposition Démocrite/Héraclite. Le *Democritus ridens* est une image multivalente qui a traversé l'histoire de la culture. Chaque témoignage qui le concerne conserve des constantes fondamentales, mais chacune décline le *topos* selon des sens différents : un rire comme force cosmique, qui n'épargne pas le philosophe lui-même ; une légende née de l'intérêt supposé du philosophe pour la physiologie du rire ; ou encore, une

---

1 Le *topos* qui met en relation la scène théâtrale avec le spectacle offert par l'existence humaine se trouve aussi dans Platon, *Philèbe*, 50 B : « dans les chants de deuil, les tragédies et les comédies, non seulement au théâtre mais dans toute la tragédie et la comédie de la vie et dans une multitude d'autres occasions, les douleurs se mélangent aux plaisirs ». Voir Platon, « Philèbe », in *Œuvres complètes*, t. IX, 2, trad. fr. d'Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2002. Jean Salem (*La Légende de Démocrite*, Paris, Kimé, 1996) suggère que les masques des deux philosophes représentent parfaitement cette antithèse platonicienne.

arme critique contre la folie humaine<sup>2</sup>, qui attaque aussi les souverains (comme chez Élien ou Julien), mais qu'on prend souvent pour de la folie ; ou, enfin, un exemple de la sagesse des anciens, comme chez Claudien<sup>3</sup>.

Il y a deux références qui se disputent la primauté de témoignage le plus ancien du rire du philosophe. La première est un épigramme anonyme et non daté, contenu dans l'*Anthologie palatine*, qui dit : « Eh oui ! Ce qui faisait rire Démocrite, c'est ceci, et sans doute il va dire : "N'est-ce pas que mon rire disait : Tout est sujet de rire ? Moi-même, en effet, après une science qui n'en finissait pas et la file de tant de livres, me voilà gisant sous une tombe : de quoi rire !" »<sup>4</sup>. De l'autre source, par contre, on connaît à la fois l'auteur, Cicéron, et la date, 55 av. J.-C. Il s'agit d'un passage du *De oratore* où Jules César Strabon, chargé de traiter le thème du rire, divise systématiquement son discours en cinq questions : « 1° quelle est la nature du rire ? 2° qu'est-ce qui le produit ? 3° convient-il à l'orateur de vouloir l'exciter ? 4° jusqu'à quel point le doit-il ? 5° quels sont les divers genres de plaisanteries ? »<sup>5</sup>. Et il ajoute tout de suite :

Et d'abord, ce qu'est le rire en lui-même, ce qui le provoque, où il réside, comment il naît et éclate tout d'un coup, au point qu'on ne peut le retenir malgré le désir qu'on en ait, d'où vient que l'ébranlement produit se communique ensemble aux flancs, à la bouche, aux veines, aux yeux, à la physionomie, je laisse à Démocrite le soin de l'expliquer<sup>6</sup>.

---

2 Par exemple chez Hippolytus (*Refutatio contra omnes haereses*, I, 13), ou chez Philostrate (*Vita Apollonii*, VIII, 7, 14).

3 Claudien, « Panégyrique pour le consul Manlius Théodorus, XVII », in *Œuvres*, trad. fr. de Jean-Louis Charlet, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 14 : « Tes fleurs romaines illuminent les arts obscurs des Grecs ; / Habitué à composer des dialogues agréables, / Par des échanges de propos tu noues le fil du vrai. / Tout ce qui a coulé depuis la lignée de Socrate, ce qui / A résonné dans les doctes maisons du groupe de Cléanthe / Ce que tu as trouvé, Chrysippe, en ta retraite, / Tout ce qu'ont dit *Démocrite en riant* et Pythagore / En se taisant, toute l'antiquité en un seul cœur / S'est enclose et en sort plus grande en rassemblant ses forces », c'est moi qui souligne.

4 *Anthologie grecque. Première partie. Anthologie palatine*, IV, 56, texte établi par Pierre Waltz, trad. fr. d'Alexandre-Marie Desrousseaux, et al., Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 81.

5 Cicéron, *De oratore*, II, 235, trad. fr. d'Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 104.

6 *Ibid.*

Cependant, malgré la connexion entre le rire et le philosophe d'Abdère, ce n'est pas la tradition morale consolidée avec les *Lettres* pseudo-hippocratiques qu'on évoque ici<sup>7</sup>, mais plutôt des recherches que peut-être Démocrite aurait menées sur la physiologie et sur la psychologie du rire. La question est donc soustraite au domaine de la rhétorique (« *neque ad hunc sermonem hoc pertinet* », dit Strabon) pour être rendue à celui de la physiologie. Démocrite dans la foulée des recherches des philosophes ioniens autour des sensations<sup>8</sup> aurait essayé d'établir le siège du rire (« *ubi sit* »). Démocrite, bref, est nommé par son identité historique la plus concrète, et non recouvert de sa figure légendaire.

Le témoignage horatien, par contre, s'inscrit pleinement dans la tradition morale du rire des *Lettres*, et il semble même faire allusion au passage épistolaire où Démocrite, en conclusion de son réquisitoire face au médecin, reconnaît l'erreur d'avoir cherché les causes de la folie dans les animaux plutôt que dans les hommes : « ne vois-tu pas que moi aussi j'ai ma part dans la folie ? Moi qui en cherche la cause, et qui tue et ouvre des animaux ; mais c'était dans l'homme qu'il fallait la chercher »<sup>9</sup>. Dans la lettre horatienne à Auguste se représente le parallèle avec les animaux dans un sens similaire à celui qu'on vient de relever, et l'on propose ici aussi le rire comme réponse à la folie générale :

Démocrite, s'il était encore de ce monde, rirait de voir l'animal qui mêle, par une double nature, la panthère au chameau ou bien un éléphant blanc attirer sur eux seuls les regards de la foule. Il contemplerait le public avec plus d'attention que les jeux mêmes, comme lui offrant un spectacle incomparablement plus varié. Et il lui semblerait que les auteurs racontent une fable à un âne sourd<sup>10</sup>.

7 Silvano Boscherini, « Il riso di Democrito (a proposito di Cicerone, *De oratore*, II, 235) », *Prometheus*, 1, 1975, p. 117-123.

8 *Ibid.*, p. 121.

9 Hippocrate, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, collationnée sur les manuscrits et toutes les éditions, accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques par E. Littré, Amsterdam, Hakkert, 1973, réimpr. de l'éd. de Paris 1839, p. 373. Désormais cité Littré.

10 Horace, *Épîtres*, II, 1, trad. fr. de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 195.

Ce n'est pas tant l'excentricité de certains animaux qui attire l'attention critique du philosophe, mais la folie du public qui s'amuse face à un spectacle de cette sorte. Ce qui est le fruit de la nature est beaucoup moins risible que ce qu'on peut imputer à la vanité humaine.

Il y a en outre toute une série de témoignages qui, de façon plus ou moins allusive, mettent en cause les *Lettres* pseudo-hippocratiques, en attribuant une valeur historique véritable au récit de la rencontre entre le philosophe et le médecin. C'est le cas d'un autre passage des *Variae Historiae* d'Élien, où le rire est une fois encore associé à la folie et interprété comme une manifestation d'excentricité du philosophe<sup>11</sup> :

Les Abdéritains surnommaient Démocrite Philosophie, et Protagoras, Raisonement. Démocrite se moquait de tous, et qualifiait tout le monde de fou. C'est pour cela que ses concitoyens l'appelaient le Rieur (*Gelasinos*). Les mêmes affirment qu'Hippocrate, lors de sa première rencontre avec Démocrite, eut l'impression qu'il était fou. Mais au fur et à mesure qu'il le connaissait de plus près, il se mit à admirer l'homme de plus en plus, jusqu'à l'extrême. Ils disent qu'Hippocrate, bien qu'étant dorien, écrivit ses traités en dialecte ionien pour Démocrite<sup>12</sup>.

On trouve un témoignage semblable chez Suidas, où l'on répète que Démocrite fut surnommé « le Rieur » parce qu'il « riait des vains efforts des hommes »<sup>13</sup> et où l'on mentionne le fait – ici considéré crédible – qu'il fut auteur de certaines lettres. On ne spécifie pas de quelles lettres on parle, mais il est plausible de supposer qu'il s'agit de la correspondance avec le médecin de Cos<sup>14</sup>.

---

11 Sur la question de l'accusation de folie comme conséquence de la rupture avec les valeurs de la tradition de la part du philosophe, voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 50 : « La pratique des exercices spirituels impliquait un renversement total des valeurs reçues ; on renonçait aux fausses valeurs, les richesses, les honneurs, les plaisirs, pour se tourner vers les vraies valeurs, la vertu, la contemplation, la simplicité de vie, le simple bonheur d'exister. Cette opposition radicale expliquait évidemment la réaction des non-philosophes : elle allait de la moquerie, dont nous retrouvons la trace chez les Comiques, à l'hostilité déclarée, qui a pu aller jusqu'à provoquer la mort de Socrate ».

12 Élien, *Historiae Variae*, *op. cit.*, IV, 20, p. 61.

13 DK68A2.

14 La tradition cite plusieurs témoignages sur la relation entre les deux personnages, en présentant Hippocrate comme disciple de Démocrite. Voir à ce propos DK68A10 (Suidas) et DK68A14 (Philon

On trouve également chez Sénèque une allusion au texte apocryphe. Dans la lettre 79 à Lucilius, on parle de comment la gloire accompagne la vertu dans tous les cas, même si cela prend du temps. Sénèque alors cite l'exemple de Démocrite, dont la renommée fut obscurcie pendant longtemps par sa réputation de fou avant d'être reconnue pleinement<sup>15</sup>.

Chez Diogène Laërce, dans le chapitre dédié à Démocrite, il n'y a aucune référence ni au rire du philosophe, ni à sa rencontre avec Hippocrate appelé par les Abdéritains. Il y a, en fait, deux anecdotes – dont on a déjà parlé – où le médecin s'étonne de la sagacité de Démocrite<sup>16</sup>, mais ils ne témoignent que d'une rencontre entre eux, mais pas nécessairement de celle racontée dans les *Lettres*. D'ailleurs, dans le document apocryphe on ne fait jamais mention de ces deux anecdotes, qui s'avèrent donc indépendantes des *Lettres*. Dans la vie du philosophe d'Abdère on trouve seulement une référence à son habitude de se retirer parmi les tombes pour mieux méditer<sup>17</sup>, que l'on pourrait interpréter comme signe de la mélancolie dont il semble être affecté dans les *Lettres* ; mais rien d'autre.

Dans la vie de Mélisse, par contre, l'allusion aux *Lettres* est elliptique. Après avoir dit que Mélisse fut élève de Parménide mais qu'il a également reçu l'influence d'Héraclite, Diogène Laërce ajoute que ce fut précisément à ce propos que Mélisse « le [Héraclite] recommanda aux Éphésiens qui le méconnaissaient, *comme Hippocrate fit pour Démocrite auprès des Abdéritains* »<sup>18</sup>.

---

d'Alexandrie) et surtout Celse, *De la médecine*. À ceux-ci il faut ajouter des autres informations à propos des voyages faits par Hippocrate à Abdère pour soigner des malades, que l'on trouve dans des passages du livre III des *Épidémies*.

15 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 79, 14, trad. fr. d'Henri Noblet, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 85 : « Pendant combien d'année Démocrite a-t-il passé pour fou ! »

16 Diogène Laërce, *Vies, op. cit.*, IX, 42.

17 *Ibid.*, IX, 38.

18 *Ibid.*, IX, 24, p. 1068, c'est moi qui souligne. Dans les *Lettres*, en effet, Hippocrate écrit à Damagète à propos de l'entretien avec Démocrite « alors je pressai le pas, et m'adressant à ceux (véritables Abdéritains, ceux-là) qui m'attendaient sur la hauteur : Amis, dis-je, je vous dois bien des grâces de m'avoir appelé au milieu de vous ; car j'ai vu le très sage Démocrite, seul capable de rendre sages les hommes », en Littré, p. 381.

### ***Democritus ridens, Heraclitus flens***

Bien qu'il soit difficile d'établir le moment où l'image du philosophe riant a été associée à la figure pleurante d'Héraclite<sup>19</sup>, on peut toutefois indiquer, parmi le matériel qui a survécu jusqu'à nos jours, le premier témoignage par ordre chronologique de cette célèbre opposition. Même s'il s'agit d'une antithèse symbolique, où les deux philosophes ne représentent pas leur figure historique, celle-ci a été probablement créée à partir de données puisées dans leur biographie ou dans leurs doctrines. Après donc une lecture des sources possibles déterminant le choix des deux personnages pour représenter cette opposition entre rire et larmes, nous proposerons un parcours à travers les nombreuses citations de ce binôme et les connotations qui en ont été données.

Il est très probable, même si cela n'est pas vérifiable, que cette opposition soit née plus tard par rapport à la légende du rire de Démocrite, et qu'elle en soit une dérivation. La référence la plus ancienne au rire démocritéen est probablement celle du *De oratore* de Cicéron, dont on a déjà parlé ; mais il n'y a là aucune mention de l'alternative représentée par les larmes d'Héraclite. Dans les *Lettres* non plus – elles aussi non datées – on ne se réfère jamais à l'opposition entre rire et larmes. De toute façon, en ce qui concerne le *topos* du *Democritus ridens/Heraclitus flens*, leur première citation remonte à l'époque de Sénèque, et plus en particulier on la trouve chez son maître Sotion : « quant aux sages, Héraclite et Démocrite, ils combattaient la colère, l'un en pleurant, l'autre en riant »<sup>20</sup>. Il existe, à vrai dire, une épigramme de l'*Anthologie grecque*<sup>21</sup> citant les deux philosophes dans leur aptitude légendaire, mais il s'agit d'un texte non daté, l'on ne peut donc rien dire de son primat par rapport à Sotion. Bref, c'est à

19 Cora E. Lutz, « Democritus and Heraclitus », *Classical Journal*, 49, 1953-1954, p. 311 ; Vicente Bécarea, « Heráclito lloraba y Demócrito reía: fortuna literaria y orígenes de un tópico antiguo », *Studia Philologica Salmanticensia*, 5, 1980, p. 37-49.

20 DK68A21. C'est Stobée qui l'attribue à Sotion dans son *Florilegium*.

21 *Anthologie grecque. Anthologie palatine*, vol. 7, IX, 148, texte établi par Pierre Waltz, trad. par Guy Soury, Paris, Les Belles Lettres, 1957 : « Pleure sur la vie, Héraclite, bien plus que ton vivant : la vie est aujourd'hui plus pitoyable encore. Ris maintenant de la vie, Démocrite, plus qu'autrefois : la vie est aujourd'hui on ne peut plus risible. Pour moi, quand je vous considère, je suis perplexe et me demande comment verser des larmes avec toi, Héraclite, comment, Démocrite, rire avec toi ».

partir de l'époque impériale<sup>22</sup> que commencent à se répandre les deux masques célèbres qui pousseront plusieurs auteurs à s'interroger sur l'attitude la plus adéquate face au spectacle de l'humanité.

Quelques années plus tard, Juvénal repropose l'alternative dans sa *Satire X*<sup>23</sup>, et sa préférence pour le philosophe d'Abdère est confirmée par le plus grand espace qu'il lui dédie dans son texte et par d'autres considérations qui y sont disséminées<sup>24</sup>. Dans les vers successifs, encore, Démocrite est loué comme l'un des philosophes les plus sages (« *summos viros* »), capable de donner plusieurs exemples (« *magna exempla daturos* »), bien que né dans une ville de sots (« *vervecum in patria crassoque sub aere nasci* »<sup>25</sup>). Juvénal offre un exemple très efficace d'utilisation satirique de Démocrite, en le transformant en une sorte d'*icône* de la satire, en un rire satirique par définition. L'auteur latin, en effet, place le philosophe grec dans la Rome du 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., pour faire objet de son rire non plus la folie des Abdéritains, mais la vanité des mœurs de la capitale de l'Empire :

Un rire perpétuel secouait les poumons de Démocrite. Pourtant dans ces villes-là, on ne connaissait ni prétextes, ni trabées, ni faisceaux, ni litières, ni estrades. Qu'eût-il fait, s'il avait vu le préteur juché sur un char grand modèle, s'avançant majestueusement au milieu de la poussière du cirque, revêtu de la tunique de Jupiter, portant sur ses épaules, ample comme un rideau, une toge brodée de Sarra, et au-dessus de sa tête une large couronne, si volumineuse qu'il n'est point de cou qu'elle ne fit plier ?<sup>26</sup>

22 Salem, *La Légende de Démocrite*, op. cit., p. 85.

23 Juvénal, *Satires*, X, 28-30, trad. fr. de Pierre de Labriolle et François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1983 : « n'approuvez-vous pas, dès lors, ces deux sages, dont l'un riait chaque fois qu'il mettait le pied hors de chez lui, tandis que l'autre docteur pleurait au contraire ? ».

24 *Ibid.*, v. 31-33 : « Mais la censure sévère de l'éclat de rire est à la portée de tout le monde ; on se demande par contre où les yeux d'Héraclite trouvaient cette abondance de larmes ».

25 *Ibid.*, 47-50 : « Démocrite trouvait tout de même matière à rire en chaque rencontre. Sa sagesse démontre que de grands hommes, capables de donner de beaux exemples, peuvent naître dans la patrie des moutons et sous un air épais. Il riait des soucis et aussi des joies du vulgaire, parfois de ses larmes mêmes ». Les Abdéritains étaient considérés, traditionnellement, des sots. Voir à ce propos DK68A21 et DK68A74. Et aussi Wesley D. Smith, « Hippocrates, Pseudepigraphic Writings. Letters – Embassy – Speech from the Altar – Decree », éd., trad., introd. de W. D. Smith, *Studies in Ancient Medicine*, 2, Leiden – New York – København – Köln, 1990, p. 29 : « *the themes of the Hippocratic letters, Democritus' laughter, and the stupid Abderites are first used by Cicero, who, of course, did not invent them* ».

26 Juvénal, *Satires*, op. cit., v. 33-40 et s.



La question se fait plus complexe chez Lucien : tout en partageant lui-même l'ironie démocritéenne, il s'efforce d'un côté de donner au rire du philosophe un fondement théorique, de l'autre côté il présente Démocrite dans une situation typiquement démocritéenne, où le philosophe est à la fois le sujet et l'objet du rire. Dans les *Dialogues*, en effet, Démocrite est cité non seulement comme le sage doté d'un esprit démystificateur contre toute tromperie, mais il est évoqué aussi comme le philosophe se moquant de l'humanité qui le ridiculise à son tour. Dans la vente aux enchères des philosophes que l'on met en scène dans le *Vitarum auctio*, Démocrite et Héraclite sont vendus ensemble, ce qui confirme la célébrité du *topos* de leur opposition. Cependant, Lucien ne se limite pas à répéter ce *topos*, mais il tente d'expliquer et de justifier le comportement légendaire des deux philosophes en se référant à leurs doctrines. Il cherche à donner à la légende un fondement historique et théorique.

Face à la curiosité de l'acheteur qui demande les raisons de son rire incessant, Démocrite répond de manière cohérente à la légende : « Tu le demandes ? C'est pour ce que toutes vos affaires et vous mesmes me paroissent risibles »<sup>27</sup>. L'étonnement et la déception succèdent à la curiosité et l'acquéreur demande au philosophe pourquoi il ne compte pour rien les affaires humaines. C'est ici que Démocrite fait allusion à sa doctrine, définissant comme « apparence » tout ce qui existe, du moment que « tout est vide, mouvement d'atomes, infinité »<sup>28</sup>. L'attention de l'acheteur abandonne alors l'excentricité de Démocrite pour se focaliser sur Héraclite, dont le portrait est encore plus proche du personnage historique. En plus d'être présenté comme obscur dans ses propos, l'Héraclite de Lucien répète les mots d'un fragment qu'on lui attribue, selon lequel le temps serait un enfant qui joue au trictrac<sup>29</sup>. L'explication qu'il donne de ses larmes présente aussi des références à ces doctrines :

Je treuve, estrangier, qu'affaires humaines sont dolentes, deplorables, et il n'en est aucune qui ne tende à la mort. J'ay pitié des humains et moult les

27 Lucien, « Vies à vendre (Les vies des philosophes à l'encan) », 13, in *Œuvres, op. cit.*

28 *Ibid.*

29 DK22B52.

plains. Je pense que les affaires présentes valent peu, et que celles à venir seront moult horribles : je vueil parler des embrasements et de la mescheance qui attend l'univers. Es vos la cause pour quoy je gémis, et aussi pour ce que rien n'est fixe mais que tout se meslange pour faire comme une bouillie : plaisir et déplaisir, cognoissance et mescognoissance, granduer et petitesse, hault et bas sont mesmes choses qui vont dansant en rond, eschangeant leur place dans le jeu de l'éternité.

Conflagration finale, devenir perpétuel, guerre entre les contraires : voilà trois bonnes motivations pour s'apitoyer sur le sort des hommes, mais voilà aussi les trois pierres angulaires de la doctrine héraclitéenne. La volonté que Lucien a de donner un fondement philosophique au rire et aux larmes finit par présenter symboliquement l'opposition entre l'école cynique – dont l'affinité avec le rire de Démocrite est évidente – et l'école stoïcienne<sup>30</sup>.

L'image cynique du philosophe d'Abdère se répète en deux autres cas. Si Lucien condamne les philosophes en les mettant aux enchères, Élien condamne avec Démocrite les souverains, selon une aptitude typiquement cynique. Face à la cupidité insatiable de gloire d'Alexandre le Grand<sup>31</sup>, Élien confesse qu'il ne saurait se retenir de rire : « Faut-il dire combien Démocrite se serait moqué de lui, vu que le rire était précisément son affaire ? »<sup>32</sup>.

D'un tout autre genre est la sottise du roi Darius, que Julien commente encore une fois en faisant appel au rire de Démocrite *en cynique*<sup>33</sup> :

30 Stewart, « Democritus », art. cit., p. 187 ; et Lutz, « Democritus and Heraclitus », art. cit., p. 311. Dans l'explication que le Démocrite de Lucien donne de son rire, Luria remarque le double sens du terme *kenon*, qui fait allusion au vide de la doctrine physique des atomistes, mais aussi au vide moral qui se cache derrière les vanités humaines. Voir à ce propos Salem, *La Légende de Démocrite*, op. cit., p. 90.

31 DK72A11, puisé de la vie d'Anaxarque : « Alexandre, en entendant Anaxarque parler de la pluralité infinie des mondes, se mit à pleurer. Ses amis lui demandèrent la cause de sa tristesse : "N'est-il pas normal que je pleure, leur dit-il, s'il existe un nombre infini de mondes, moi qui n'ai pas encore réussi à en dominer un ?" » (aussi en Plutarque, *De tranq. an.*, 4, p. 466, D). Voir aussi Val. Max., VIII, 14, *extr.* : « Le cœur d'Alexandre était désormais avide de louanges. Comme son compagnon Anaxarque lui rapportait l'opinion de son maître Démocrite, selon laquelle il existe une pluralité infinie de mondes : "Infortuné que je suis, dit-il, moi qui n'ai pas pu encore établir mon empire sur un seul !" »

32 Élien, *Historiae variae*, op. cit., IV, 29, p. 63.

33 Salem, *La Légende de Démocrite*, op. cit., p. 94, n. 2.

On dit en effet que Démocrite d'Abdère, alors que Darius était au désespoir de la mort de sa gentille femme, comme ses paroles étaient impuissantes à le reconforter, déclara qu'il se faisait fort de la ressusciter pour peu qu'il voulût se charger de tout ce qui était nécessaire à l'opération. Le roi ordonna alors que tout fût mis en œuvre pour qu'il pût tenir sa promesse de la ressusciter ; ce que voyant, Démocrite lui dit presque aussitôt qu'il avait sous la main tout ce qu'il lui fallait, sauf une chose, dont il avait besoin en plus et que lui-même ne pouvait trouver, mais que lui, Darius, qui régnait sur l'Asie tout entière, n'aurait probablement aucune peine à trouver : « Mais quelle est donc cette chose, lui demanda Darius, qu'il n'est permis qu'à un roi de reconnaître ? » Démocrite lui répondit que s'il faisait inscrire sur le tombeau de sa femme les noms de trois personnes que le deuil n'eût jamais frappées, sa femme ne manquerait pas de ressusciter tout aussitôt, indignée par l'étrangeté de cette cérémonie. Cette demande plongea Darius dans le plus grand embarras : il était dans l'incapacité de découvrir quelqu'un qu'un deuil n'eût jamais rempli de chagrin. Alors Démocrite, *en riant comme il en avait l'habitude*, lui dit : « Allons donc, ô toi, le plus fou de tous les mortels, pourquoi t'abandonnes-tu au deuil comme si tu étais le seul à éprouver une telle douleur, alors que tu es incapable de découvrir, parmi ceux qui ont jamais existé, un seul homme qui n'ait eu sa part d'une peine familiale ? »<sup>34</sup>.

En ce qui concerne Héraclite, l'affinité avec la pensée stoïcienne n'est pas immédiatement évidente, bien qu'elle soit plus que plausible. Le noyau de ce lien serait l'idée d'un *fatum* auquel rien se soustrait, comme le répète le philosophe mis en vente<sup>35</sup>.

Sur les motivations du choix de ces deux philosophes pour créer cette opposition qui, comme on vient de voir, a été connotée de façons différentes, on a avancé beaucoup de suppositions, mais aucune d'elles est définitive<sup>36</sup>. S'agit-il des cyniques ou du cercle constitué autour de Ménippe qui ont ainsi insisté sur les affinités entre Démocrite et le rire sarcastique de Diogène ; ou que les larmes héraclitéennes s'expliquent par son tempérament mélancolique<sup>37</sup> ; ou enfin dans le cadre de la doctrine héraclitéenne de l'harmonie des contraires, l'on ait voulu former un couple exemplaire différent de ceux normalement

34 DK68A20, c'est moi qui souligne.

35 Salem, *La Légende de Démocrite*, op. cit., p. 89.

36 *Ibid.*, p. 92. Voir aussi Lutz, « Democritus », art. cit., p. 311: « here, again, imagination must fill in some wide gaps ».

37 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., IX, 1 et 3. Sur cette question voir Rodolfo Mondolfo, Leonardo Taran, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Florence, La Nuova Italia, 1972, en particulier p. 20-21 et 28-29.

évoqués<sup>38</sup>, en se fondant sur le tempérament mélancolique du philosophe d'Éphèse et sur le rire du philosophe d'Abdère ; on ne peut dire laquelle de ces explications est la plus pertinente.

Dans d'autres textes, en revanche, Lucien cite les deux philosophes en tant que simples icônes, sans les connoter de significations particulières. Dans le *Sur la mort de Pérégrinos*, par exemple, le personnage qui prend la parole après le « bruit » du cynique qui vient d'annoncer le suicide prochain de Pérégrinos, commence son discours avec une référence au *topos* (« puisque ce maudit Théagène a terminé ses abominables discours par les larmes d'Héraclite, je ferais l'inverse : je commencerai par le rire de Démocrite »), et il argumente son choix de façon cohérente avec la tradition : « Que faut-il faire d'autre à votre avis, messieurs, lorsqu'on entend des paroles aussi risibles, lorsqu'on voit des vieillards prêts à faire presque des cabrioles en public par désir d'une misérable gloriole ? »<sup>39</sup>. Le rire, donc, est encore une fois proposé comme l'unique réponse plausible au ridicule et à la vanité de ceux qui poursuivent la gloire<sup>40</sup>, mais il n'y a aucune allusion aux doctrines des deux philosophes cette fois-ci. Il ne s'agit que d'un artifice rhétorique pour rendre le discours plus efficace.

Chez Sénèque<sup>41</sup> le renvoi à Démocrite et à Héraclite apparaît deux fois seulement, et dans les deux cas il se donne dans le cadre de la question traditionnelle sur la meilleure attitude du philosophe face au spectacle des vanités humaines :

Héraclite chaque fois qu'il sortait et voyait tant de gens autour de lui mal vivre ou plutôt mal périr, pleurait, s'apitoyait sur tous ceux qu'il rencontrait joyeux et satisfaits ; c'était une âme compatissante, mais trop faible, et lui-même était de ceux qu'il fallait plaindre. Démocrite au contraire ne paraissait jamais en public sans rire, tant il trouvait peu sérieux les actes que tous faisaient sérieusement. Y a-t-il place pour la colère là où il faut rire ou pleurer de tout ?<sup>42</sup>

38 Lutz, « Democritus », art. cit., p. 311.

39 Lucien, « Sur la mort de Pérégrinos », 7-8, in *Œuvres*, op. cit.

40 Il y a une autre référence au *topos* à la fin du même dialogue. Mais aussi en « Sur les sacrifices », 15 (in *Œuvres*, op. cit.) : « Telles sont les conduites et les croyances de la plupart des gens : il n'y a pas besoin d'un censeur, me semble-t-il, mais d'un Héraclite ou un Démocrite, l'un pour rire de leur ignorance, l'autre pour pleurer sur leur démençe ».

41 Voir Renato Laurenti, « L'ΕΥΘΥΜΙΑ di Democrito in Seneca », in Romano (dir.), *Democrito e l'atomismo antico*, op. cit., p. 533-552.

42 Sénèque, « De ira », II, 10, 5, in *Dialogues*, trad. fr. d'Abel Bourgerly, Paris, Les Belles Lettres, 1922, t. I, p. 37.

Mais en dépit de son stoïcisme, Sénèque se déclare plus proche du rire dédaigneux et cynique de Démocrite, en définissant le philosophe d'Éphèse comme celui « qu'il fallait plaindre » en raison de sa pusillanimité. Dans le *De tranquillitate animi* le choix se montre encore plus explicite :

Aussi faut-il nous appliquer à ne pas trouver haïssables, mais risibles, les vices des humains, et à imiter Démocrite plutôt qu'Héraclite : celui-ci ne pouvait paraître en public sans pleurer, l'autre sans rire ; l'un ne voyait que misère dans toutes les actions des hommes, l'autre que sottise. Prenons donc toutes choses légèrement et supportons-les avec bonne humeur : il est bien plus conforme à la nature humaine de se moquer de l'existence que d'en gémir<sup>43</sup>.

Le rire est présenté ici comme une garantie de préservation de l'indifférence du sage par rapport aux choses externes, ce qui serait une condition nécessaire à sa liberté absolue et donc à son bonheur. Rire des choses signifie les considérer sans importance, et donc les priver de leur potentiel perturbant et ainsi les rendre plus aisément supportables. Sénèque n'hésite jamais à condamner la compassion, et il va jusqu'à la définir comme une véritable « impression malade »<sup>44</sup>. Elle provoque en effet un trouble chez le sage, il faut donc l'éviter : « le chagrin sait mal discerner la vérité, imaginer des mesures utiles, éviter des dangers, apprécier équitablement les dommages ; donc le sage n'a point de commisération puisque ce sentiment ne peut exister sans misère morale »<sup>45</sup>.

Par ailleurs, pleurer signifie perdre l'espoir que les choses puissent s'améliorer, reconnaître donc l'infélicité et la sottise humaines comme irrémédiables ; c'est une position trop rigide pour le stoïcisme de Sénèque. Rire, par contre, « nous laisse quelque espoir d'amendement »<sup>46</sup>. Cependant, immédiatement après, Sénèque semble retirer ce qu'il venait de dire pour proposer une troisième solution alternative au rire et aux larmes, et plus adéquate à son idéal de sagesse :

43 Sénèque, « De tranquillitate animi », 15, 2, trad. fr. de René Walz, in *Dialogues*, op. cit., t. 4, p. 101.

44 Sénèque, *De clementia*, II, 3, 4, trad. fr. de François Préhac, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 12.

45 *Ibid.*, 4, 2, p. 12. Voir aussi *De clementia*, op. cit., II, 1-5. Et *De ira*, op. cit., I, 7-21.

46 Sénèque, *De tranquillitate animi*, op. cit., t. IV, 15, 3, p. 101.

mais il vaut mieux accepter tranquillement les mœurs ordinaires et les vices de l'humanité, sans se laisser aller ni au rire ni aux larmes : car se tourmenter des maux d'autrui, c'est se rendre perpétuellement malheureux, et se réjouir des maux d'autrui, c'est prendre un plaisir inhumain<sup>47</sup>.

Ce n'est pas seulement le chagrin des larmes d'Héraclite qu'il faut éviter, mais aussi le rire de Démocrite, parce qu'en fin de compte le rire aussi représente une émotion qui pourrait menacer l'imperturbabilité du sage. Si dans un premier temps Sénèque partage le rire critique qui *juge* les choses, il dépasse ensuite le rire grâce à une raison qui *domine* les événements, face à laquelle l'action même de juger perd son sens. Le sage est donc présenté comme l'observateur intangible se limitant seulement à enregistrer ce qu'il voit, sans s'abandonner à aucune réaction qui, en soi, montrerait une certaine susceptibilité et une certaine faiblesse dangereuses pour le bonheur du philosophe. La totale indifférence par rapport à la foule et à ses vanités est ainsi préférable, à la fois à cause du risque de contamination qu'elles comportent – au point que Sénèque dit que « tu n'es pas encore en mesure de t'y risquer [...] Jamais je ne regagne mon logis avec le même caractère qu'au départ »<sup>48</sup> – et en raison de la nécessité de réaffirmer une nette séparation entre sagesse et sottise qui persiste malgré la théorie des degrés<sup>49</sup>.

La citation des deux masques chez Sidoine Apollinaire n'est pas en soi originale. Dans la *Lettre* au pape Faustus, et aussi dans le *Carmen II* – le *Panegyrique d'Anthémius* – le couple *Democritus ridens/ Heraclitus flens* est inscrit dans une liste de philosophes anciens, sans toutefois avoir une importance particulière par rapport aux autres, et sans être accompagné par aucun commentaire. Dans l'*Epistula*, par exemple, tous les philosophes sont nommés avec des attributs ou dans une pose typique de la statuaire<sup>50</sup> :

47 *Ibid.* Et aussi dans le *De ira*, *op. cit.*, t. I, II, 10, 6-7.

48 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, t. I, 7, 1, p. 18. Sur le même thème du mépris pour la foule, voir aussi les lettres 7; 8; 94, 52-56 et 69; 99, 17.

49 *Ibid.*, t. III, 75, 8, p. 52) parle des degrés de la sagesse pour atténuer la condamnation de la sottise. Voir à ce propos Mario Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1996, p. 293 et s.; Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Florence, La Nuova Italia, 1967, vol. I, p. 309-318, n. 151.

50 Voir à ce propos la n. 30 au texte français de Sidoine, *Poèmes*, trad. fr. d'André Loyen, Paris, Les Belles Lettres, 1960, t. III, p. 206.

[...] Speusippe la tête baissée, Aratus la tête renversée, Zénon les sourcils froncés, Épicure la peau tendue, Diogène avec une barbe fournie, Socrate avec une chevelure tombante, Aristote avec un bras découvert, Xénocrate avec une jambe ramenée en arrière, Héraclite les yeux clos par les larmes, Démocrite les lèvres ouvertes par le rire, Chrysippe avec les doigts pliés pour indiquer les nombres [...] <sup>51</sup>.

Dans le *Carmen*, au contraire, parmi les études suggérées à Anthémius, on trouve aussi les « théories nouvelles des diverses écoles » et l'on nomme aussi « *Democritus Heraclitusque / deflevit, risit* » <sup>52</sup> comme représentants de certaines d'entre elles.

### Les *Lettres* pseudo-hippocratiques

Il nous reste enfin à analyser les *Lettres* pseudo-hippocratiques, une des sources sans doute les plus importantes de la légende du rire démocritéen. Bien qu'il s'agisse d'un document apocryphe, on peut estimer la date de leur rédaction grâce aux citations que d'autres auteurs en ont faites, ainsi que grâce au papyrus le plus ancien qui nous est parvenu, daté du 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. environ. Les spécialistes supposent <sup>53</sup> qu'elles sont datables sur une période qui va du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. au 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., une période où précisément se multiplièrent les références au rire du philosophe et à sa rencontre supposée avec Hippocrate. L'identité de leur auteur ou leurs auteurs reste tout aussi indéfinie : cette dernière option semble plausible si l'on considère la richesse des renvois à différentes disciplines qu'on y trouve. Comme on le verra ensuite, la critique morale n'est pas leur seul contenu, mais elles contiennent toute une série de considérations de nature médicale et philosophique dont l'auteur ou les auteurs du texte démontrent avoir une connaissance précise.

51 Sidoine Apollinaire, *Correspondance*, trad. fr. d'André Loyen, Paris, Les Belles Lettres, 2022, t. III, lett. IX, 9, 14, p. 152. D'après Reinhard Brandt (*Philosophie in Bildern*, Cologne, DuMont Buchverlag, 2000) ce passage pourrait avoir inspiré l'école d'Athènes de Raphaël.

52 Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, trad. fr. d'André Loyen, Paris, Les Belles Lettres, 2002, *Carmen*, II, v. 164 et 170-171.

53 Salem, *La Légende de Démocrite*, op. cit., p. 11-15.

La collection entière, qui comprend vingt-quatre lettres grecques, forme, avec trois autres textes<sup>54</sup>, ce qu'on appelle les *Pseudepigrapha* hippocratiques. Œuvre éclectique, sans doute apocryphe<sup>55</sup>, synthèse originelle des deux genres de prédilection des humanistes, les lettres et les dialogues, les *Lettres* offrent des anecdotes sur la vie d'Hippocrate (lettres 1-9 sur l'appel du roi persan Artaxerxès), et, par des scènes épictiques, relatent des *exempla* de la sagesse des Anciens (lettres 10-21 sur la folie de Démocrite), tout en donnant des aperçus de doctrine médicale (lettres 22-24). Le protagoniste en est Hippocrate, le plus grand médecin de l'Antiquité par son savoir et philosophe digne d'admiration par sa sagesse. Champion de la science des Anciens avec ses sentences et ses gestes, il soigne la folie des hommes en soignant celle de Démocrite. En outre, il écrit un petit traité sur la folie (lettre 19) et sur son traitement (lettre 21), en offrant des notions, des conseils et des réflexions sur la médecine et sur son statut. Enfin, il se veut l'interprète d'excellence d'une sagesse d'« origine divine »<sup>56</sup> qui se reflète dans ses décisions et son style de vie. Il est l'incarnation de la constance et de la cohérence qui agissent comme contrôle rationnel des passions et maîtrise de soi.

L'histoire la plus connue est celle de la folie de Démocrite : c'est elle qui a consacré la célébrité des *Lettres*. La lettre d'Hippocrate à Damagète la raconte comme une fable morale pleine de renversements, convoquant la philosophie et la médecine pour dénoncer la vanité humaine et faire l'éloge de la sagesse. Les Abdéritains, concitoyens de Démocrite qui voient en lui leur « gloire perpétuelle », sont inquiets pour sa santé mentale. Démocrite vit en effet à l'écart de tous, riant de tout et de rien, isolé dans un paysage de mort, entouré de cadavres d'animaux qu'il sectionne, lisant des livres, prenant des notes. Ils demandent de l'aide à Hippocrate, le médecin le plus célèbre de l'époque, qui visite le philosophe et l'interroge sur le sens de ses gestes apparemment insensés. Démocrite lui révèle alors le motif de sa déraison : par des attitudes extravagantes aux yeux de

54 *Atheniensium Senatus consultum, Hippocratis oratio ad aram, Thessali Hippocratis filii Oratio.*

55 Smith, *Hippocrates, op. cit.*, p. 30-32.

56 Littré, *op. cit.*, p. 315.



la multitude, il cherche la cause physique de la folie des hommes. Hippocrate est vaincu par un tel exemple de sagesse : après avoir obtenu en réponse ce dur réquisitoire contre la vanité humaine, le diagnostic du médecin renverse l'opinion des Abdéritains : le philosophe n'est pas fou ; ce sont plutôt les hommes qui le sont, « pleins de déraison, incapables d'œuvres justes, puérils en tous leurs desseins »<sup>57</sup>. Le rire de Démocrite n'est pas un symptôme de folie, mais plutôt l'expression d'une sagesse plus profonde, d'un regard plus pénétrant qui perçoit la valeur réelle des choses au-delà du regard superficiel de la multitude dissipée et perdue dans les vains soucis d'une existence opaque.

Il s'agit là de la dure leçon d'une morale austère et intransigeante, qui condamne la multitude à l'insignifiance d'une vie obtuse, sans valeur, et qui consacre la supériorité du philosophe, interprète d'une sagesse qui réside dans le contrôle rationnel des passions et la pratique continue d'une pensée de l'universel<sup>58</sup>. Grâce au dialogue entre deux des figures les plus célèbres de la sagesse ancienne, s'instaure une conversation entre les deux sciences les plus éminentes de l'Antiquité, la médecine et la philosophie : si le sarcasme de Démocrite, plutôt philosophe cynique que père de l'atomisme, donne forme à une dure critique des mœurs, les observations et le jugement d'Hippocrate sanctionnent l'idéal d'un savoir médical qui accompagne toujours la sagesse philosophique d'un regard pénétrant la réalité sous les apparences sensibles.

Nous ne nous risquons ici à une analyse détaillée de leur structure narrative, il en existe déjà d'excellentes études<sup>59</sup> ; ce qui importe ici c'est de remarquer des interprétations possibles de la figure du philosophe, ainsi que les sources possibles de sa formation.

---

57 *Ibid.*, p. 361.

58 Pierre Hadot parle d'une « thérapeutique des passions » comme d'un changement dans la manière de voir et d'être de l'individu, qui passe d'une vision « humaine » à une vision « naturelle » des choses, remplaçant « chaque événement dans la perspective de la nature universelle » (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Brepols, 1993, p. 15 et s.).

59 Salem, *La Légende de Démocrite*, *op. cit.* ; Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, éd. et trad. fr. d'Yves Hersant, Paris, Rivages, 1989 ; Smith, *Hippocrates*, *op. cit.* ; Owsei Temkin, « Hippocrates as the Physician of Democritus », *Gesnerus*, 42, 1985, p. 455-464.

En raison de leur contenu satirique, les *Lettres* ont été attribuées au cercle d'auteurs qui s'est formé autour de Ménippe<sup>60</sup>, et cela surtout en raison des thèmes développés dans la plus longue et la plus importante des lettres du recueil, la lettre à Damagète. C'est là qu'on trouve la confession du philosophe montrant les causes de sa conduite bizarre, qui résout toute ambiguïté et qui corrige l'opinion erronée de ses concitoyens. Jean Salem suggère aussi une influence importante de la part de Lucrèce, supposant dans l'auteur (ou les auteurs) du petit roman épistolaire une connaissance profonde du *De rerum natura*<sup>61</sup>. Mais c'est l'influence de l'école cynique qui apparaît immédiatement la plus évidente. Le Démocrite décrit dans les *Lettres* coïncide avec le portrait de Diogène que la tradition philosophique – et Diogène Laërce aussi – nous donne. Solitaire, vivant à l'écart des hommes en raison de sa haine pour les conventions sociales, excentrique :

oublieux de tout et d'abord de lui-même, il demeure éveillé de nuit comme de jour, riant de chaque chose grande et petite, et pensant que la vie entière n'est rien. L'un se marie, l'autre fait le commerce, celui-ci harangue, d'autres commandent, vont en ambassade, sont mis dans les emplois, en sont ôtés, tombent malades, sont blessés, meurent ; lui rit de tout, voyant les uns tristes et abattus, les autres pleins de joie<sup>62</sup>.

Il s'agit des traits que l'on retrouve dans le stéréotype du sage cynique, irrévérencieux et provocateur<sup>63</sup> ; mais la ressemblance

60 Salem, *La Légende de Démocrite*, *op. cit.*, p. 92.

61 *Ibid.*, p. 56 et s. Pour ne faire que quelques exemples, le *topos* de la chute est présent tant dans les *Lettres* (« celui que l'ambition élève jusqu'aux nues est précipité par le poids de sa méchanceté dans le fond de la ruine », p. 371), que chez Lucrèce (« Mais les hommes ont voulu se rendre illustres et puissants pour assoir leur fortune sur des fondements solides, et pouvoir au milieu de l'opulence mener une vie paisible [...]. Et même tiennent-ils ce sommet que souvent, semblable à la foudre, l'envie les frappe et les précipite ignominieusement dans l'affreux Tartare », en Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1120-1125, trad. fr. d'Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1960). La même chose vaut pour la question du *divertissement*, présente dans les *Lettres* (p. 361-363), et aussi chez Lucrèce (III, 1060-1065). Et encore, enfin, pour les vers V, 1430-1433, les III, 70-73 sur les conflits familiaux ; les III, 76 sur le désir de posséder des statues ; les V, 1006 sur l'art funeste de la navigation ; et les VI, 813-815 sur la peine des mineurs qui cherchent de l'or et de l'argent.

62 Littré, *op. cit.*, p. 321-323.

63 La lettre 17 même, où Démocrite donne explication de son rire, semble avoir la structure de la diatribe, un genre typique de l'école cynique et stoïcienne. Voir à ce propos Temkin, « Hippocrates », *art. cit.*, p. 461.

va bien au-delà, jusqu'à modeler la *physionomie* de Démocrite sur le modèle du sage cynique, « vêtu d'une tunique grossière, seul, le corps négligé, sur un siège de pierre, le teint très jaune, amaigri, la barbe longue »<sup>64</sup>.

On a l'impression d'avoir affaire au philosophe de Sinope, « le premier, au dire de certains, à plier en deux son manteau, parce qu'il était contraint de s'en envelopper aussi pour dormir »<sup>65</sup>. L'analogie est confirmée aussi par la confrontation entre la doctrine morale démocritéenne et celle cynique, à partir de la critique contre la vanité humaine et contre le désir de possession de tout ce qui est en dehors des possibilités de l'homme ; tout en passant par un biais contraire à la téléologie commun aux deux<sup>66</sup> ; jusqu'à arriver à l'idée d'un bonheur possible seulement en reconnaissant aux choses leur juste mesure<sup>67</sup>. Toutes ces doctrines sont contenues dans la lettre 17 du recueil ; mais elles sont aussi le fil conducteur qui relie les fragments moraux attribués à Démocrite<sup>68</sup>. Ces fragments auraient survécu pendant plusieurs siècles à l'intérieur de l'école cynique qui ne se préoccupa non seulement de les préserver, mais les utilisa en les manipulant à son profit – pareillement à ce qu'Aristote avait fait avec la physique du philosophe d'Abdère – et en faisant ainsi de Démocrite le représentant de sa propre doctrine éthique. Mille ans environ plus tard, ces fragments seront diffusés une nouvelle fois grâce à l'œuvre de Stobée, mais désormais ils sont tellement transfigurés que l'on pourrait les confondre avec des éléments de la doctrine cynique.

Deux aspects encore contribuent à donner de Démocrite une interprétation en cynique, au point qu'il aurait été élu<sup>69</sup> comme le

---

64 Littré, *op. cit.*, p. 351.

65 Diogène Laërce, *Vies*, *op. cit.*, VI, 22, p. 706.

66 Stewart, « Democritus », art. cit., p. 184, et Aldo Brancacci, « Democrito e la tradizione cinica », in Romano (dir.), *Democrito e l'atomismo antico*, *op. cit.*, p. 415.

67 *Ibid.*, en particulier p. 420-422.

68 *Ibid.* ; Stewart, « Democritus », art. cit. ; Stelio Zeppi, « Significato e posizione storica dell'etica di Democrito », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* [classe di Scienze morali, storiche e filologiche], CV, 1971, p. 499-540 ; Luigia Achillea Stella, « Valore e posizione storica dell'etica di Democrito », *Sophia*, X, 1942, n. 2-3, p. 208-258.

69 Stewart, « Democritus », art. cit., p. 186-187.

représentant de cette école : son rire et ses rapports avec les sages indiens, très proches à la pensée cynique. Nous avons déjà parlé de ses contacts avec les gymnosophistes : parmi les philosophes anciens, Démocrite aurait été l'un des rares à être allé jusqu'en Inde et en Éthiopie. En ce qui concerne le rire, c'est sans doute dans les *Lettres* que sa connotation cynique apparaît le plus clairement. Il s'agit en effet d'un rire critique et destructeur, le rire de celui qui ne se limite pas à prendre ses distances des vanités humaines, mais qui veut faire remarquer l'abîme qui les sépare de lui : et il le fait par le biais d'un rire précisément irrévérencieux.

Quelqu'un<sup>70</sup>, au contraire, a voulu voir l'origine de ce rire dans la doctrine de l'*euthymie* – sur laquelle Démocrite aurait écrit un volume entier<sup>71</sup> – et il l'aurait donc définie comme l'expression la plus naturelle de la sérénité de l'âme, préservée de toute passion négative. Le rire serait alors le signe physique et somatique du bonheur spirituel<sup>72</sup>. Cependant, ce rire aurait subi, dans le passage de l'« histoire » à la « légende », la déformation cynique qui lui aurait donné toute autre valeur, en le transformant en une arme contre les folies humaines, mais aussi contre le risque de leur contagion, grâce à la distance qu'il garantirait de la multitude.

Le rire de Démocrite dans les *Lettres* ne se limite toutefois pas à ces aspects-ci : il offre une variété considérable de sens et d'implications. Tout d'abord il est perçu par les Abdéritains

---

70 Lutz, « Democritus », art. cit., p. 311. Vittorio Alfieri aussi (*Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florence, Le Monnier, 1953, *Préface*) interprète le rire de Démocrite de cette façon, en le rapprochant du concept d'*euthymie* plutôt que du cynisme. C'est encore Alfieri (*Gli atomisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, Laterza, 1936, p. 58) qui explique la connotation légendaire comme le résultat d'une interprétation de l'éthique démocritéenne, et qui confirme ses doutes sur l'authenticité du fragment B107a (« Il convient, puisque nous sommes hommes, de ne pas rire des malheurs des hommes, mais de les déplorer »). Par contre, Enriques (Federigo Enriques, Manlio Mazzotti, *La dottrina di Democrito di Abdera. Testi e commenti*, Bologne, Zanichelli, 1948) en remarquant la valeur fictive de la légende du rire de Démocrite, décrit l'éthique du philosophe comme une éthique de l'équilibre serein, incompatible donc avec un rire excessif et perpétuel proche à la folie.

71 D'après le témoignage de Sénèque (*De tranquillitate animi*, 2, 3) et aussi de Diogène Laërce, IX, 46. Une tentative classique de lecture systématique de l'éthique démocritéenne à partir de la notion d'*euthymia* est celle de Paul Natorp, *Die Ethik des Demokritos*, Marbourg, 1878.

72 Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981, p. 452.

comme un signe de folie. Le fait même de rire de n'importe quoi, sans distinguer le bien du mal, est une démonstration de la perte du discernement, du manque d'un critère pour différencier les choses. Mais précisément en tant que symptôme de folie<sup>73</sup>, le rire devient un élément fondamental dans le jeu des ambiguïtés et de renversements entre la folie (supposée) et la sagesse (effective). Une ambiguïté qui forme la structure du bref récit épistolaire, et qui suggère des renvois au *Problème XXX, 1* attribué à Aristote, où l'on s'interroge sur « pourquoi tous ceux qui furent exceptionnels en philosophie, en politique, en poésie ou dans les arts, étaient-ils de toute évidence mélancoliques ? »<sup>74</sup>. La réponse est connue : la quantité d'atrabile est la cause du tempérament mélancolique, elle peut donner lieu à plusieurs conditions différentes selon son état. Et parmi ces dernières, on trouve à la fois la folie et la génialité. Mais la question de l'ambiguïté entre mélancolie et sagesse n'est pas résolue. Elles présentent en effet, comme le remarque Pigeaud, des signes extérieurs semblables, par exemple le désintéret pour toutes les choses, ainsi qu'un rire suscité par des motivations diverses<sup>75</sup> : comment alors pourrait-on distinguer entre les deux conditions opposées ?

Dans le récit épistolaire, le doute s'insinue tout de suite, dès la première lettre. Démocrite en effet est défini comme « malade par la grande sagesse qui le possède », du moment que « le bien même, quand il va dans l'excès, se tourne en maladie ! »<sup>76</sup>. D'ailleurs, Hippocrate suspecte tout de suite qu'il ne s'agit pas de folie (« si tant est que ce soit maladie et non une illusion qui vous égare »<sup>77</sup>) : toute la lettre 12 n'est qu'un compte rendu des analogies entre les

---

73 *Ibid.*, p. 462-463. Parmi ces symptômes, on trouve le manque de mémoire, l'insomnie, les discours délirants, l'apparence et, justement, le rire : « oublieux de tout et d'abord de lui-même, il demeure éveillé de nuit comme de jour, riant de chaque chose grande et petite, et pensant que la vie entière n'est rien [...]. Même il s'inquiète des choses de l'enfer, et il en écrit [...] d'autres fois, il raconte qu'il voyage dans l'espace infini, et qu'il y a d'innombrables Démocrite semblables à lui. Et sa couleur n'est pas moins altérée que ses idées », Littré, *op. cit.*, p. 323.

74 Aristote, *Problème XXX, 1*, trad. fr. de Andrea L. Carbone et Benjamin Fau, Paris, Allia, 2004.

75 Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, *op. cit.*, p. 456-457.

76 Littré, *op. cit.*, p. 321 et 323.

77 *Ibid.*, p. 327.

comportements du fou et ceux du sage, ce qui confirme combien il est facile de les confondre<sup>78</sup>.

Dans la lettre suivante ce doute est plusieurs fois répété (« quant à moi, je pense que c'est non pas maladie, mais excès de science »<sup>79</sup>), jusqu'à arriver à sa symbolisation dans les deux figures féminines du rêve d'Hippocrate, qui ressemblent aux deux autres figures féminines apparues à Héraclès selon la légende<sup>80</sup>. Le doute est dissipé définitivement seulement dans la lettre 17 à Damagète : « Démocrite ne délirait pas ; mais il méprisait tout, et il nous instruisait et, pas nous, tous les hommes »<sup>81</sup>. C'est donc seulement par le biais de l'interrogation du malade que l'on peut comprendre s'il s'agit de folie ou de génialité, comme de fait le suggère la doctrine même des empiristes. Dans un retournement de signification, le rire, considéré encore comme malsain dans la lettre 14 (« il y a pourtant, Damagète, quelque mal à ce qu'il rie pour chaque chose »<sup>82</sup>), devient le remède même contre la folie (lettre 17).

Avant l'entretien entre le médecin et le philosophe, l'ambiguïté est un motif d'hésitation pour Hippocrate (« Certes, ta raison est troublée, Démocrite, tu cours risque de devenir Abdéritain, et ta ville est plus sage que toi »<sup>83</sup>). Seulement en présence du philosophe le jugement se définit et l'on voit se réaliser le renversement qui rachète le philosophe, démontrant ainsi – comme le dit Starobinski – que

---

78 *Ibid.*, p. 331-333 : « Ce n'est pas folie, c'est excessive vigueur de l'âme qui se manifeste en cet homme n'ayant plus dans l'esprit ni enfants, ni femme, ni parents, ni fortune, ni quoi que ce soit, concentré en lui-même jour et nuit, vivant isolé, dans des antres, dans des solitudes, sous les ombrages des bois, ou sur les herbes molles, ou le long des eaux qui coulent. Sans doute il arrive souvent que ceux qui sont tourmentés par la bile noire en font autant ; ils sont parfois taciturnes, solitaires et recherchent les lieux déserts ; ils se détournent des hommes, regardant l'aspect de leurs semblables comme l'aspect d'êtres étrangers ; mais il arrive aussi à ceux qui le savoir occupe de perdre toutes les autres pensées devant la seule affection à la sagesse [...]. Ce ne sont pas seulement les aliénés qui cherchent les antres et la calme ; ce sont aussi les contempteurs des choses humaines, par le désir d'être en dehors des troubles [...]. Peut-être Démocrite y est-il déjà transporté par la sagesse ; et, ne voyant plus ceux de la ville en raison d'un si lointain voyage, il est taxé de folie parce qu'il cherche la solitude ».

79 *Ibid.*, p. 335.

80 Lettre XV.

81 Littré, *op. cit.*, p. 349.

82 *Ibid.*, p. 339.

83 *Ibid.*

Démocrite « tout compte fait, n'était pas mélancolique » mais « il en avait seulement l'apparence »<sup>84</sup>. Non plus symptôme de la folie, le rire du philosophe devient donc le meilleur traitement *contre* toutes les folies :

C'est très-bien dit, ô Hippocrate ; mais tu ne connais pas la cause de mon rire ; quand tu la connaîtras, je sais que, pour le bien de ta patrie et pour le tien, tu remporteras, avec mon rire, une médecine meilleure que ton ambassade, et pourras donner la sagesse aux autres<sup>85</sup>.

Le rire du philosophe substitue donc l'hellébore du médecin, et la science d'Hippocrate se démontre limitée et subordonnée à la doctrine de Démocrite. Contre la folie généralisée, l'unique remède est le rire, qui n'est pas donc une simple réaction superficielle face au spectacle ridicule de l'humanité, mais un véritable traitement que le philosophe suggère avec son exemple – sans avoir toutefois aucune volonté de l'administrer lui-même (« pour moi, je ne crois pas même rire suffisamment, et je voudrais trouver quelque chose qui leur fût affligeant ; quelque chose qui ne fût ni une médecine qui les guérit ni un Péon qui leur préparât les remèdes »<sup>86</sup>). Dans la lettre 18 le philosophe lui-même lui reproche d'avoir trop fait confiance à l'opinion erronée du peuple et d'avoir voulu, par conséquent, administrer de l'hellébore à l'unique personne qui n'en avait pas tout besoin :

Il ne faut donc pas, ô Hippocrate, que tu ailles avec de telles gens et que tu les fréquentes, eux dont l'esprit est superficiel et incertain. Si, te confiant en eux, tu m'avais fait prendre, comme à un aliéné, la potion d'hellébore, ma sagesse fût devenue folie, et ils auraient accusé ton art d'avoir été cause accessoire de mon délire ; car l'hellébore, donné dans la santé, obscurcit l'intelligence ; donné dans la folie, est souverain d'ordinaire<sup>87</sup>.

---

84 Jean Starobinski, « Démocrite parle. L'utopie mélancolique de Robert Burton », *Les Débats*, 29 mars 1984, p. 63.

85 Littré, *op. cit.*, p. 359.

86 *Ibid.*, p. 373.

87 *Ibid.*, p. 381-383.

C'est donc à la philosophie que revient le droit de juger à qui il faut administrer la purge, malgré la collaboration souhaitée entre les deux disciplines dans la lettre 23<sup>88</sup>.

Rire cynique, rire comme folie, rire comme traitement. À toutes ces connotations on en peut ajouter un autre « anticommunicatif » qui naît du parallélisme suggéré par Pigeaud entre l'image de Démocrite et celle de Socrate<sup>89</sup>, où des détails suggèrent un rapport d'antithèse entre les images des deux philosophes, en faisant de Démocrite une sorte de « copie renversée » de Socrate.

Socrate, philosophe du dialogue et de la confrontation ininterrompue, n'est jamais seul et il cherche chaque fois un interlocuteur pour réfléchir sur l'homme. Démocrite, philosophe du monologue, vit retiré en évitant la multitude et, tout seul, se dédie à l'étude des animaux. La conversation occasionnelle qu'il aura avec Hippocrate n'est en vérité qu'un soliloque qu'il aurait pu coucher par écrit. Philosophe de la confrontation, de l'écoute et du dialogue, le premier ; symbole de l'incommunicabilité, du rejet des autres, et de l'écriture, le second. Cette divergence connote différemment leur rire aussi. L'ironie socratique est destructive, mais pas violente. La critique aux opinions erronées est conduite à travers l'insinuation du doute chez l'interlocuteur, afin de le faire prendre conscience de la faiblesse de son opinion et de l'ouvrir donc à une recherche sincère de la vérité. La *pars destruens* ne représente jamais le but final ; elle est suivie par une maïeutique constructive qui, d'ailleurs, présuppose une confiance dans les capacités de l'interlocuteur de corriger ses erreurs.

Le rire méprisant de Démocrite, en revanche, est complètement destructif : il ne veut ni ne prétend racheter l'autre, et ne reconnaît

---

88 Littré, *op. cit.*, p. 395 : « Je pense [c'est Démocrite qui parle, N.d.A] que la connaissance de la philosophie est sœur de la médecine et vit sous le même toit ; en effet, la philosophie délivre l'âme des passions, et la médecine enlève au corps les maladies ». C'est la lecture suggérée par Laurent Ayache, « Le cas de Démocrite : du diagnostic médical à l'évaluation philosophique », in Renate Wittner, Pierre Pellegrin, *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Verhandlungen des VIII Internationalen Hippokrates – Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23 bis 28 September 1993, Medizin der Antike 1, Hildesheim-Zürich-New York, 1996, p. 561-582.

89 Voir ce que remarque Pigeaud (*La Maladie de l'âme*, *op. cit.*, p. 454 et s.) à partir de la description même de l'endroit où le médecin trouve Démocrite assis et plongé dans ces réflexions, et le *locus amoenus* où, dans le *Phèdre*, Socrate et son interlocuteur s'arrêtent pour parler.



pas même la possibilité d'un tel rachat. De toute façon, même si Démocrite avait proposé son rire comme traitement, il l'aurait fait avec un certain sadisme<sup>90</sup>, parce que bien conscient de la punition et de la douleur que cela implique. Mais il ne veut convertir personne, ou du moins pas *directement*, mais par la médiation de quelqu'un d'autre – le livre sur la folie qu'il était en train d'écrire, ou le médecin même qui se fera porte-parole de son diagnostic. Ce n'est donc pas un rire curatif, mais punitif. La méfiance, le mépris, le sarcasme l'emportent sur l'ironie constructive : Démocrite ne fait jamais semblant de partager les opinions des autres pour les démonter de l'intérieur en collaboration avec son interlocuteur lui-même. Chez lui la démolition se réalise de façon directe, immédiate, violente et traumatique, sans aucun palliatif. Un rire, disions-nous, tout à fait anticomunicatif, contrairement au rire socratique qui s'inscrit dans une relation dialogique et qui ouvre la voie à une communication constructive.

Un rire, enfin, « perçant », expression et à la fois conséquence du regard du philosophe. On a déjà donné une lecture des *Lettres* pseudo-hippocratiques par le biais de la métaphore du regard<sup>91</sup>, une métaphore qui s'accompagne du jeu des renversements : renversement des points de vues et des raisons entre accusé et accusateurs ; et renversement des valeurs communes à la morale de la multitude. Tout d'abord, le suspect de folie du philosophe naît de l'*observation* superficielle de ces comportements excentriques et de son aspect extérieur qui « n'est pas moins altéré que ses idées »<sup>92</sup>. Et quand Hippocrate insinue le doute que l'erreur soit des Abdéritains – la folie du philosophe n'étant de fait qu'un excès de vertu et savoir – il les définit comme incapables de juger correctement en raison de leur ignorance, c'est-à-dire de leur *myopie* : « il ne cesse de rire sur toute chose, et ce leur *semble* un signe de folie »<sup>93</sup>.

---

90 Starobinski, « Démocrite parle », art. cit.

91 *Ibid.*

92 Littré, *op. cit.*, p. 323.

93 *Ibid.*, p. 337, c'est moi qui souligne.

Le récit épistolaire se joue entièrement sur l'opposition entre le regard (et le rire) perçant du philosophe, qui arrive jusqu'à *disséquer* la réalité comme les animaux autour de lui ; et le regard superficiel des citoyens d'Abdère qui s'arrête à la contingence immédiate des faits. Le reproche qu'Hippocrate fait à Démocrite, mais qui à la suite du renversement final se retourne contre les Abdéritains, est de ne pas être capable de *faire la distinction* entre le bien et le mal. Quant à Démocrite, il se défend en accusant ces concitoyens d'agir sans savoir *prévoir* les conséquences de leurs actions en tant qu'*aveuglés* par l'ambition et un désir sans limitations. C'est donc toute une question de faiblesse visuelle : « mon rire condamne leur inconsistance, eux qui n'ont ni *yeux* ni oreilles ; or il n'y a que le sens de l'homme qui *voie loin* par la justesse de la pensée, et qui *présage* ce qui est et ce qui sera »<sup>94</sup>.

Les hommes, en outre, avec leur vision limitée, n'arrivent même pas à se connaître eux-mêmes, ne réussissant jamais à définir leurs capacités et leurs limites. Ce n'est donc pas seulement une question de *distance*, mais aussi de *profondeur*. Par conséquent, c'est le regard même, soumis aux passions et non pas conduit par la « justesse de la pensée », qui est corrompu. Le philosophe, est, en revanche, celui qui grâce à sa raison réussit à apercevoir ce qui demeure caché à la multitude. Lui seul comprend l'importance d'un jugement ne s'arrêtant jamais aux apparences immédiates : « que n'ai-je le pouvoir de découvrir toutes les maisons, de ne laisser aux choses intérieures aucun voile, et d'apercevoir ce qui se passe entre ces murailles ? »<sup>95</sup>.

Toute la lettre 18 résume le reproche de Démocrite à l'imprudence d'Hippocrate qui avait jugé premièrement « sur la foi d'hommes insensés auprès de qui le labour de la vertu passe pour folie »<sup>96</sup>. Le médecin en revanche – mais le philosophe se réfère à l'humanité entière – devrait juger « des maladies, non pas seulement par la vue, mais par les faits mêmes »<sup>97</sup>, c'est-à-dire pas seulement à travers

---

94 *Ibid.*, p. 369, c'est moi qui souligne.

95 *Ibid.*, p. 375.

96 *Ibid.*, p. 381.

97 *Ibid.*, p. 383.

un examen empirique en personne, mais surtout par une analyse profonde qui ne se contente pas des seuls signes extérieurs, trop souvent trompeurs.

On retrouve ici ce qu'Aristote avait interprété comme une première anticipation de la méthode inductive que l'on a ensuite nommée méthode de l'« anatomie » : on part des phénomènes perceptibles et, par le biais d'une opération d'approfondissement qui les brise et les ouvre, il est alors possible de voir ce qu'ils cachent, pour enfin les dépasser. Cette méthode se base sur la supposition que certaines variables et certaines mutations, qui rendent la réalité phénoménique instable, changeante et objet d'une connaissance jamais objective, sont imputables à des constantes et à des dynamiques qui leur sont sous-jacentes, que seule la raison arrive à imaginer avec une intention euristique.

Le rire de Démocrite devient alors le geste anatomique qui dévoile le ridicule caché derrière chaque action humaine<sup>98</sup>. Déjà Horace avait décrit Démocrite comme le seul qui détourne le regard du spectacle extraordinaire qui amuse les hommes, pour rire de la folie de ceux-ci, fascinés par ces vanités. Seul le philosophe sait *où* il faut regarder et *ce qu'il* faut regarder :

ce rictus qu'il porte sur le visage, et que les Abdéritains redoutent si fort, est bien l'emblème de son génie : la marque de l'esprit le plus pénétrant. Instrument de connaissance, rire d'intellectuel et de moraliste, le rire démocritéen opère une manière de dissection<sup>99</sup>.

Une fois qu'on a soulevé le toit de toutes les maisons, le spectacle s'offrant aux yeux du philosophe tient du grotesque et du comique à la fois. Il ne peut donc que rire et se moquer de ce défilé de contradictions :

Nous y verrions les uns mangeant, les autres vomissant, d'autres infligeant des tortures, d'autres mêlant des poisons, d'autres méditant des embuches,

98 Louis Van Delft (*Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione letteraria*, trad. it. de Francesca Longo, Bologne, Il Mulino, 2004) relève l'application de la méthode anatomique dans le domaine moral aussi, en se référant précisément à la figure de Démocrite.

99 Hersant (*Hippocrate, op. cit.*, p. 19) cite le Bataille de *L'Expérience intérieure*, qui définit le rire comme « révélation » ouvrant le fond des choses.

d'autres calculant, d'autres se réjouissant, d'autres se lamentant, d'autres écrivant l'accusations de leurs amis, d'autres fous d'ambition. Et si l'on perçait encore plus profondément, on irait aux accusations suggérées par ce qui est caché, dans l'âme [...]. Il faut les voir allant [...] les uns d'un côté, les autres d'un autre. [...] Comment donc, voyant tant d'âmes indignes et misérables, ne pas prendre en moquerie leur vie livrée à un tel désordre<sup>100</sup> ?

---

100 Littré, *op. cit.*, p. 375-377.

DEUXIÈME PARTIE

## **Sources modernes**



# Les *Epistulae hippocratis* : tradition, traductions, translations et divulgations entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>

## Tradition

Les vicissitudes relatives à la traduction – mais l'on devrait plutôt dire *aux traductions* – des *Lettres* pseudo-hippocratiques remontent au xv<sup>e</sup> siècle. On assiste alors en Europe à cette effervescence extraordinaire d'idées et à cet immense travail philologique de reconstitution de textes et de traductions d'ouvrages de l'Antiquité, qui caractérise l'époque de l'humanisme et de la Renaissance<sup>2</sup>. La traduction latine et la nouvelle circulation des *Lettres* constituent un épisode particulier à l'intérieur du mouvement culturel plus ample du renouveau de la tradition classique dans la pensée européenne à l'aube de l'époque moderne.

L'intérêt des humanistes pour les *Lettres* ne fut pas seulement l'effet de cette recherche passionnée de codex grecs qui a caractérisé l'enthousiasme des premières décennies du xv<sup>e</sup> siècle. Découverte

1 Ce chapitre reproduit ma contribution « Les *Epistolae* pseudo-hippocratiques. Entre tradition, traduction et translation », in Charles Le Blanc, Luisa Simonutti (dir.), *Le masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Travaux d'Humanisme et Renaissance, Genève, Droz, 2015, p. 665-684.

2 Voir à ce propos Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1994 ; Paul Oskar Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955 ; Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin, 1893 ; Leighton D. Reynolds, Nigel Guy Wilson, *D'Homère à Erasme. La transmission des classiques grecs et latins*, trad. fr. de C. Bertrand, Paris, CNRS, 1988 ; Remigio Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, réimp. anast. de 1905 et de 1914 avec ajouts et corrections par Eugenio Garin, Firenze, Sansoni, 1967 ; Nigel Guy Wilson, *From Byzantium to Italy. Greek studies in the Italian Renaissance*, Londres, Duckworth, 1992 ; Gilbert Gadoffre, *La Révolution culturelle dans la France des humanistes*, Genève, Droz, 1997 ; Jean-Christophe Saladin, *La Bataille du Grec à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

littéraire précieuse digne des humanistes de renom comme Giovanni Aurispa et Rinuccio Aretino, à la croisée du genre épistolaire et du dialogue, riche d'une polysémie conceptuelle entre études littéraires et sciences de la nature, les *Lettres* étaient destinées à dépasser le domaine des études philologiques de cette époque. La philosophie les consacre comme texte d'élection de la réflexion morale, en vertu de l'universalité du contenu éthique qui les inspire et du caractère symbolique des protagonistes : regard lucide et méprisant de Démocrite sur la condition humaine, science d'Hippocrate héraut de la philosophie<sup>3</sup>. La médecine les assume peu à peu comme témoignages de la doctrine médicale de l'Antiquité (folie de Démocrite, remèdes d'Hippocrate) et les destine à une diffusion parallèle parmi le public nouveau des médecins et des savants. Entre science et histoire, les *Lettres*, avec leurs informations scientifiques pertinentes, donnaient accès à l'un des plus grands philosophes et à l'un des médecins les plus importants de l'Antiquité. Entre réalité et légende, elles contribuaient aussi à constituer le *topos* de l'homme de génie malade de mélancolie<sup>4</sup> : *topos* que Marsile Ficin relancera au xv<sup>e</sup> siècle en conjuguant la doctrine platonicienne du *furor* avec le *Problème XXX, 1* d'Aristote et la doctrine astrologique de Saturne, et que Robert Burton enrichira au xvii<sup>e</sup> siècle de l'image d'un Démocrite philosophe mélancolique.

L'évolution du lexique de la mélancolie, utilisé pour traduire certains passages des *Lettres* dans les différentes éditions, répète et confirme les métamorphoses textuelles et les déplacements disciplinaires au cours des siècles. D'abord protreptiques de philosophie morale pour les humanistes qui cherchent des gestes et des sentences de la sagesse antique, dans l'espoir de traduire et d'introduire une nouvelle culture de l'âme, les *Lettres* deviennent peu à peu un ouvrage

---

3 Sur l'image de Démocrite : Christoph Lüthy, « The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science », *Isis*, XCI, 2000, p. 443-479 ; Thomas Rütten, *Demokrit – lachender Philosoph und sanguinischer Melankolischer. Eine pseudohippokratische Geschichte*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1992 ; Salem, *La Légende de Démocrite*, op. cit. ; Starobinski, « Démocrite parle », art. cit. ; *id.*, « Le rire de Démocrite. Mélancolie et réflexion », *Bulletin de la Société française de Philosophie* (Séance du 3 déc. 1988), p. 3-32.

4 Voir Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, trad. fr. de Fabienne Durand-Bogaert et Louis Évrard, Paris, Gallimard, 1989 ; Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 452-476.



scientifique pertinent pour les médecins qui y retrouvent les doctrines des Anciens pour déchiffrer et soigner les maladies du corps.

À la fois abrégées de médecine sur la folie et réflexion sur le statut de la médecine, digression morale sur la nature humaine et analytique de la folie de l'homme de génie, les *Lettres* ne sont certes ni une institution de philosophie morale ni un texte de doctrine médicale. La philosophie morale n'y est pas enseignée sous la forme d'un traité, mais interprétée dans ses gestes. La science est modeste et assez commune, avec ses renvois génériques aux ouvrages d'Hippocrate, mais elle est saisie dans l'acte médical. Cependant, leur insertion dans le *Corpus* hippocratique en renforça la valeur scientifique pour le public de médecins, auxquels les *Lettres* offrent la voix d'un Hippocrate imaginaire, mais non moins reconnaissable dans son portrait et dans ses doctrines historiques, comme le soulignent les interprétations offertes par le commentaire de Marcellin Bompard (1632) et les annotations de Claude Tardy (1667). Girolamo Mercuriali, auteur de l'édition bilingue du *Corpus Hippocraticum* de 1588, l'avait déjà remarqué, même s'il doutait de la véridicité historique des *Lettres*, tout en reconnaissant leur utilité pour les médecins comme pour les philosophes : « *Sunt tamen in aliquibus earum sicuti inscripta ad Cratevam* [la lettre sur l'hellébore] *complura, quae medicos iuxta, ac philosophos iuvare, ac delectare queant* »<sup>5</sup>. Il les lisait *en médecin* commentant certains passages sur la bile, sur l'hellébore et sur la folie, et soulignant leur cohérence avec la doctrine hippocratique.

La source manuscrite la plus ancienne des *Lettres*, bien que partielle, est le papyrus *Oxyrhinque* qui date du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>6</sup>. Deux autres manuscrits ont été préservés, ceux de Berlin<sup>7</sup>, qui datent des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle. *Miscellanées variables*<sup>8</sup> à cause de leur nature hybride

5 *Hippocratis Cui Opera, quae exstant Graece et Latine veterum codicum collatione restituta* [...], a Hieron. Mercurialis Foroliviensi, Venetiis, 1588, Voir *In Hippocratem censura*.

6 Il s'agit du papyrus P. Oxy. IX, 1184v, ne contenant que les lettres 3, 4, 5, 6a et, à marge, la 4a. Voir à ce propos Smith, *Hippocrates, op. cit.*, p. 35-44, et Salem, *La Légende de Démocrite, op. cit.*, p. 11-13.

7 Ce sont les P. Berol. Inv. 6934v et P. Berol. Inv. 7094v, contenant les lettres 3, 4a, 5a, 5 et 11.

8 Les codes successifs qui nous sont parvenus ne rassemblent non plus toutes les lettres, qui, d'ailleurs, n'ont pas toujours circulé au sein du *Corpus* hippocratique. Smith, *Hippocrates, op. cit.*, p. 35.

entre science et littérature, les *Lettres* ont circulé dès le début selon deux traditions différentes : source biographique et médicale dans le *Corpus Hippocraticum*<sup>9</sup>, et source de la tradition de l'épistolographie littéraire, avec d'autres lettres de plusieurs auteurs<sup>10</sup>.

L'histoire la plus connue est celle de la folie de Démocrite et la lettre à Damagète fera école : le dialogue entre les deux champions de la sagesse antique reste le prototype de la pensée de l'universel et de la conversion philosophique à la vérité. Moins connues sont, en revanche, les complexes vicissitudes de la redécouverte des *Lettres* à l'époque de la Renaissance et de leur diffusion en latin, d'abord en Italie, puis dans d'autres pays, en langues vulgaires<sup>11</sup>. Si pour la première édition complète des *Lettres* il faut attendre l'*editio princeps* aldine en grec des œuvres d'Hippocrate par Franciscus Asolanus (1526)<sup>12</sup>, les premières traductions latines remontent au début du xv<sup>e</sup> siècle. Partielles, elles sont l'œuvre de Giovanni Aurispa<sup>13</sup> et de

9 Il s'agit plus précisément des lettres 1-3, 4, 5a, 6-22, 25-27, comme, par exemple, dans le code *Marcianus graecus* 269 du x<sup>e</sup> siècle, aussi que l'*Urbina graecus* 64 et le *Vaticanus graecus* 276, tous les deux du xii<sup>e</sup> siècle.

10 Par exemple le code *Palatinus graecus* 398 du ix<sup>e</sup> siècle (lettres 1-3, 4, 5a, 6-9, 25, 10-24), ou le *Vaticanus graecus* 1309 du xiv<sup>e</sup> siècle (lettres 1-3, 4a, 5, 6-9, 11-17). Voir à ce propos Smith, *Hippocrates*, *op. cit.*, p. 36-37.

11 Des témoignages intéressants des codices des *Lettres* sont contenus dans la correspondance des humanistes des premières décennies du xv<sup>e</sup> siècle. Dans une lettre de Francesco Filelfo à Ambrogio Traversari, par ex. on trouve une liste des *codices* que Francesco Filelfo lui-même avait achetés à l'occasion de son voyage en Orient entre 1420 et 1427. Dans ces codes, les *Lettres*, contenues dans une anthologie d'épistolographes grecs (« *Phalaridis, Hippocratis, Platonis et multorum ex veteribus Philosophis Epistolae* »), apparaissent à côté d'autres œuvres d'auteurs plus connus comme Aristote, Plutarque et Tucydides. Voir *Ambrosii Traversarii Generalis Camaldulensisium aliorumque ad ipsum et ad alios de eodem Ambrosio Latinae Epistolae*, Florentiae ex Typographio Caesareo, M DCC LIX, ep. XXIV, 32. On les retrouve citées dans une page de la vie de Ciriaco Pizzecolli, humaniste d'Ancône, écrite par son ami Scalamonti. Cf. Francesco Scalamonti, *Vita di Ciriaco Anconitano*, dans G. Colucci, *Delle Antichità picene*, t. XV, 1989, p. CXXXIV du *Codice Trevigiano*. Dimitris Sakalis (ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥ ΣΕΠΙΣΤΟΛΑΙ, Έκδοση κριτική και ερμηνευτική, Ioannina, 1989) a pu compter soixante-deux manuscrits grecs contenant toute ou une partie de la collection, un chiffre qui démontre la considérable diffusion du texte.

12 L'édition aldine grecque de 1499 (*Epistolae diversorum philosophorum*) par Márkos Mouosúros ne contient que les lettres 1-5, 11-18 et 20.

13 Giovanni Aurispa voyagea deux fois en Orient, la première fois entre 1405 et 1413, et la seconde entre 1421 et 1423. Il rentra de ce dernier voyage avec Rinuccio Aretino. Chaque fois qu'il rentrait d'Orient, il ramenait beaucoup de manuscrits, et même s'il n'est pas facile d'établir combien il en avait à l'occasion du premier voyage, il est probable qu'il n'en avait pas trop, même si tous étaient d'auteurs très importants, comme Sophocle, Euripide, Diogène Laërce, Aristote, etc. Voir à ce propos Remigio Sabbadini, *Carteggio di Giovanni Aurispa*, Rome, Tipografia del Senato, 1931,

Rinuccio Castiglione, dit l'Aretino<sup>14</sup>, deux grands humanistes, tous les deux professeurs de grec de Lorenzo Valla à Rome, chercheurs et traducteurs infatigables de codes antiques.

## Traductions

Les traductions des *Lettres* par Giovanni Aurispa et Rinuccio Aretino s'inscrivent dans le climat de passion et d'enthousiasme pour l'Antiquité que vit l'Italie à cette époque. Ce sont des « translations » linguistiques assez fidèles du texte grec en latin, réalisées sur des *codex* incomplets, rédigées et reprises en différents moments en fonction des inclinations du public. Il ne s'agit ni d'éditions critiques ni de commentaires philologiques des *Lettres*, elles visent toutefois à rendre le texte ancien accessible à un grand public d'intellectuels ignorant le grec : des sauvetages de *codex*, des exercices linguistiques, des divulgations de culture. Giovanni Aurispa et Rinuccio Aretino traduisent en effet les *Lettres* pour répondre aux demandes d'explications et d'éclaircissements que leur adressent des amis cultivés, intéressés aux savoirs de l'Antiquité. Ils s'interrogent surtout

---

p. XIV et s.). On sait que du second voyage, il rentra en Italie avec « *ducenta triginta octo* » *codices*, tous d'auteurs païens, qui s'ajoutaient aux *codices sacrés* qu'il avait déjà transportés en Sicile et à cause desquels il avait été accusé de dépouiller Constantinople, comme il le dit dans une lettre à Traversari (*Epistolae Traversarii, op. cit.*, XXIV, 53). Ambrogio Traversari, en écrivant à Niccolò V, remarque l'importance et la masse des œuvres possédées par Aurispa dans l'*Epistola* VIII, 28. Dans une lettre à Aurispa (V, 34) Traversari le loue et le remercie pour son intense activité de recherche des codes anciens, dont Aurispa nous donne une liste peu précise. On n'en connaît que quelques titres, mais où il n'y a pas les *Lettres*.

14 Rinuccio Aretino étudia le grec en Crète et rentra en Italie en 1423 avec Aurispa. Il amena avec lui plusieurs *codices*, parmi lesquels celui des *Lettres* (R. Sabbadini, *Le riscoperte, op. cit.*, vol. I, p. 49). Il traduisit plusieurs œuvres de Lucien (le *Dialogue des morts* et le *Vitarum Auctio*), quelque chose de Platon (*Criton*), d'Esopé et beaucoup d'autres. Voir Dean P. Lockwood, « De Rinucio Aretino graecarum litterarum interprete », *Harvard Studies in Classical Philology*, 24, 1913, p. 51-109 ; Rütten, « Zur Anverwandlungsgeschichte eines Textes aus dem Corpus Hippocraticum in der Renaissance », *International Journal of the Classical Tradition*, I, n. 2, 1994, p. 75-91 ; Voigt, *Die Wiederbelebung, op. cit.* En ce qui concerne Aurispa Voir David Cast, « Aurispa, Petrarch, and Lucian: an Aspect of Renaissance Translation », *Renaissance Quarterly*, vol. 27, n. 2, 1974, p. 157-173.

sur la lettre-épilogue à Damagète, qui raconte la rencontre entre le médecin et le philosophe, et le renversement des valeurs entre la folie et la raison qui la rendait célèbre. Pour les traducteurs, comme pour leurs lecteurs, les *Lettres* sont un récit satirique et moral, dont la lecture est rendue aisée et plaisante par un style clair et simple, sans pourtant être monotone ni pédestre. Le but de ces traductions était, en effet, essentiellement celui de *docere* et de *delectare*, selon le canon de l'esthétique d'Horace. Les deux traductions tentent de rendre en transparence le texte grec et de lui donner une nouvelle voix latine : une traduction littéraire sinon belle, du moins fidèle, aisée et agréable à lire. Assez attentives à l'original, elles ne présentent que des interventions marginales en style didactique : des éclaircissements<sup>15</sup>, l'éllision des références trop pédantes<sup>16</sup>, des interprétations presque négligeables (s'agit-il d'erreurs ou encore d'autocensures ?) qui n'altèrent pourtant pas le contenu de l'œuvre<sup>17</sup>.

Dictées par la passion humaniste de l'époque pour la littérature et la culture de l'Antiquité plutôt que par un intérêt envers la science ou l'histoire, les deux traductions de Giovanni Aurispa<sup>18</sup> et de

15 Dans la lettre 18, par ex., Rinuccio Aretino ajoute une allusion à la doctrine atomiste de Démocrite (f. 14-14v). Les citations de Giovanni Aurispa se réfèrent au manuscrit de la Bibliothèque de l'Archiginnasio de Bologne signé Mss. B.4214, f. 65-79v, du xv<sup>e</sup> siècle ; celles de Rinuccio Aretino au manuscrit de la Biblioteca Universitaria de Bologne signé Mss. 215 (329), f. 1r-15v du xv<sup>e</sup> siècle.

16 Littré, *op. cit.*, p. 365 : « ce sont tous des Thersites de la vie ». La phrase manque chez les deux auteurs.

17 L'allusion à la théorie démocritéenne des mondes infinis contenue dans la lettre 17 est traduite par Rinuccio Aretino comme « *ignorantia orbis multa est* » (f. 10r) ; et par Giovanni Aurispa « *multae sunt orbis miseriae* » (f. 74r). Le mot « ἀτελεία » peut signifier soit « ignorance », soit « infinité », mais au pluriel il est plutôt utilisé dans la seconde signification. Il est curieux que Fabio Calvo, lui aussi proche de la Curie papale, traduise « *multae sunt mundorum imperitiae et ignorationes* » (*Hippocratis* [...] *octoginta volumina*, Rome, ex Aedibus Franciscj Minitii Calvi, 1525, p. DCCXV). Soit Ianus Cornarius (*Hippocratis Coi, medicorum omnium longe principis, opera quae ad nos extant omnia*, Bâle, per Hieronymum Frobenium et Nic. Episcopium, 1546, p. 681) qu'Anutius Foesus (*Foesius Anutius, Santalbinus Jacobus, Porto Emilio, Magni Hippocratis* [...] *opera omnia quae exstant in VIII sectiones*, Francfort-sur-le-Main, apud Andreae Wecheli heredes, Claud. Marnium et Joan. Aubriumécivent, 1595, sect. VIII, p. 18) traduisent comme « *multae sunt mundorum infinitates* ».

18 Sa traduction des *Lettres* daterait de 1430 environ (Remigio Sabbadini, « Un biennio umanistico », *Giornale storico della letteratura italiana*, Suppl. 6, 1903, p. 83 et 117-118 ; mais voir aussi *id.*, *Carteggio*, *op. cit.*, p. 175), lorsque Aurispa se trouvait déjà à Ferrare, et elle est dédiée à Niccolò d'Este. On doit donc l'avoir réalisée sur un manuscrit qu'Aurispa possédait déjà à cette époque-là, même si on ne sait rien à ce propos. Remigio Sabbadini en a transcrit la dédicace, où Aurispa explique les vicissitudes qui l'ont amené à traduire la collection entière. Là, on fait allusion à sa traduction précédente d'une lettre seulement, la 11 aux Abdéritains, qui devait donc circuler déjà

Rinuccio Aretino<sup>19</sup> ne contiennent pas certaines lettres au contenu médical trop spécifique, comme la lettre 19 sur la folie, ou 21 sur l'usage de l'hellébore, alors qu'elles mettent en évidence les lettres à fort caractère moral, comme la lettre 17 à Damagète, où l'invective de Démocrite offre aux traducteurs l'occasion d'utiliser une haute rhétorique en ayant recours aux figures du genre satirique<sup>20</sup> comme l'énumération et l'antithèse, mettant l'accent sur l'enseignement moral<sup>21</sup>. Ces retenues et omissions importantes imposent à l'époque de la Renaissance une perception des *Lettres* comme des textes de littérature morale plutôt que de médecine, et comme des introductions et des témoignages du rire légendaire du philosophe<sup>22</sup>.

En effet, c'est surtout la lettre à Damagète, avec l'invective de Démocrite contre la vanité humaine, qui retient l'attention à la fois des traducteurs<sup>23</sup> et du public des amis qui en avait demandé une version

---

avant 1430. Elle est contenue dans un code retrouvé à Pise par le même Remigio Sabbadini. Voir *id.*, « Codices Pisani latini », *Studi italiani di Filologia classica*, VIII, 1900, p. 387. De toute façon, la traduction de Rinuccio sera celle qui aura une circulation majeure à partir déjà du xv<sup>e</sup> siècle.

19 Rinuccio Aretino s'est lui aussi occupé du texte à plusieurs reprises, notamment après 1430. En 1434 il ne traduit que la lettre 22 à Thessalus, en la dédiant à Poggio Bracciolini ; entre 1440 et 1443, il traduit la lettre 17 à Damagète, en l'accompagnant d'une introduction qui expliquait toute l'histoire ; enfin, entre 1449 et 1450, il traduit toutes les autres lettres qu'il possédait. Cependant, il est très probable qu'il possédait déjà en 1434 toutes les lettres qu'il traduit ensuite. Voir Lockwood, « De Rinucio », art. cit., p. 52-56 ; Rütten, « Zur Anverwandlungsgeschichte », art. cit., p. 80-82.

20 À propos de la lettre 17 Smith parle du genre de la « diatribe », très utilisé par les cyniques. Voir Smith, *Hippocrates*, op. cit., p. 27.

21 Si la version d'Aurispa apparaît plus simple à lire, grâce à des constructions plus linéaires, ce sera la traduction de Rinuccio Aretino qui aura le plus de succès éditorial. Les copies de cette version seront nombreuses : par exemple Theodoricus Ulsenius (*De insania Democriti philosophi facetum epistolium Hippocratis medici*, Augsbourg, J. Froschauer, 1480), la collection publiée autour de 1500 (*Epistolae Maumetis Turcorum imperatoris ad diversos principes. Epistolae Diogenis Cynici Philosophi Acutissimi. Epistolae M. Bruti. Hippocratis Choi medicorum principis epistolae*, ff. 35-46), et celle de 1554 de Gilbert Cousin (*Epistolarum Laconicarum, atque selectarum Farragines duae* [...], Bâle, per Ioannem Oporinum).

22 On pense, par exemple, au Démocrite cité par Montaigne (*Essais*, I, 50), par Erasme dans son *Moriae Encomium*, au protagoniste (*Democritic*) des *Dialogues* de Tahureau, enfin au Démocrite « chrétien » de Pierre de Besse (*Le Démocrite chrétien, c'est-à-dire le mepris et moquerie des vanités du monde*, Paris, 1615). Voir à ce propos August Buck, « Democritus ridens et Heraclitus flens », in H. Skommodau (éd.), *Wort und Text, Festschrift für Fritz Schalk*, Francfort-sur-le-Main, 1963, p. 167-186 ; Jean Jehasse, « Démocrite et la renaissance de la critique », in *Études seiziémistes offertes à V. L. Saulnier*, Genève, Droz, 1980, p. 41-64 ; Salem, « La fortune de Démocrite », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 186.1, 1996, p. 55-74.

23 Si l'on accepte le reproche que Francesco Filelfo fait à Giovanni Aurispa dans une lettre de 1440, en jouant sur l'opposition *lectura/mercatura*, d'être plus intéressé au repérage, à l'achat (*emere*) et

latine. Les dédicaces qui l'accompagnent le démontrent clairement. Rinuccio Aretino l'avait d'ailleurs déjà traduite à part, pour ensuite se consacrer à la collection entière.

Dans la dédicace à Niccolò d'Este<sup>24</sup>, Giovanni Aurispa raconte que, ayant déjà traduit pour son ami Trofeano la lettre d'Hippocrate au Sénat d'Abdère<sup>25</sup>, que possédait un de ses amis, celui-ci, attiré par le contenu de l'histoire davantage que par le style de la traduction, lui avait demandé *vehementissime* de transcrire en latin toute la collection. Désir qu'il confesse avoir exaucé de bon gré parce que, dans cette collection, il y a aussi la fameuse lettre à Damagète sur « la vanité et les fausses opinions des hommes ».

Le cas de Rinuccio Aretino est semblable. Déjà dans l'introduction qui accompagne la lettre à Damagète, dédiée à Andrea Santacroce, après un éloge de l'*auctoritas* des Anciens, *locuplentissimos testes*, Rinuccio confirme son intérêt pour l'expression exemplaire du rire méprisant de Démocrite, dont il souligne la valeur morale en citant Jouvenal (X, 33)<sup>26</sup>. Il le répète dans la lettre au pape Niccolò V<sup>27</sup>, qui introduit la nouvelle édition de la collection complète, d'autant plus nécessaire – écrit-il – pour expliquer et éclaircir les passages obscurs d'une lettre d'Hippocrate à Démocrite<sup>28</sup> qu'un de ses amis, le

---

à la vente (*vendere*) des manuscrits qu'à leur étude (*legere*) ou à leur traduction en *latino sermone*, le choix de l'humaniste de Noto de traduire les *Lettres* confirme encore une fois la demande continue de la part d'un public très vaste. Voir *Francisci Philelfi Epistolarum familiarium libri 37* [...], Venetiis, ex aedibus Ioannis et Gregorii de gregoriis fratres, 1502, f. 22.

24 Pour le texte intégral voir R. Sabbadini, « Un biennio umanistico », art. cit.

25 Elle était accompagnée d'une introduction où Giovanni Aurispa fournissait les données nécessaires pour la contextualisation des événements.

26 Il confirme aussi son intérêt pour la littérature morale : « *ut nullis de moribus philosophorum libris posthabeam* ».

27 Pour le texte intégral voir Lockwood, « De Rinucio », art. cit., p. 93.

28 Si l'on prend au pied de la lettre ce qu'écrit Rinuccio Aretino, la lettre dont il parle devrait être la 20, qui est la seule parmi celles qui se trouvent dans la traduction de Rinuccio où Hippocrate écrit à Démocrite. On sait que Rinuccio Aretino avait déjà traduit la lettre 22 et 17, mais si l'on suit ce qu'il écrit dans la dédicace au pape Niccolò V, la lettre que son ami Filippo a lue, et à partir de laquelle il demande des éclaircissements, serait la lettre 20. En effet, celle-ci fait allusion à l'histoire de la rencontre entre Démocrite et Hippocrate d'une façon si vague, qu'on peut comprendre la demande d'une explication. Si Filippo avait lu la lettre 17, qui contient la part centrale du récit et qui, de plus, est accompagnée de l'introduction où Rinuccio résume les faits précédents, il n'aurait probablement pas eu besoin d'autres éclaircissements. Voir Sabbadini, *Carteggio*, op. cit., p. 175.

médecin Filippo Pellizzone<sup>29</sup>, lui avait demandé de corriger et de réviser (« *emendare atque corrigere* »). Il avait décidé d'y insérer la lettre à Damagète, qu'il avait déjà traduite et qui, avec son *argumentum*, devait en permettre une meilleure compréhension, la philosophie morale ajoutant du sens à la médecine et surdéterminant son discours de plus hautes perspectives<sup>30</sup>. En témoigne la traduction du mot « *μελαγχολας* », qui ne cède jamais à la rigueur du terme de médecine<sup>31</sup> et s'installe plutôt dans le lexique des sciences humaines. Du reste, à l'occasion de leurs rencontres amicales, Rinuccio Aretino et Filippo Pellizzone n'avaient-ils pas l'habitude de parler aussi « *de studiis humanitatis* » ?

Déjà diffusées par plusieurs copies manuscrites<sup>32</sup>, les *Lettres* auront une diffusion encore plus large lorsque l'imprimerie en facilitera la

---

29 C'est le même Filippo Pellizzone à qui Filelfo avait écrit une lettre en janvier 1449 pour lui demander un vieux codex qui contenait des textes de Cornélius Celse, Sorane, Apulée, Démocrite et d'autres auteurs anciens. Voir *Francisci Philelfi Epistolarum, op. cit.*, f. 43.

30 Cette introduction était nécessaire si on lisait la lettre 17 hors de son contexte, mais elle résulte superflue quand on est en présence de toutes les autres lettres. Cependant, on la retrouve aussi dans l'édition imprimée de 1487 et dans toutes les autres éditions qui utilisent la traduction de Rinuccio Aretino.

31 D'abord le mot s'inscrit dans une sémantique littéraire : Rinuccio Aretino traduit « *μελάγοιχς* » par la phrase : « *superabundat in te bilis* » (f. 5v) ; Giovanni Aurispa écrit « *desipere* » (f. 69v, il y a « *despicere* », mais il s'agit d'une erreur). Les deux traducteurs n'interprètent pas l'expression comme un diagnostic médical, mais plutôt comme une formule générique du langage commun, qui signifie simplement « manque de bon sens ». Littré traduit par « ta raison est troublée » (p. 339) ; Smith par « *you are melancholic* » (p. 67). Dans un autre passage, contenu dans la lettre 12 à Philorémen, le grec « *μελαγχολικοι* » est traduit de manière littérale par Rinuccio moyennant le terme « *melancholici* » (f. 4r), et par Aurispa à l'aide de « *insipientibus* » (f. 67v). Il y a dans la lettre 17 (Littré, p. 357) un autre passage où cette indifférence à la question de la mélancolie se répète. Aussi bien Aurispa (f. 73v) que Rinuccio (f. 10r) traduisent les mots « *παρακοπήν* », « *μαυίνυ* » et « *μελαγχολίην* » tout simplement par « *insania* ». Très différent est le cas de Fabio Calvo (« *insaniam, maniam, et melancholiam vel atra bilis concitationem* », p. DCCXIII), de Ianus Cornarius (« *mentis emotionem, aut insaniam, aut atram bilem* » p. 680 : j'utilise l'édition latine de 1546) ; et d'Anutus Foesius (« *dementiam, aut insaniam, aut melancholiam* », sect. VIII, p. 14). Moins significatif d'un point de vue médical, mais tout de même lié au dictionnaire de la folie, est le cas de la traduction du grec « *ἐνθουσιωδῶς* », qui décrit Démocrite écrivant le livre qu'il tenait sur ses genoux. Ni Giovanni Aurispa (f. 72v) ni Rinuccio Aretino (f. 9r) ne font aucune référence à la doctrine de l'inspiration divine du *furor* créatif, doctrine qu'on trouve aussi dans les fragments de Démocrite (voir surtout le fragment 68B18. Sur la question Salem, *Démocrite, op. cit.*, p. 286-293 ; Armand Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 28-79). Les versions successives, au contraire, semblent donner plus de relief à la question : voir par exemple Fabio Calvo (p. DCCXIII), Ianus Cornarius (p. 679), et Anutus Foesius (sect. VIII, p. 13).

32 En se référant au modèle de *l'Iter Italicum* de Kristeller, Kibre compte quarante-six exemplaires de la version de Rinuccio Aretino seulement dans le xv<sup>e</sup> siècle, et cinq de celle d'Aurispa au xv<sup>e</sup> siècle, plus une au xv<sup>e</sup>. Voir Pearl Kibre, *Hippocrates Latinus. Repertorium of Hippocratic Writings in the*

circulation. À partir de 1487, le texte de Rinuccio Aretino est imprimé en un petit volume *in-quarto*, où les lettres d'Hippocrate apparaissent à côté de celles de Brute et de Diogène<sup>33</sup>. Dès lors, différentes éditions des *Lettres* se suivent pendant quelques décennies, certaines comprenant la seule lettre à Damagète<sup>34</sup>, parfois en des florilèges avec d'autres attribuées aux savants de l'Antiquité<sup>35</sup>, parfois enfin dans des collections factices<sup>36</sup>, où les lettres d'Hippocrate figurent comme le témoignage exemplaire de la dure sagesse des Anciens que l'expressionnisme du rire de Démocrite traduit en masque tragique.

Entre philologie et philosophie, les humanistes – érudits, éditeurs, mathématiciens et théologiens – remettent ainsi sur la sellette la leçon de Démocrite comme critique des mœurs, austère et solitaire, parfois à l'aide d'une traduction qui coupe certaines parties des *Lettres* traitant de médecine<sup>37</sup>. Cependant, de plus en plus intéressés aux sciences de la vie, ils finiront par transcrire le rire de Démocrite dans la médecine et par l'interpréter comme symptôme de la mélancolie dans le cadre d'une sémiologie de l'homme de génie. C'est le cas de la traduction de la lettre à Damagète commentée par Alarde d'Amsterdam, dans laquelle

---

*Middle Ages*, éd. révisée, New York, Fordham University Press, 1985, p. 60-64. Mais cette liste n'est pas complète. Voir à ce propos Rütten, « Zur Anverwandlungsgeschichte », art. cit., p. 77.

33 *Epistolae Diogenis interprete Francisco Aretino. Accedunt Bruti et Hippocratis Epistolae ex versione Rinuccii*, Florence, Impr. Per Antonium Francisci, 1487. Mais il y a aussi d'autres éditions qui utilisent la traduction de Rinuccio, voir ci-dessus. Pour la liste des éditions imprimées voir Gilles Maloney, Raymond Savoie, *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique. 1473-1982*, Québec, Les éditions du Sphinx, 1982.

34 Par exemple Alardus Amstelredamus, *Hippocratis Coi epistola, cum primis erudita juxta ac salutaris, interprete simul et paraphraste Alardo Amstelredamo*, Salingiaci, apud Joannem Soterem, 1539.

35 On pense par exemple à Jacques Cujas, *Epistolae Graecanicae mutuae* [...], Aureliae Allobrogum, M D CVI ; ou à l'édition latine de Gilbert Cousin (*Epistolarum laconicarum, op. cit.*), où l'on utilise la traduction de Rinuccio Aretino et aussi sa lettre-dédicace au pape et l'*Argumentum* qui introduisait la lettre 17. Mais aussi la *Poesis* d'Henri Estienne de 1573, où l'on trouve les lettres 17, 18, 20 et 23 (H. Estienne, *Poesis philosophica*, Genève, MDLXXIII, H. Stephanus).

36 L'édition bilingue de 1601 de Eilhard Lubin (*Epistolae veterum graecorum*, in bibliopolio Commeliniano, Heidelbergae, M DC I), théologien, cartographe et mathématicien, auteur du célèbre *Clavis et Fundamenta Graecae linguae*, rassemble les lettres de plusieurs auteurs anciens à titre d'exemple de leur sagesse. De Démocrite, par exemple, on loue la sagesse de son rire et la solidité des argumentations contre la vanité des hommes. Sa sagesse, dit-il dans la dédicace, est si grande que la dimension de la page ne suffit pas à la contenir.

37 C'est ce que fait par exemple Sebastian Franck dans son *Chronica* (1531). Voir Jean Lebeau, « Le rire de Démocrite et la philosophie de l'histoire de Sébastien Franck », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 33, 1971, p. 256.



Démocrite est à la fois modèle de sagesse et icône de la mélancolie du génie. Il en va de même de la traduction réalisée en 1532 par Paolo Magnoli<sup>38</sup>, qui témoigne de la diffusion des *Lettres* dans les milieux savants des médecins à l'école d'Hippocrate et de Galien.

## Translations

L'inclusion des *Lettres* dans le *Corpus hippocraticum* dès la première édition latine en 1525 par Fabio Calvo, humaniste de Ravenne exerçant à Rome<sup>39</sup>, les remet à un public spécialiste de médecins et en consacre le caractère scientifique et biographique<sup>40</sup>. Fabio Calvo recompose presque tout le *Corpus* dans les *Octoginta volumina* consacrés à l'œuvre d'Hippocrate, ajoute aux textes des premières éditions de la collection la lettre 23, au contenu médical spécifique, et y introduit trois lettres importantes qui complètent le roman de Démocrite : la lettre 10, récit préliminaire de la rencontre entre les Abdéritains et Hippocrate, la lettre 19 sur la folie, et la lettre 21 sur la thérapie de l'hellébore. À ces lettres de science, l'édition latine de Fabio Calvo ajoute une *Vita hippocratis*, d'après le médecin Sorane (II<sup>e</sup> siècle de notre ère), qui explique et écrit son contexte historique. D'ailleurs, c'est avec Fabio Calvo que le vocabulaire de la mélancolie commence à se dessiner – Robert Burton

---

38 Paolo Magnoli, *Hippocratis lex, Determinationes, Dissectio, Epistola ad Thessalum filium* [...], Venise, 1532. Cependant, on n'y trouve que deux lettres qui ne font pas partie du roman démocritéen (celle au fils Thésalus et l'autre de Démocrite au médecin, *De natura hominis*).

39 Fabio Calvo, *Hippocratis, op. cit.* Elle sera réimprimée à Bale en 1526. On ne sait pas si Calvo était un médecin. Voir à ce propos le *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLIII, Rome, Treccani.

40 Leur valeur de source historique biographique digne de foi, unie à la volonté de respecter la tradition manuscrite qui les avait déjà insérées au sein du *Corpus*, convainc Fabio Calvo de laisser les *Lettres* dans la collection, malgré leur contenu médical limité, vol. VIII, p. DCCI. On pourrait donner plusieurs exemples sur le crédit reconnu aux *Lettres*. Gilles Ménage (*Diogenis Laertii De Vitis, Dogmatibus & Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X*, Amsterdam, H. Wetstenium, 1692) les utilise comme critère de vérité pour certaines informations sur la vie et la doctrine du philosophe d'Abdère, même s'il les définit « *supposititia* ». Naudé, pour démystifier la légende sur l'aveuglement volontaire de Démocrite (Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Fac-sim. de l'éd. de Paris 1625, Westmead, Gregg, 1972, p. 275-277), Joseph Scaliger les reconnaît comme apocryphes, bien que « *antiquas eas scio esse* » (*Illustriss. Viri Iosephi Scaligeri, Iulii Caes. A Burden F. Epistolae omnes quae reperiri potuerunt* [...], Lugduni Batavorum, 1627, lettre CCCVI). Girolamo Mercuriali (*Hippocratis Coi Opera, op. cit.*, voir *In Hippocratem censura*) les place parmi les textes n'appartenant pas à la tradition de l'école hippocratique.

en profitera pour modeler l'image de son Démocrite mélancolique<sup>41</sup>. Le mot « μελαγχολας » de la lettre 14 retrouve l'expression *atra bile*. Le cas de l'expression « μελαγχολικοισι » dans la lettre 12 est aussi très intéressant : Fabio Calvo écrit *atra bile vexatis et melancholicis*, en ramenant l'attitude de Démocrite non seulement à la mélancolie, mais aussi au sein d'une sémiotique plus ample qui intéresse plusieurs dyscrasies humorales de la bile noire. Son Démocrite n'est pas encore le mélancolique *stricto sensu*, mais, par le langage, il commence à en prendre le nom<sup>42</sup>.

La traduction de Fabio Calvo est jugée presque unanimement comme médiocre<sup>43</sup>, car pleine de répétitions<sup>44</sup> et de redondances<sup>45</sup>, parfois maniériste dans le choix de termes peu communs<sup>46</sup> ; parfois imprécise dans les références à la doctrine atomistique de

41 Rütten, « Pseudohippokrates, Marco Fabio Calvo und Robert Burton. Zur Rezeptionsgeschichte eines antiken Textes », in R. Kinsky (Hg.), *Offenheit und Interesse. Studien zum 65. Geburtstag von Gerhard Wirth*, Hakkert, Amsterdam, 1993, p. 31-43. Burton utilisera en effet la version latine de Fabio Calvo.

42 Ianus Cornarius traduit le passage de la lettre 14 par « *atra bile percitus es* » (p. 676), et le « μελαγχολικοισι » de la lettre 12 encore par « *atra bile percitis* » (p. 675). Une autre fois aussi (Litré, p. 357), il utilisera le latin « *atra bile* » pour traduire « μελαγχολην ». Anutius Foesius écrit « *atra bile vexaris* » (sect. VIII, p. 9) dans le premier cas et « *melancholicis* » dans le deuxième (sect. VIII, p. 7).

43 Presque un siècle après la publication de Fabio Calvo, le médecin Marcellin Bompard dans sa traduction des *Lettres* commentée avec des notes (Marcellin Bompard, *La Conférence et entreeuë d'Hippocrate et de Democrite. Tirée du grec, et commentée par Marcellin Bompard, conseiller et médecin ordinaire du Roy*, Paris, M DC XXXII) se prononcera de façon critique sur la traduction de Fabio Calvo et fera l'éloge de celles de Ianus Cornarius et d'Anutius Foesius. Dans sa dédicace au lecteur, en justifiant son choix de se servir d'une version en grec du texte, il écrit : « j'ay tiré le François du Grec, veu la diversité des versions. Ianus Cornarius entendoit bien le Grec, Fabius Calvus n'a pas bien reüssy, quoy qu'il eust libre entrée dans le Vatican, comme premier Medecin du Saint Pere ». Et dans la note 10 de la première lettre, en expliquant le sens des « remedes paeoniques », il répète encore une fois : « Fabius Calvus tourne "*Phaenicea Remedia*", mais mal à propos » (p. 20). Franciscus Asolanus le critique aussi dans l'introduction à son édition grecque du *Corpus* (1526) ; ainsi qu'Anutius Foesius, philologue expert et auteur d'une des meilleures traductions latines d'Hippocrate (1595).

44 p. DCCXIII : « *de furore, et insaniam, maniaque* », où Démocrite répond tout simplement à Hippocrate qui lui demande ce qu'il était en train d'écrire : « Περὶ μανίης » ; la même chose se répète à la p. DCCXXI « *causa sontica furoris, insaniam maniaque* ».

45 Il multiplie, par exemple, les adjectifs qui décrivent le *locus amoenus* où Démocrite est assis (p. DCCVII) : « *sub amoenisque arborum umbris, vel in tenellis et mollibus herbis* ». Chez Ianus Cornarius on trouve « *sub arborum umbris, aut mollibus herbis* » (p. 675).

46 « *Mussitare* » (p. DCCXIII) où Ianus Cornarius écrit « *in seipso meditans* » (p. 679) ; « *potionare* » (p. DCCXX) pour le « *veratrum bibendum dare* » de Cornarius (p. 685).

Démocrite<sup>47</sup>. Malgré tout, elle reste dans les annales de la science médicale comme la première traduction latine du *Corpus*<sup>48</sup>.

Bien plus sobre et fluide est la version des œuvres d'Hippocrate<sup>49</sup> et des *Lettres*<sup>50</sup> par le médecin Ianus Cornarius lequel possédait des compétences linguistiques et médicales plus solides. On y trouve des constructions plus linéaires, des périodes plus courtes et nerveuses<sup>51</sup> qui accélèrent le rythme de la lecture. Aussi sa traduction est-elle l'une des meilleures, avec celle de Anutius Foesius, également médecin et érudit<sup>52</sup>.

Désormais lisibles en plusieurs traductions latines, récupérées avec leur texte original grec grâce à la comparaison de plusieurs codex et véhiculées par un moyen de transmission privilégié tel le *Corpus hippocraticum*, les *Lettres* se trouvent à Paris et à Montpellier, sièges de deux des universités de médecine les plus prestigieuses, des lecteurs intéressés à certains aspects de la science. Elles vivront ainsi une nouvelle vie et finiront par dépasser, sans l'abandonner complètement, le domaine traditionnel de la morale et de la satire pour rentrer dans celui de la clinique<sup>53</sup>. Ainsi, les *Lettres* ne seront plus seulement l'âpre réquisitoire par lequel le philosophe du rire condamne le genre humain, mais

---

47 Dans la lettre 10, par exemple, Fabio Calvo traduit le grec « εἰδῶλων » par le peu précis « *imaguncularum* » (p. DCCIII), Cornarius (p. 673) au contraire écrit « *idolis* » (même si en latin on utilise le plus souvent le mot « *simulacra* »).

48 Littré, *op. cit.*, vol. I, p. 540. Voir à ce propos Jacques Jouanna, « Foës éditeur d'Hippocrate », et Marie-Laure Monfort, « L'*Oeconomia Hippocratis* de Foës », in Véronique Boudon-Millot, Guy Cobolet, *Lire les médecins grecs à la Renaissance*, Actes du colloque international de Paris, 19-20 septembre 2003, Paris, Bibliothèque interuniversitaire de médecine-Paris 5, De Boccard, 2004.

49 Ianus Cornarius publia une édition en grec du *Corpus* en 1538 (*Hippocratis Coi medici vetustissimi, et omnium aliorum principis, libri omnes ad vetustos codices summo studio collati et restaurati*, Bâle, Hieronymus Frobenius et Nicolaus Episcopius) et une traduction en latin (cit.) en 1546.

50 Cornarius, *Hippocratis Coi, medicorum omnium longe principis, epistolae elegantissimae, cum quibusdam aliis: Iano Cornario Medico physico Francofordeñ interprete, nunc primum editae. Cum privilegio Imperiali ad annos quinque. Coloniae Ioannes Gymnicus excudebat*, M D XLII.

51 On peut comparer, par exemple, des versions différentes du passage de la lettre 10 où les Abdéritains décrivent Démocrite ; et aussi l'*incipit* de la lettre 15.

52 Anutius Foesius, auteur de deux éditions du *Corpus* (une bilingue en 1595 et l'autre latine en 1596), joint au texte de sa version bilingue des notes où il fait un travail philologique de comparaison de codes grecs et traductions latines différents.

53 En Allemagne, par exemple, Lotichius publie en 1629 une traduction latine des *Lettres* au sein du *Satyricon* de Pétrone (*T. Petroni Arbitri Satyricon*, rec. J. Petro Lotichio, Francfort-sur-le-Main, 1629, c. XIX « *Historia Democriti* », p. 131-147).

introduiront des éléments significatifs pour la pathologie médicale grâce à une solide sémiologie de la maladie mélancolique de l'homme de génie.

Le *Traité du ris* du médecin Laurent Joubert offre la première version française de la lettre à Damagète, traduite par Jean Guichard, médecin lui aussi et beau-frère de Joubert, qui l'insère dans ses écrits publiés en 1579<sup>54</sup>. Malgré son titre apparemment frivole<sup>55</sup>, l'œuvre de Joubert se présente toutefois comme un texte scientifique sérieux. Joubert est un médecin qui, *en médecin*, ne se borne pas à une sémiologie d'apparence, mais s'interroge sur les causes des phénomènes physiques. La lettre à Damagète lui offre un cas exemplaire de procédure médicale avertie. En faisant appel à l'autorité d'Aristote (*Problème XXX, 1*) et de Paul d'Égine (*Traité de médecine*, III, 14), Joubert examine le rire de Démocrite comme l'exemple d'une expression physique qui

---

54 Laurent Joubert, *Traité du ris : suivi d'un dialogue sur la cacographie française*, Genève, Slatkine, 1973 (Fac-sim. de l'éd. de Paris, 1579), où l'on trouve I. Guichard, *La Cause morale du ris de l'excellent & tres-nommé Democrite, expliquée & temognée par le divin Hippocras, an ses Epitres*, traduit de Grec an Fransais, par M. I. GUICHARD, Doct. Reg. an Medici. de l'univer. de Mompelier, conseiller & médecin ordinaire du Roy de Navarre. Le *Traité* a d'abord été publié en latin en 1558 ; après il sera traduit en français et réimprimé trois fois de plus avant l'édition de 1579 de Nicolas Chesneau. Le *Traité* sera enrichi par la lettre seulement à partir de l'édition de 1579, à une époque où l'étude de la langue grecque est déjà assez avancée en France et où les premières traductions des classiques grecs commencent à apparaître. La volonté littéraire de joindre l'utile au plaisir de la lecture rend la traduction de Guichard assez fidèle en général à l'original grec, mais assez libre dans les pages des invectives de Démocrite, dont le médecin français allège le texte en supprimant les longues énumérations des paradoxes de la condition humaine. Voir par exemple à la p. 372, où Guichard coupe toute une partie du texte (chez Littré, *op. cit.*, p. 373). Moins heureux, par contre, là où il rend explicite le sens de l'image des maisons dévoilées, métaphore d'un regard capable d'appréhender la différence entre la réalité des intentions des hommes et l'apparence de leurs actions : « O si nous pouvions voir le cœur & les pansees au decouvert, & sans aucun voile, observer ce que se fait au dedans ! nous verrions les uns manger golumant & sans mesure, les autres qui randet leur gorge... » (p. 372). Il s'agit d'un *topos* propre à la littérature satirique. On pense par exemple à l'*Icaroménipe* de Lucien, ou à l'*Autre monde* de Cyrano de Bergerac, ou encore à l'anneau de Gygès de la *République* platonicienne ou au *Diable boiteux* de Lesage, en France, et de Luis Vélez de Guevara, en Espagne.

55 Dans les premières pages de son livre, Laurent Joubert tente de justifier son travail en démontrant l'importance et le sérieux de la question du rire. L'argumentation la plus forte est fournie par une manipulation d'une affirmation d'Aristote, qui aurait dit que le rire est le propre de l'homme et, de même que la raison, il est donc une sorte de *differentia specifica* le distinguant de l'animal. Voir Daniel Menager, *La Renaissance et le Rire*, Paris, PUF, 1995. Même l'insistance sur l'image légendaire du *Democritus ridens*, soit dans la dédicace, soit dans plusieurs chapitres du livre, a une fonction de légitimation : grâce à son exemple et à son autorité de sage, dont le rire est l'expression, Démocrite montre la dignité et la valeur théorique d'une recherche sur la nature, les causes et les différentes typologies du rire.

renvoie à une cause « morale »<sup>56</sup>, mais aussi comme le témoignage d'un diagnostic médical très habile qui parvient à la vérité de la chose au-delà des apparences trompeuses du vulgaire : « pour sçavoir à la verité, que le Ris Democritique n'estoit pas de folie ou resverie ». La conclusion tient de la diagnose : le rire et les larmes sont des effets opposés, mais possibles et « compossibles », de la mélancolie. En sont témoins *Democritus ridens* et *Heraclitus flens*<sup>57</sup> : les héros de la sagesse des Anciens sont devenus les visages de la maladie de l'âme.

Marcelin Bompard, lui aussi médecin de Montpellier, interprète également le rire de Démocrite dans une sémiotique de la mélancolie. Premier traducteur en français des lettres 10-17<sup>58</sup>, sous le titre de *La Conférence et entreveuë d'Hippocrate et de Democrite*, il adopte deux attitudes distinctes dans sa lecture du texte des *Lettres* : un intérêt philologique et une attention scientifique très scrupuleuse. En fin connaisseur du grec, il déclare vouloir s'exercer à la première personne sur le texte grec pour en restituer l'originel après tant de traductions parfois erronées, parfois vagues<sup>59</sup>. Mais, en médecin, il s'engage aussi dans un essai de réhabilitation scientifique des *Lettres*, en soulignant, à côté de « plusieurs choses morales », « quelque beau point de Médecine ». Surtout dans la lettre à Damagète<sup>60</sup>, véritable texte sur la mélancolie selon Bompard, qui met au service de la science médicale ses compétences linguistiques pour rétablir un lexique plus propre à la maladie

---

56 Comme le remarque également Guichard dans sa demande d'insérer sa traduction *au derrière* (*sic*) du *Traité*, en présentant la lettre à Damagète comme un témoignage qui explique « la cause morale du Ris de ce grand Philosophe ». Joubert, *Traité*, *op. cit.*, p. 354.

57 « Hippocrate juge moins dangereux, & plus guerissables ceus, qui ont la folie de rire, car il prononce, etre plus dangereuse celle qui et studieuse. De ces deus effais, samblet avoir donné un rare exemple, deus excellans Philosophes, Democrite & Heraclite: daiquels l'un rioit toujours dequoy qu'il avint, & l'autre au pleuroit », Joubert, *Traité*, *op. cit.*, p. 274.

58 Comme le remarquent le *Carne* du théologien Doresses (« *Democritum, Hippocratemque tuum quos pulvere primus / Excitos donas Gallica verba loqui* ») et l'*Ode* de De Chouigny, qui loue le style de Bompard et lui reconnaît le titre de grand médecin pour avoir réussi à « ressusciter » une œuvre si digne.

59 Il ajoute en effet à son texte des notes qui comparent et discutent des différentes versions. La note 6 de la dernière lettre offre un exemple du travail philologique fait par Bompard. Il s'agit du passage complexe de la description de l'aspect de Démocrite. Bompard dit être d'accord avec lanus Cornarius qui traduit « *discalceatus* » (« à pied nu », p. 679), que d'autres traducteurs avaient rendu par « *non unctus* » (« plein de crasse »).

60 La lettre à Damagète est la seule que Bompard introduit avec un titre : *La Conférence d'Hippocrate enoncée en cete lettre*. D'ailleurs c'est cette lettre qui ouvre la numérotation des pages du texte.

mélancolique<sup>61</sup> et pour dégager les sources historiques de la question de l'homme de génie<sup>62</sup> : Démocrite, certes, mais aussi Platon<sup>63</sup> et Aristote.

Ce n'est toutefois qu'avec l'édition des *Œuvres du grand Hippocrate*<sup>64</sup> par Claude Tardy (1667), médecin de la faculté de Paris, que les *Lettres* entrent à bon droit dans l'histoire de la science. Publiées pour la première fois en français dans le *Corpus* hippocratique parmi d'autres textes, malgré leur attribution encore débattue, elles offrent au public savant un texte animé d'une nouvelle vie. Soustraites au genre de la satire morale et à l'intérêt pour les virtuosités des renversements moraux chers aux humanistes de la première heure, et confiées à la rigueur des enquêtes historiques et théoriques des médecins, les *Lettres*, aux nombreux récits, anecdotes et remarques scientifiques, sont présentées par Tardy comme des sources historiques autorisées, comme des témoignages de la doctrine du plus grand médecin de l'Antiquité. Hippocrate en est le protagoniste et le héros ; Démocrite l'ombre<sup>65</sup>.

L'intérêt de Tardy est essentiellement médical, historique et théorique. Il convoque les Anciens et les oppose aux Modernes pour essayer

---

61 Dans la note 1 de la lettre 5, par exemple, Bompert justifie son choix de traduire le grec « μελάγχολα » par « tu es travaillé de *melancholie* » (c'est nous qui soulignons), en déclarant être d'accord avec la traduction d'Anutius Foesius : et cela parce que « cest cette bile noire qui fait l'homme cruche » (p. 65). Et il continue : « Democrite cherchant la nature, & le lieu où reside la cause de la folie, parle toujours de cette bile noire, ou *atrabile* ». Il répète la même chose dans la note 12 de la lettre à Damagète. Ainsi, même la traduction du passage de la lettre 12 à Philopémen présente une référence explicite à la mélancolie : « le plus souvent ces choses arrivent aux melancholiques » (p. 45). Bompert continue sa lecture du texte *sub specie melancholiae* en disant que Démocrite, qui recherche la cause de la folie, parle toujours de l'*atrabile*, même si l'on sait que le Grec originel nomme plutôt la seule « *bilis* ». On a déjà vu que ni Rinuccio Aretino ni Giovanni Aurispa n'utilisent le terme « *atra bile* », en portant peu d'attention à la question de la mélancolie.

62 Il cite de façon explicite le *Problème XXX, 1* du pseudo-Aristote pour démontrer l'ambiguïté de la bile, à la fois cause de folie et de génialité.

63 On pourrait lire en ce sens la précision que Bompert ajoute à la réponse de Démocrite à Hippocrate, qui lui demande ce qu'il écrit : « un traicté de la folie *et manie d'esprit* ».

64 *Les Œuvres du grand Hippocrate, divisées en deux tomes, ou toutes les causes de la vie, de la naissance et de la conservation de la santé ; les signes et les symptômes de toutes les maladies sont nettement expliquées, avec leur guérison, par les lumières du mouvement circulaire, et autres nouvelles expériences*, par Maître Claude Tardy, Paris, 1667.

65 La traduction du passage où Démocrite reproche à Hippocrate d'être aussi « aveugle » que tous les autres Abdéritains est révélatrice : le médecin français utilise en effet un euphémisme (« vous avez l'esprit peu subtil ») qui préserve d'une certaine façon la dignité du médecin grec. Bompert, par exemple, avait utilisé une exclamation qui se révèle très humiliante pour le médecin (« que vous estes lent à concevoir ! ») ; Guichard n'avait pas eu de scrupules à utiliser l'expression : « vous aetes fort tardif d'esprit ».

de donner une définition solide de la discipline qu'il professe. Ainsi, à travers Hippocrate, « divin Maistre de cet Art, si nécessaire et si utile », expert de tous les moyens pour recouvrer la santé que les Modernes ne sont plus en mesure de comprendre, « à cause de notre ignorance – écrit-il – et de la brièveté de ses écrits », Tardy se fait le théoricien d'une médecine nouvelle mais fondée sur l'expérience des Anciens. Il l'affirme dans l'*Avis au lecteur*, non sans quelques anachronismes : c'est Hippocrate qui a théorisé la doctrine des humeurs, qui a offert une description fidèle de l'anatomie humaine et qui a découvert la circulation du sang, que, selon Tardy, les Modernes s'attribuent abusivement<sup>66</sup>.

Les *Lettres* deviennent ainsi un témoignage authentique de la science du médecin plutôt que de la sagesse du philosophe. Tardy n'hésite pas à souligner, en marge du texte, les données scientifiques qu'elles contiennent, en les mettant en relation avec la doctrine exposée dans les autres traités hippocratiques<sup>67</sup>. Exaltation de la figure du médecin, herméneutique de ses textes. L'édition des *Lettres* témoigne aussi d'une bonne connaissance de la philosophie de Démocrite, que l'atomisme restauré par Gassendi avait contribué à diffuser. Dans sa version, Tardy introduit en effet des références à l'atomisme qui sont absentes dans l'original, mais utiles pour caractériser le personnage de Démocrite philosophe. Pour Tardy, Démocrite n'est plus seulement l'icône du rire, chère à la tradition des moralistes, ni l'homme de génie malade de mélancolie<sup>68</sup> : il est plutôt devenu le théoricien d'une des plus puissantes sciences de la nature. Comme dans la lettre à Damagète, dans laquelle Tardy inscrit l'invective de Démocrite contre la vanité humaine dans le cadre du principe démocritéen de l'infini du mouvement et des

---

66 « On doit donc tenir pour assuré qu'Hippocrate a connu la circulation [...]. Ainsi la circulation n'est pas une particulière découverte de nôtre temps, comme on se l'imagine ».

67 Dans la lettre 16 à Cratève, par exemple, à côté de la traduction du passage : « Les delays sont contraires à toute sorte d'artifice et principalement à la Médecine, où les remises importent et sont dangereuses à la vie », Tardy commente : « l'occasion est l'ame des traitemens », en se référant à la doctrine du « *Kairos* » (p. 32). Et au début de la lettre 17, où Hippocrate essaie de tranquilliser les Abdéritains en leur disant « que le mal n'estoit rien, que s'il y en avoit, ce seroit peu de choses », Tardy annote l'aphorisme VI, 53 (« la folie qui s'accompagne du ris est facile à guerir »), confirmant la liaison entre le rire et la folie, déjà soulignée par Joubert.

68 Cependant, même sans insister sur la question de la mélancolie, Tardy la nomme soit dans la lettre 14 (« vous estes possédés par l'humeur noir »), soit dans la lettre 12 (« ces accidents se remarquent souvent aux melancholiques »).

atomes : infinis comme sont infinis les « détours » et les « fourberies » des hommes<sup>69</sup>. Ou comme dans la lettre 18, où Tardy donne la parole à Démocrite pour définir le statut de la science de la nature qui ne s'arrête pas aux apparences, mais qui cherche la vérité cachée *au fond du puits*<sup>70</sup>. Médecine et physique, Hippocrate et Démocrite légitiment enfin la science moderne.

L'histoire complexe et erratique de la circulation des *Lettres* ne donne donc pas qu'un exemple d'histoire littéraire des traductions, mais illustre aussi l'histoire des compositions et des décompositions d'une œuvre. Tantôt réécrites et divulguées comme un texte de philosophie morale, tantôt inscrites au sein d'un manuel de médecine exemplaire comme le *Corpus* hippocratique, tantôt publiées d'une manière partielle et amputées des parties consacrées à la médecine, tantôt, au contraire, recomposées dans leur intégralité comme des scolies de la doctrine hippocratique. Leur histoire est l'histoire des métamorphoses d'un texte et de ses différentes « sémantisations », des divers intérêts et attitudes de publics variés au cours de multiples époques. Les Anciens les avaient consacrées à la sagesse ; les Modernes, eux, à la science.

## Divulgations

Pendant, lorsqu'on s'approche du XVIII<sup>e</sup> siècle, on assiste non seulement à une réduction sensible des éditions critiques en latin, conformément à une tendance caractéristique déjà dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, mais aussi à la diminution progressive de l'attention pour la valeur médicale des *Lettres* – par le biais des élisions textuelles et de l'élimination de commentaires du point de vue médical – encore assez forte, à vrai dire, dans la première moitié du siècle, ainsi qu'au déclin de leur fortune comme témoignage exemplaire d'éthique. Le texte ne reste qu'une simple narration agréable pour tous ceux qui – cultivés sans être latinisants – étaient curieux de connaître la légende peut-être la plus célèbre sur la vie du philosophe d'Abdère. En d'autres cas – comme par exemple avec la « traduction » attribuée

69 Tardy, *Les Œuvres*, op. cit., p. 40.

70 *Ibid.*, p. 45.



à Boulainvillers – les *Lettres* constituent un simple prétexte pour parler de toutes autres questions, et pour divulguer des idées contraires à l'orthodoxie, en se cachant derrière l'autorité de Démocrite.

Si l'on en croit Littré<sup>71</sup>, le XVII<sup>e</sup> siècle ne voit la publication que de deux éditions bilingues des œuvres du médecin de Cos, et d'une en langue française mais incomplète, alors que le XVIII<sup>e</sup> siècle une seulement publiée à Vienne (1743) et de plus inachevée<sup>72</sup>. Parmi les trois premières, la plus ancienne est celle de 1665 et elle est éditée à Leyde par Joan Antonidae Van der Linden. Malgré sa commodité de consultation due à son format en deux seuls volumes, elle ne présente toutefois aucune note ou comparaison à d'autres versions à cause de la mort de son auteur : c'est probablement le motif pour lequel elle a été jugée de façon assez sévère.

Le choix de modifier l'ordre des lettres, en mettant l'une après l'autre celles qui ont le même destinataire, ne change pas le déroulement de l'histoire et ne crée aucun anachronisme ; au contraire, la décision de déplacer les lettres 19, 21 et 23 – c'est-à-dire toutes celles contenant de brefs développements médicaux sur la folie, ou sur l'usage de l'hellébore ou sur la nature humaine – en les distribuant dans les deux volumes de l'*Œuvre* parmi d'autres textes d'Hippocrate ne fait que leur donner une importance théorique majeure en les soustrayant au cadre du récit épistolaire et, donc, à l'association immédiate avec Démocrite. Cependant, la lecture de l'image de Démocrite *sub specie medicinae*, qu'on a déjà vu à partir de l'œuvre de Joubert, garde son importance, et la traduction elle-même, empruntée de Cornarius – non redondante, sans sophistications et plutôt fidèle à l'original –, confirme l'attention médicale caractérisant les versions réalisées au cours du XVII<sup>e</sup> siècle.

---

71 Littré, *op. cit.*, vol. I, p. 540 et s.

72 *Hippocratis opera omnia cum variis lectionibus non modo huc usque vulgatis, verum ineditis potissimum, partim depromptis ex Cornarii et Sambuci cod. in Caesar. Vindobonensi Bibliotheca hactenus [...]*, Studio et opera Stephani Mackii, Elisabeth Christinae aug. aulae medici, Vienne, Autriche, ex typographia Kaliwodiana, 1743, 2 vol. Étant inachevée, elle ne contient pas les *Lettres*. Dans le XVIII<sup>e</sup> siècle encore, il y a une traduction allemande par Friedrich Karl Grimm, entre 1781 et 1785.

Des réflexions analogues s'appliquent aussi à l'autre édition bilingue de la fin du siècle, celle de Charterius<sup>73</sup>, bien qu'elle résulte moins pratique pour le lecteur, cela en raison du nombre de ses volumes (treize) et parce que Chartier y mélange les œuvres d'Hippocrate et celles de Galien. La consultation des pages dédiés aux *Lettres* reste néanmoins immédiate et même facilitée par une brève introduction insérée au debout de chacune d'elles, afin d'en résumer les contenus principaux, et répétée aussi, de façon plus étendue, dans la section finale des notes.

En ce qui concerne les trois lettres où l'on peut trouver des références plus spécifiques aux théories médicales – les 19, 21 et 23 – leur synopsis met en évidence leur valeur théorique, en inscrivant donc le récit épistolaire dans le cadre d'une tradition qui en confirme la dignité scientifique<sup>74</sup>, et qui perpétue l'image de Démocrite comme modèle de doctrine.

Dans ce cas-là aussi, la traduction se présente assez fidèle à l'original, avec une syntaxe simple et un lexique correspondant à la terminologie spécifique de la mélancolie<sup>75</sup>.

Dans la préface à sa traduction partielle en français des Œuvres d'Hippocrate (1697), André Dacier inscrit Démocrite dans une liste de *médecins* contemporains ou presque à Hippocrate, mais il ne le fait pas à partir de l'histoire transmise par Celse qui veut que le philosophe d'Abdère ait été le maître du médecin de Cos. Cette information, nous dit le même Dacier, est démentie par le récit de leur entretien, montrant un Hippocrate trop âgé et déjà trop connu lors de sa première rencontre avec le philosophe<sup>76</sup>. Il est probable que cette interprétation du philosophe d'Abdère en tant que médecin découle du récit des *Lettres*, auxquelles Dacier fait référence

---

73 *Hippocratis Cei et Claudii Galeni Pergameni Archiatron opera, Renatus Charterius Vindocinensis, plurima interpretatus [...] in XIII tomos digessit et conjunctim graece et latine primus edidit, Lutetiae Parisiorum, apud Jacobum Villery, 1679.*

74 Si on lit les notes, on trouve par exemple pour la lettre 21 « *verum multa de purgatione praecepta hic colliguntur quam optima* ».

75 Voir les lettres 12 et 14.

76 André Dacier, *Les Œuvres d'Hippocrate, traduites en français, avec des remarques et conférées sur les manuscrits de la Bibliothèque du Roy*, Paris, La Compagnie des libraires, 1697, 2 vol.

plusieurs fois dans la reconstruction de la vie d'Hippocrate, tout en les citant explicitement dans certains cas<sup>77</sup>.

Bien que Dacier considère donc les *Lettres* comme une source fiable, il ne les traduit pas – malgré l'effort minime que cela aurait demandé à un savant qui, dépourvu d'une formation médicale spécifique<sup>78</sup>, demeurait quand même un excellent connaisseur de la langue grecque ayant déjà traduit d'autres auteurs de l'Antiquité.

Si d'un côté l'on demandait à Démocrite toujours moins une leçon de philosophie morale, de l'autre sa contribution à la médecine demeurait sans doute bien reconnue, mais désormais elle n'était plus considérée comme suffisamment valable pour être insérée à l'intérieur des traités hippocratiques, et cela même dans une opération de vulgarisation et en rien érudite comme leur traduction française.

Cette tendance est confirmée par les deux éditions en français des *Lettres* du XVIII<sup>e</sup> siècle : la traduction anonyme – et, comme on le verra, fautive – de la seule lettre à Damagète attribuée à Henry de Boulainvillers, parue à son insu en 1700 à Cologne pour Le Sage ; et celle partielle de Claude Parfaict de 1730<sup>79</sup>.

---

77 Par exemple en occasion de l'éloge du patriotisme démontré par Hippocrate, en refusant dédaigneusement d'aider le roi Artaxerxès.

78 Malgré sa formation non spécialiste comme médecin, d'après Littré, la traduction de Dacier est loin d'être secondaire. Parmi les remarques ajoutées pour commenter les textes, il y en a certaines qui méritent d'être consultées. Pour sa part, Dacier est très critique envers la traduction française des œuvres d'Hippocrate précédente à la sienne, en particulier contre celle datant de la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et réalisée par le médecin Claude Tardy, dont il aurait « bien voulu ne point parler ici », et qu'il définit « moins une traduction, qu'une méchante Paraphrase, où l'Auteur a gâté tout ce qu'il n'entendoit pas, et altéré le reste ; de manière qu'Hippocrate n'y peut estre reconnu ». Dacier, *Les Œuvres d'Hippocrate, op. cit., Préface* (dernières lignes).

79 L'édition des *Lettres* proposée en Allemagne par Christianus Thomasius en 1693 dans les pages de son *Historia Sapientiae et Stultitiae (collecta a Christiano Thomasio, Halle-sur-Saale, Christophori Salfeldii, 1693, tomus II)* fait exception. Ici Thomasius, dans le cadre d'un discours général sur l'histoire de la philosophie en tant que « *historia originis et progressus sapientiae et stultitiae humanae* » (*Cautelae circa praecognita jurisprudentiae Ecclesiasticae*, Halle, 1712, p. 8), présente les *Lettres* d'Hippocrate comme un véritable traité de philosophie morale démocratéenne, en le commentant avec différentes annotations pas philologiques (voir *Praefatio*, p. 7), pas physiques (voir p. 29, n. K), mais justement éthiques. Déjà dans la *Praefatio*, en reprochant à Diogène Laërce d'avoir transmis peu d'informations sur Démocrite, il reconnaît à Hippocrate le mérite d'avoir conservé et transmis « *in Epistolis suis summam Philosophiae Democriteae* », plus en particulier « *morum Philosophiam* », de la même façon où Diogène Laërce avait fait avec Épicure à travers les trois lettres insérées dans le livre X des *Vitae*. Il répétera la même chose en introduisant la lettre 17 à Damagète, où l'on parle – écrit Thomasius – de la « *summam Philosophiae Moralis Democriteae* » (p. 65).

L'opération réalisée par Boulainvillers (1658-1722) est intéressante pour plusieurs motivations : tout d'abord parce qu'elle marque une rupture radicale avec le passé, en proposant une image de Démocrite non plus comme le philosophe moraliste qui rit, moins encore comme médecin de la maladie mélancolique dont il souffre lui aussi, mais en tant que modèle de sagesse tel qu'il s'imposera au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et dont l'autorité est utilisée, dans ce cas particulier, pour transmettre des idées chères au traducteur, mais étrangères au père de l'atomisme, et totalement absentes dans le récit légendaire. La *Lettre d'Hippocrate à Damagète*, rédigée mais pas achevée par Boulainvillers, ne se présente pas en effet comme une véritable traduction de la célèbre lettre apocryphe : elle se révèle d'un texte tout à fait différent qui, par rapport à sa source originale, n'en récupère que les personnages et n'en répète que la situation narrative, tout en procédant néanmoins avec un déroulement et des intentions totalement indépendants.

L'auteur de la critique parue sur le *Journal de Trévoux* de mars 1705 s'en était rendu compte et affirmait : « en confrontant la traduction avec l'original, on a été surpris de ne trouver aucun rapport entre l'un et l'autre, non pas même au regard de la matière principale »<sup>80</sup>. Cependant, en examinant les hypothèses sur la cause de cette divergence, le journaliste semble admettre dans un premier temps la véridicité de ce texte-là contrairement à l'autre apocryphe plus connu transmis par la tradition ; mais après, dans les dernières trois lignes de son article, il nie ce qu'il venait d'écrire avec un revirement soudain : « une personne digne de foy nous assûre que cet Ouvrage plein d'une impieté grossiere a été fabriqué auprès de Rouën »<sup>81</sup>.

Le jugement sévère porté sur le contenu de cette lettre reste au contraire univoque et inaltéré : elle est pleine d'affirmations impies sur la divinité. En effet, le Démocrite de Boulainvillers – personnage, lui, important pour la divulgation de la pensée de Spinoza en France entre 1696 et 1712<sup>82</sup>, bien que presque oublié pendant longtemps – n'est pas interrogé par Hippocrate sur les causes de son rire ; il ne déclame

80 *Journal de Trévoux* de mars 1705, p. 545.

81 À Rouen existe en effet un manuscrit de cette œuvre, signalé par Richard Simon (*Henry de Boulainvillers. Œuvres philosophiques*, La Haye, Martinus Hijhoff, 1973, p. 314).

82 *Ibid.*, p. XI.

pas un réquisitoire contre la vanité humaine ; il parle encore moins en médecin de la folie et de la maladie atrabilaire. Le Démocrite de Boulanvillers, « ce vrai philosophe » – comme l’auteur le définit par la voix du médecin –, devient au contraire un sage auquel Hippocrate lui-même s’adresse pour demander des clarifications sur trois questions toutes philosophiques « sur lesquelles, après toutes mes applications, je suis peu content de moi-même » : c’est-à-dire Dieu (« ce que vous pensez de l’auteur de la nature et des religions qui nous engagent à des devoirs envers lui »), l’homme (« si les mœurs des hommes dépendent de leur tempérament ou du choix de leur raison »), et l’âme (« si l’homme est quelque chose de plus que la matière qui le compose, si le feu qui l’anime est céleste et durable, et après sa résolution si la mort ne lui ôte que la figure et non pas l’être »<sup>83</sup>). De ces trois thèmes, le premier seulement sera développé dans les pages suivantes, le texte s’interrompant peu de lignes après le début de la deuxième journée, dédiée à la question de l’âme.

Un Démocrite donc *philosophe* à part entière, bien qu’il ne fasse ici que donner sa voix pour l’exposition des principes d’une philosophie qui lui est étrangère : c’est l’image du père de l’atomisme que le XVIII<sup>e</sup> siècle préférera proposer en s’éloignant ainsi de celles des siècles précédents.

Ce véritable processus de *résemantisation* de la figure du philosophe d’Abdère est confirmé aussi par l’autre traducteur des *Lettres* pseudo-hippocratiques – cette fois-ci traducteur de plein droit –, Claude Parfait qui, dans sa version bien plus fidèle à l’original par rapport à la manipulation de Boulanvillers, se rend toutefois coupable d’élisions et de simplifications qui témoignent d’une attention plus faible vers les questions médicales mais, en revanche, d’un intérêt majeur pour la divulgation d’un récit très connu et très aimé en tant que source primaire de la sagesse légendaire de Démocrite, mais sans aucune intention éthique.

Dans le recueil de Parfait manquent les commentaires élogieux au rire du philosophe ainsi que les lettres 12, 13, 16 et 18 où l’ambiguïté entre génie et folie est la plus manifeste : la volonté du traducteur n’est que de rendre compréhensible le déroulement de l’histoire, sans

---

83 *Ibid.*, p. 318.

toutefois s'attarder sur des détails considérés secondaires et redondants. Mais surtout, Parfait élimine les lettres-traités 19, 21 et 23, celles qui ont le contenu le plus apte à leur conférer une dignité médicale. Certains passages de la célèbre lettre à Damagète aussi, où l'on parle des effets de la bile noire lorsqu'elle est en excès<sup>84</sup>, sont en effet réduits ou traduits de façon imprécise.

D'ailleurs, ce n'est pas en raison de ce manque de précision à propos des termes techniques que l'auteur de la critique parue sur le *Journal des Sçavans* d'octobre 1730 ironise sur le travail de Parfait. Bien d'autres exemples de mauvaise traduction (une syntaxe approximative – « *contrarier à une chose* est une expression qui pourra bien être regardée comme toute neuve »<sup>85</sup> –, des choix lexicaux douteux, une liberté excessive et des suppressions injustifiées par rapport à l'original) sont utilisés pour démontrer que la spécification ajoutée au titre du recueil (« traduites du Grec *pour la première fois* »<sup>86</sup>) ne veut pas indiquer – comme l'insinue malicieusement le journaliste – l'originalité de l'opération, déjà réalisée « du Grec » par d'autres auteurs du siècle précédent (Claude Tardy), mais elle révélerait plutôt le fait que l'on se trouve face à une première traduction seulement *esquissée*, à laquelle aurait dû suivre une autre définitive et donc plus correcte. Et enfin, il donne le coup de grâce : « ce qui ne seroit pas tout-à-fait inutile, tant par rapport à la conformité avec le Grec, que par rapport au François ».

C'est donc précisément parce que l'intention n'est que de diffuser un récit et non pas de transmettre une doctrine – poursuit le journaliste – que l'on peut être indulgent envers les faiblesses de la terminologie sur lesquelles aucune remarque n'est faite ; mais on ne peut certes pas accepter les erreurs grammaticales qui gâtent le plaisir de la lecture. C'est le moins que l'on puisse s'attendre d'une traduction ne voulant que satisfaire la curiosité d'un public de lecteurs ignorant le latin et n'ayant aucune ambition d'offrir des préceptes médicaux ou des exemples de doctrine morale.

---

84 Claude Parfait, *Lettres d'Hippocrate sur la folie de Democrite, traduites du grec pour la première fois*, Paris, Le Breton, 1730, p. 23.

85 *Journal des Sçavans*, octobre 1730, p. 195. Et peu après il continue : « *Rire de ce qu'on doit plaindre ne paroîtra pas moins nouveau peut-être, que contrarier aux Decrets des Dieux* ».

86 C'est moi qui souligne.

# Les Vies des philosophes illustres de Diogène Laërce entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>

Les *Vies des philosophes illustres* de Diogène Laërce représentent sans doute l'un des canaux de diffusion privilégiés de la culture de la Grèce antique depuis la Renaissance. À la fois outil de consultation des doctrines des auteurs anciens, et moyen de conservation et transmission d'informations autrement disparues (comme pour le cas des textes d'Épicure insérés dans le livre X<sup>2</sup>), l'œuvre de Diogène Laërce était appréciée par les humanistes non seulement pour le témoignage qu'elle offrait des doctrines, mais aussi de la vie des philosophes. Cette œuvre réalise en elle l'équilibre et la cohérence entre l'effort spéculatif et l'engagement moral chez les philosophes anciens<sup>3</sup> : une question chère à la culture de la Renaissance, qui proposait à nouveau une image du philosophe en même temps maître de pensée et maître de vie, spécialiste de la nature ainsi que de politique et de morale. Comme Démocrite, justement<sup>4</sup>. Grâce à Diogène Laërce était confirmé le savoir encyclopédique du philosophe d'Abdère ; grâce aux *Lettres* pseudo-hippocratiques, divers hommes de lettres purent apprécier son rire contre la vanité humaine. En outre, grâce à d'autres auteurs anciens et modernes, on pouvait goûter les poses et la génialité du mélancolique du philosophe d'Abdère et on admirait ses efforts

---

1 Ce chapitre est un approfondissement de mon article « Immagini di Democrito nelle Vite di Diogene Laerzio dal xv al xviii secolo », *Bruniana&Campanelliana* XXIV/2, 2018.

2 Françoise Joukovsky, « Quelques sources épicuriennes au xvi<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 31, n. 1, 1969, p. 7-25 ; Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973, p. 33-36.

3 Luciano Malusa, « Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia », in Giovanni Santinello et Gregorio Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola, [après] Padoue, Antenore, 1981, vol. I, p. 7 et s.

4 Eugenio Garin, « Le philosophe », in *id.*, *L'Homme de la Renaissance*, Paris, Le Seuil, 1990.

dans la recherche « anatomique » sur la nature. L'intérêt pour une œuvre qui plus que toute autre fournissait le matériel nécessaire à la définition d'un modèle de savoir et de sagesse pour les modernes était donc bien compréhensible. Un intérêt témoigné par les insistantes sollicitations pour achever la transposition en latin du manuscrit grec des *Vies* – arrivé en Italie au début du xv<sup>e</sup> siècle – que l'on retrouve dans de nombreuses lettres adressées à Ambrogio Traversari, qui dédia presque dix ans de sa vie au travail de traduction. Un travail retardé par des hésitations personnelles, des gênes dues à la nature profane du texte, et par des difficultés à traduire les termes philosophiques spécifiques dans une langue qui en possédait très peu<sup>5</sup>. Un intérêt démontré aussi par les nombreuses éditions des *Vies* qui circulèrent à partir de leur traduction jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle, au début sous forme de manuscrits (Kristeller en compte bien dix-sept au xv<sup>e</sup> siècle seulement), ensuite sous forme d'imprimés (sept éditions entre 1472 et 1497, et beaucoup d'autres dans le siècle suivant<sup>6</sup>), ainsi que par les diverses tentatives d'imitation dont elles furent l'objet<sup>7</sup>.

Il est possible de diviser les éditions des *Vies* pendant les siècles examinés en cinq différentes typologies : celles en latin, la première desquelles fut imprimée en 1472 à Rome par Francesco Elio Marchese et suivie trois ans après par celle vénitienne de Brugnoli ; l'*editio princeps* du 1533, dépourvue de toute annotation ; les éditions bilingues annotées et commentées, à partir de celle d'Henri Estienne en 1570 et, pour l'Italie, de Tommaso Aldobrandini en 1594 ; et, pour conclure, soit les traductions en vulgaire, soit les adaptations – elles aussi en vulgaire – résumées ou remaniées, parmi lesquelles celles en italien parues à partir du 1480<sup>8</sup>, ainsi

5 Marcello Gigante, « Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio », in Gian Carlo Garfagnini, *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Florence, Olschki, 1988, p. 367-459.

6 Paul Oskar Kristeller, *Iter Italicum*, Leyde, 1965-1967 ; Maria Rita Pagnoni, « Prime note sulla tradizione medievale umanistica di Epicuro », *Annali della Scuola Normale Pisa*, Classe di Lettere IV, 1974, p. 1459-1460 ; Ilario Tolomio, « Il genere "historia philosophica" tra cinquecento e seicento », in Santinello et Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., p. 159-160.

7 Michail Bitzilekis, « Les premiers imitateurs de Diogène Laërce au xvi<sup>e</sup> siècle : la tradition des sept Sages, source d'inspiration des recueils d'apophtegmes », *Littératures classiques*, LXXXIV, 2014/2, p. 49-61.

8 Pagnoni, « Prime note sulla tradizione medievale umanistica di Epicuro », art. cit., p. 1459 et s.



que les quatre en français publiées à partir du 1601. Les traductions commentées des *Vies des philosophes* – bilingues et en vulgaire – et les versions adaptées sont sans doute les plus intéressantes dans une étude sur la réception de la figure de Démocrite dans la culture française. C'est précisément grâce à l'analyse des commentaires et des annotations qui accompagnent les informations données par Diogène Laërce, ainsi qu'à travers l'étude des différents ajouts et élisions, qu'il est possible de reconstruire l'image de Démocrite au cours des siècles, celle-ci n'étant que le reflet d'une sensibilité particulière. Il ne s'agit pas de réaliser une analyse philologique des différentes éditions, ni de les confronter afin d'examiner la qualité de la traduction de chaque version à partir de son niveau de corruption par rapport au manuscrit grec. Il sera bien plus important d'identifier les interpolations éventuelles – plus ou moins évidentes dans le texte – pour s'interroger sur les causes possibles d'omission ou d'ajout de certains passages ; d'analyser les éventuelles intégrations insérées en note pour compléter les informations sur la vie et la doctrine de Démocrite, en évaluant l'importance en vue de recomposer un tableau exhaustif des informations disponibles et fiables sur le philosophe d'Abdère à chaque époque ; enfin de lire les commentaires éventuels insérés eux aussi en note, pour en interpréter l'intentionnalité idéologique aux fins de la proposition d'une image du philosophe préférées aux autres.

### **Les premières éditions : adaptations et commentaires**

La première édition accompagnée de notes est celle imprimée par Henri Estienne en 1570 et réalisée par lui-même<sup>9</sup>. N'étant pas pleinement satisfait par son travail, Estienne publiera en 1593 une nouvelle édition, mais avec les notes de Casaubon<sup>10</sup>. L'année suivante, le cardinal Pietro Aldobrandini publiera à côté du texte en grec la traduction latine de Tommaso Aldobrandini, annotée

9 *Diogenis Laertii de vitis, dogmatis & apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt, libri X*, 1570, H. Stephanus.

10 *Diogenis Laertii de vitis, dogmatis & apophthegmatis clarorum philosophorum libri X*, [...] *Is. Casauboni Notae ad lib. Diogenis, multo auctiores et emendatiores*, 1593, H. Stephanus.

soigneusement par Tommaso lui-même<sup>11</sup> et enrichie des témoignages empruntés à d'autres sources. Cependant, la mort subite de l'auteur interrompit son travail de commentaire précisément au chapitre sur Leucippe, laissant donc sans aucune annotation les vies de plusieurs philosophes, parmi lesquels Démocrite. Présentée par Pietro comme une révision de la version de Traversari et, dit-il, nettement améliorée par rapport à celle-ci, la traduction d'Aldobrandini ne réussira toutefois jamais à l'évincer : pendant tout le xvi<sup>e</sup> siècle, voire au-delà, Ambrogio Traversari reste l'*interpre*s de Diogène Laërce.

Au siècle suivant apparaissent deux autres éditions bilingues : la première en 1664 à Londres, sur la base de la traduction et des notes de Tommaso Aldobrandini, mais avec la nouveauté des annotations d'Egide Ménage<sup>12</sup>, qui s'ajoutent aux observations d'Estienne, d'Isaac Casaubon et de son fils Méric ; la seconde à Amsterdam en 1692<sup>13</sup>, sur la base cette fois-ci de la traduction de Traversari amendée par Marcus Meibomius. Tout en considérant la majeure exhaustivité de cette dernière édition – complétée par rapport à la précédente par des gravures, au point qu'on peut la considérer comme la meilleure qui soit parue jusque-là<sup>14</sup> – on fera référence à elle dans la suite.

Le peu de notes sur la vie de Démocrite rédigées par Casaubon ne sont pour la plupart que des observations de nature philologique (« *locus mendosus* ») ou stylistique (« *elegans atticismus* ») proposées à partir de la confrontation de plusieurs versions ou d'auteurs différents. Bien que parfois elles renvoient à d'autres sources afin d'accumuler un nombre majeur de témoignages sur les mêmes informations (par exemple à Élien à propos des noms

11 *Laërtii Diogenis de vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt, libri X. Thoma Aldobrandino interprete. Cum adnotationibus eiusdem*, Rome, Zanetto, 1594. Voir Tiziano Dorandi, *Laertiana: capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle « Vite dei filosofi » di Diogene Laerzio*, Berlin – New York, de Gruyter, 2009, p. 39-43.

12 *Laërtii Diogenis De vitis dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt libri X, Thoma Aldobrandino interprete [...]*, Londres, Pulleyn, 1664.

13 *Diogenes Laërtii De Vitis, Dogmatibus & Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X, op. cit.*

14 Gregorio Piaia, « *Le storie filosofiche in Francia nell'età del Cartesiano* », in Santinello et Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia, op. cit.*, vol. II, p. 82.

des frères de Démocrite, mais surtout à Suidas et à Athénée), elles n'ajoutent presque rien d'important aux informations déjà fournies par Diogène Laërce, ni ne proposent aucune critique à la véridicité historique de l'événement commenté ; dans certains cas, elles présentent au plus des approfondissements, comme par exemple celui sur les fêtes Thesmophories pendant lesquelles Démocrite serait mort.

Les observations de Ménage gardent la même approche, mais elles vont bien au-delà : elles proposent une confrontation *philologique* entre des versions différentes du texte, et elles l'intègrent avec un travail *herméneutique* sur les interprétations des mêmes anecdotes données par des auteurs anciens et modernes. On en trouve un exemple significatif dans le commentaire au célèbre épisode où Démocrite, en observant du lait, aurait reconnu des caractéristiques de la chèvre d'où il avait été traité. Ménage cite tout d'abord une note de Casaubon – où ce dernier fait une comparaison avec la version de Suidas –, il ajoute ensuite un commentaire personnel sur le contenu de l'anecdote, sans toutefois traiter de sa véridicité, comme le fera au contraire Pierre Bayle dans son *Dictionnaire*.

D'ailleurs, Ménage avait déclaré explicitement la partialité des informations fournies sur Démocrite chez Diogène Laërce (« *De Democrito multa omisit Laërtius, quae hic referre operae pretium existimo* »), et la nécessité donc de les intégrer avec des informations empruntées d'autres auteurs. Au paragraphe 43 de ses observations<sup>15</sup>, en effet, l'auteur introduit une véritable liste d'informations tout autres que secondaires et déjà connues à l'époque, parmi lesquelles celles concernant le rire du philosophe (« *semper in publico risit* » annote Ménage en renvoyant à Sénèque, Élien et Juvénal), ou l'épisode de son prétendu aveuglement volontaire.

Ne pouvait pas manquer une référence aux *Lettres* pseudo-hippocratiques, dont Ménage relève l'absence chez Diogène Laërce tout en ajoutant cette fois-ci un commentaire à propos de leur fiabilité historique. Elles sont en effet définies plusieurs fois comme

---

15 p. 410 de l'éd. du 1692.

« *supposititia* » bien que « *perantiquae* »<sup>16</sup>, et attribuées à un auteur indéfini<sup>17</sup>, mais leur nature apocryphe ne réduit pas leur valeur en tant que témoignage utilisable comme critère de confirmation ou de démenti pour d'autres informations<sup>18</sup>. Plus en particulier, celles envoyées par Démocrite à Hippocrate, bien que toujours « *supposititia* », pourraient être les mêmes qu'on cite quelques pages après parmi les œuvres authentiques du philosophe d'Abdère selon Suidas (« *ut genuinum, agnoscere videtur* »).

En plus des intégrations ajoutées par les différents commentateurs, il ne faut pas sous-estimer l'importance qu'ont souvent, même dans les éditions dépourvues de commentaire, les *index*, sources d'informations au sujet des philosophes. En tant qu'outils de consultation efficaces et rapides, ceux-ci – structurés comme une sorte de rubrique – rassemblent sous forme de maximes les principes fondamentaux de la doctrine d'un philosophe et les anecdotes qu'on veut mettre en évidence : ils sont donc tout sauf des simples listes, arrivant au contraire à exercer une influence sur le lecteur<sup>19</sup> et à suggérer d'autres connotations à la figure de Démocrite, absentes par contre dans le texte original laërcien.

Dans l'édition de 1570, à l'entrée *Democritus* de l'*index*, on trouve une liste structurée comme les autres entrées (origines du philosophe, mort, doctrine et œuvres, homonymes), qui met l'accent sur sa réputation de grand savant de l'Antiquité, renvoyant au passage du texte laërcien où il est défini comme un « Πένταθλος in philosophia ». L'entrée *Democritus* de l'*index* de l'édition d'Aldobrandini, qui sélectionne des anecdotes exaltant la sagacité du philosophe d'Abdère et rappelle au lecteur la liste sans fin de ses œuvres, produit un effet semblable. Dans l'édition de 1692, la liste des renvois est beaucoup plus riche et ne se réfère pas seulement au texte, mais aussi aux annotations et aux observations des différents commentateurs de l'œuvre de Laërce. Parmi les plus significatives, on

16 *Ibid.*, p. 414. Déjà Scaliger avait exprimé ses doutes à ce propos, dans sa lettre CCCVI.

17 *Ibid.*, p. 413 Segm. 46.

18 *Ibid.*, p. 416 Segm. 48.

19 Joukovski, « Quelques sources épicuriennes au XVI<sup>e</sup> siècle », art. cit.

trouve par exemple « *dementiae accusatus et absolutus* », « *risit in publico perpetuo* » et « *ejus itinera per Orientem* » (toutes renvoyant à Ménage), « *scepticorum prodromus* », etc. Un lecteur lisant tout l'article trouverait donc citées non seulement les anecdotes déjà racontées par Diogène Laërce, mais des autres aussi : l'*index* devient donc une source d'informations plus riche, rapide et complète que le texte, et se transforme en recueil des notions connues à propos de Démocrite ainsi qu'en rubrique de ses diverses images.

Enfin, les cas de manipulation du texte aussi sont très significatifs. En effet, les ajouts du traducteur n'étaient pas toujours insérés de façon discrète ou bien discernable du texte, par exemple dans des notes en marge ou dans des sections séparées de l'original ; au contraire, ils donnaient souvent lieu à des « greffes » finissant par déformer le texte même, tout en en proposant une véritable réécriture. Une chose semblable se vérifiait dans le cas opposé des *compendiums* : l'original était souvent tellement résumé qu'il constituait dans ce cas aussi une œuvre tout à fait différente. C'est en Italie que l'on trouve des exemples significatifs de ces typologies – *compendiums*, extraits, commentaires, voire des textes librement inspirés à Diogène Laërce – dans le cadre d'une tradition commencée déjà en 1480 et continuée jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. L'analyse tant des intégrations que des suppressions sera alors révélatrice d'un côté de la typologie d'informations disponibles à chaque époque sur Démocrite, de l'autre côté de la majeure ou mineure importance qu'on leur attribuait.

Le premier exemple est fourni par le *Libro de la vita de philosophi et delle loro elegantissime sententie, extracto da D. Lahertio et da altri antiquissimi auctori*, paru à Venise en 1480 et successivement publié en éditions différentes, avec des modifications plus ou moins grandes<sup>20</sup>. Il s'agit en fait d'une traduction en vulgaire du *Liber de vita et moribus philosophorum* du pseudo-Burleus<sup>21</sup>, composé au début du XIV<sup>e</sup> siècle à partir de la version latine d'Henri Aristippe des *Vies* de Diogène Laërce, qui circulait très probablement déjà au XII<sup>e</sup> siècle, mais dont on ignore s'il s'agit d'une version intégrale,

20 L'édition de 1526, par exemple, est accompagnée par des gravures.

21 Dorandi, *Laertiana*, op. cit., p. 201 et s.

ou résumée, voire anthologique. Le choix de proposer le texte du pseudo-Burleus au lieu de celui de Diogène Laërce, bien plus complet, est probablement dû au fait que – conformément aux goûts des humanistes – il donne une importance majeure aux anecdotes et aux sentences des philosophes plutôt qu'à leur doctrine, comme cela est évident si on lit le bref chapitre dédié à Démocrite, où il n'y a aucune référence à l'atomisme<sup>22</sup>.

Une édition semblable, mais enrichie avec des données puisées d'autres sources et avec des gravures de meilleure qualité, paraît toujours à Venise en 1598 comme *Compendio delle Vite de filosofi antichi Greci e Latini, et delle Sentenze, et Detti loro notabili. Tratte da Laertio et da altri gravi Auttori. Nuovamente ridotte a più purgata lettione*. Déjà dès le titre il est évident que cette édition elle aussi ne coïncide pas avec l'œuvre de Laërce : l'on évoque en effet les vies et les sentences des philosophes latins, et on la présente comme une édition à la fois *réduite* par rapport à celle de 1480, et prise même d'autres auteurs en plus de Laërce (« *tratte da Laertio et da altri gravi Auttori* »). Dès la première page, on note en effet des différences substantielles par rapport aussi à la structure de l'édition précédente : le texte, par exemple, est accompagné de gravures plus grandes et plus cohérentes avec le texte lui-même. En ce qui concerne le contenu, l'auteur, à travers une utilisation désinvolte de réductions, éliminations et substitutions d'anecdotes et d'apophtegmes, offre au lecteur une œuvre dans laquelle s'ajoute à l'intention éducatrice de l'édition précédente une volonté didactique.

À ce propos, le chapitre sur Démocrite s'avère emblématique : l'*incipit* répète celui de l'édition de 1480, mais dans le texte les sentences mémorables sont éliminées pour laisser plus de place à une référence à Aristote en tant que source pour les commentaires aux doctrines démocritéennes sur les « *cose naturali* », lesquelles seront citées en petits morceaux à la fin du paragraphe<sup>23</sup>. Dans la suite,

22 Chap. 43. L'auteur confond Démocrite avec Démétrios le Cynique. Voir le *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, Paris, CNRS, vol. II, 1994, p. 622 et s.

23 *Compendio delle Vite de filosofi antichi Greci e Latini* [...], Venise, G. Brugnolo, 1598, p. 22 : « *Opinion sua fù, che sia un spatio infinito vacuo al tutto, nel quale vadino volando infiniti atomi, cioè corpi sì piccioli, che non si possano vedere, et questi pose per primi principii* ».

l'auteur ajoute la célèbre opposition entre Héraclite qui pleurait face à la sottise humaine (« *lagrimava sempre, qual'hor vedeva la stoltezza di alcuni* ») et Démocrite, qui riait de la vanité des hommes (« *per l'opposito rideva, schernendo col gesto la vanità degli huomini* »<sup>24</sup>), et après une référence rapide aux voyages du philosophe, il revient une autre fois sur son rire, en citant dans ce cas l'épisode de la rencontre avec Hippocrate :

Questo suo riso, et quel gran sprezzo che del mondo faceva, lo fece ben per qualche tempo riputar pazzo, si che chiamarono Hippocrate Medico alla sua cura, il qual conobbe, che non per stoltezza, ma per somma sapienza pazzo pareva<sup>25</sup>.

Une liste d'informations, qui dans leur ensemble dresse un portrait de Démocrite en grand sage de l'Antiquité, en philosophe qui méditait sans cesse sur la nature et ses secrets (« *andava sempre pensoso per essersi dato del tutto, al contemplare i secreti naturali* ») au point qu'il s'aveugla pour faciliter ses études (« *agevolarsi la strada di studiare* ») ; qui grâce à ses nombreux voyages apprit beaucoup de choses et autant en écrivit. Démocrite qui riait des vanités humaines, donc, et comme le savant avec qui Aristote lui-même se mesurait lorsqu'il parlait de la science de la nature. C'est presque d'un éloge dont il s'agit qui se conclut par des vers de Pétrarque préférés aux épigrammes laërciennes.

L'édition vénitienne de 1606, réalisée par Astolfi, récupère et en même temps augmente l'édition de 1598, comme le dit le titre même : on reprend l'ordre et le nombre des vies de Laërce (« *ridotte nuovamente a l'intero numero, et a l'ordine di quelle di Laertio stesso* ») et on les accroît et améliore (« *accresciute et migliorate di molto* ») par rapport aux éditions précédentes. Et dans la *Dédicace* encore on répète « *da me abbondantemente quasi per la metà accresciute* »<sup>26</sup>.

---

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Delle Vite de' filosofi di Diogene Laerzio, libri X. Ripieni d'istorie giovevoli; soggetti piacevoli, essempli morali, e sentenze gravi. Ridotte nuovamente a l'intero numero, e a l'ordine di quelle di Laerzio stesso, accresciute, e migliorate di molto, da quelle, ch'erano le date fuori nelle passate editioni. Dal r.p.f. Gio. Felice Astolfi. [...], Venise, Gio. Battista Bertoni, 1606.*

Il s'agit en effet d'une édition qui respecte le modèle laërcien et en propose à nouveau la structure abandonnée par l'édition de 1598 : en déplaçant l'ajout des vies des poètes et des orateurs latins et grecs à la fin des vies des philosophes, elle évite des mélanges illégitimes. Cependant, si on analyse la modalité suivie pour rendre cette édition *accresciuta*, on note tout de suite qu'il manque des précautions typographiques ou structurelles permettant de distinguer l'original de tout ce qui ne lui appartient pas, de façon que les interpolations finissent par se confondre ou se camoufler avec le texte, en le rendant très différent.

Dans la vie de Mélisse, par exemple, le parallèle entre le rachat moral d'Héraclite face à ses concitoyens grâce à Mélisse lui-même, et celui de Démocrite grâce à Hippocrate, n'était qu'une brève allusion. Ici, par contre, il est amplifié par des références plus spécifiques renvoyant au récit des *Lettres* pseudo-hippocratiques, ce qui consolide l'opposition topique entre le rire et les larmes de deux philosophes :

viveva in quel tempo Eraclito, quello che deplorando l'humana miseria, humili sempre gli occhi tenne, perloche alcuni lo riputavano per pazzo: e costui mostrò apunto Melisso savissimo essere, mettendo a gli Effesini severi, et facili reprensori delle sue lagrime la causa ragionevole essere, et la leggerezza, et la follia di loro medesimi. Lo stesso ufficio con gli popoli d'Abdera fece [sic] i quali stimavano per pazzo da catena Democrito che sempre dell'operazione de'miseri mortali ridevasi, schernendo col riso, e col gesto le opere loro fatte fuori d'ogni ragione.

Dans la vie de Démocrite, on retrouve les mêmes ajouts contenus déjà dans l'édition du 1598, accompagnés dans certains cas par des commentaires du traducteur<sup>27</sup> ; mais on y trouve cependant pas la référence explicite à la rencontre du philosophe avec Hippocrate. À ces contenus il faut ajouter aussi d'autres anecdotes qui en partie exaltent encore la figure du philosophe « *dalla maggior parte giudicato degno de gli honori divini* », comme par exemple l'affirmation – ici attribuée improprement à Socrate – d'après laquelle Démocrite serait le savant qui « *possede perpetuamente ogni disciplina* » ;

---

27 *Ibid.*, p. 59 : « *ma io non veggio, che Laertio ne faccia punto mentione* », commente l'auteur à propos de l'anecdote de l'aveuglement volontaire de Démocrite.



ou la description – rejetée par l’auteur<sup>28</sup> – de la mort légendaire du philosophe selon Hermippe.

Il existait toutefois également des versions en langue vernaculaire plus fidèles au texte original et dépourvues tant de commentaires que d’interpolations, pensées pour ceux qui ignoraient le Grec et le Latin (« à commun’utilità de chi non sà lettere ne Grece ne Latine »), comme par exemple l’édition des frères Rosettini du 1545<sup>29</sup>. Les mêmes auteurs remarquent en effet leur fidélité à l’original, ainsi que leur utilisation d’un italien purifié de toutes variétés dialectales<sup>30</sup>. Cette édition, ne présentant aucun commentaire ou ajout de la part des éditeurs, doit son succès à la fidélité et l’intégralité de sa traduction en Italien des *Vies* de Diogène Laërce – la première traduction intégrale en italien de Laërce – et s’avère un bon outil de consultation d’un texte devenu une référence obligée dans l’étude de la philosophie ancienne.

### Les éditions françaises aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles

En France, les traductions en langue vernaculaire paraissent en nombre réduit par rapport à l’Italie, et il s’agit surtout de reproductions fidèles du texte de Diogène Laërce. À partir du début du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu’à la moitié du siècle suivant, on ne trouve que deux éditions intégrales en français des *Vies* : celle de François Fougerolles en 1601 et celle de Gilles Boileau en 1668<sup>31</sup>. Il faudra ensuite attendre 1758 pour en voir paraître une troisième, ou 1726 pour un *abrégé* des vies des philosophes anciens rédigé par Fénelon, qui s’il suit la structure de Diogène Laërce en réélabore le contenu.

28 *Ibid.*, p. 60 : « *ma infinite di queste ciance si trovano tra le memorie de’ Greci* ».

29 *Le Vite degli illustri filosofi di Diogene Laertio, dal Greco idiomae ridutte ne la lingua commune d’Italia*, Venise, Vaugris, 1545, *Lettre de dédicace*.

30 *Ibid.* : « *non havemo voluto ne epitomar, ne parafrasticare [...] sempre habiam servato quella fedeltà che si conviene ai veri e fedeli interpreti* » ; « *non parole proprie più d’un paese che de l’altro de la Italia* », mais « *quelle che à tutta la Italia universalmente sono proprie e communi* ».

31 Diogène Laërce, *De la vie des philosophes*, trad. nouvelle par G. Boileau, Paris, 1668. Cette version réalisée par le frère aîné de l’écrivain satirique Nicolas est restée presque méconnue (voir Pierre Joseph Thoulier d’Olivet, *Histoire de l’Académie française*, Paris, Didier, 1858, t. II, p. 107). Elle se présente comme une simple traduction fidèle à la structure et aux textes originaux, mais dépourvue de tout commentaire ou intégration de la part de l’auteur. Elle n’a donc valeur qu’en tant que témoignage de l’activité de divulgation en vulgaire.

En 1601, le médecin François de Fougerolles, qui avait auparavant (1597) traduit l'*Universæ naturæ theatrum* de Bodin, transpose pour la première fois en langue française « le meilleur auteur de tous les Grecs, tant à cause de l'excellence doctrine, qui y est contenue, que des beaux et notables exemples de vertu »<sup>32</sup>. Après avoir remarqué l'originalité de son opération de traduction, due probablement à la difficulté du texte « lequel toutefois j'ay franchy », Fougerolles justifie son effort non seulement en évoquant les « sollicitations » de ses amis, mais avouant aussi le désir de soustraire l'œuvre à la « rouilleure d'obscurité » et d'« illustrer notre langue » en la mettant au défi de la traduction d'un texte aussi complexe qu'apprécié par « tous les hommes doctes »<sup>33</sup>.

C'est précisément cette complexité, dérivant à la fois de la matière traitée – « l'ambiguïté de notables propos de certains philosophes » et « l'obscurité de leurs décrets » – et aux nombreuses omissions de l'interprète latin dont il s'est servi<sup>34</sup>, qui l'aurait obligé à utiliser des collations différentes de « quelque bon auteur », ainsi qu'à introduire des « additions des choses défectueuses au pied de chaque vie » de façon qu'il ne manquait rien pour « contenter le lecteur »<sup>35</sup>. « Traduit et *paraphrasé* sur le Grec [...] avec des *annotations et recueils fort amples* aux lieux plus nécessaires », dit-il dans le titre, et dans l'*Avertissement* il répétera qu'il a « pris de peine à feuilleter les auteurs pour ioindre au pied de chasque vie les actes, decrets, et notables propos qui defailloyent en nostre historien [...] tesmoins en seront Aristote, Platon, Ciceron, Seneque, Plutarque, Empiricus, Gellius, Suidas, Atheneus et plusieurs autres desquels ie n'ay point voulu citer le tesmoignage, à cause de brièveté »<sup>36</sup>. Il ne s'agit donc pas seulement d'une *traduction* (d'ailleurs assez libre par rapport à l'original), mais d'une véritable *intégration* à l'œuvre, réalisée par le biais d'ajouts au corps original insérés dans les

---

32 François de Fougerolles, *Le Diogene François tiré du grec, ou Diogene Laertien touchant les vies, doctrines et notables propos de plus illustres Philosophes compris en dix Livres*, Lyon, J.-A. Huguetan, 1602, *Dédicace*.

33 Frédéric Hennebert, *Histoire des traductions françaises d'auteurs grecs et latins pendant le xvi<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècles*, Amsterdam, Gruner, 1968.

34 Peut-être Traversari, qui omet la traduction des épigrammes de Diogène Laërce.

35 Fougerolles, *Le Diogene François*, *op. cit.*, *Au lecteur*.

36 *Ibid.*

*Additions* qui se trouvent à la fin des vies de plusieurs philosophes : des ajouts sans commentaire, qui sont empruntés à d'autres sources sans toutefois en avoir jamais évalué de façon critique la fiabilité. Dans le cas de Démocrite<sup>37</sup>, on trouve des observations sur la doctrine atomistique qui en corrigent une lecture trop proche de l'athéisme (il souligne la nature divine des *simulacra*, introduit un finalisme dans la pensée démocritéenne en parlant de Dieu comme âme du monde et garant de son ordre) ; des allusions rapides à des théories touchant diverses disciplines (anatomie, astronomie, zoologie, etc.) ; et des renvois à des anecdotes significatives, comme par exemple celle de l'aveuglement volontaire du philosophe. Nous avons là une longue liste d'ajouts dont l'effet est d'exalter le savoir du philosophe d'Abdère, et d'en proposer un portrait compatible avec l'orthodoxie religieuse. Dans les *Additions*, il n'y a aucune référence à la folie prétendue de Démocrite décrite dans les *Lettres*, si ce n'est peut-être une allusion là où Fougerolles, lorsqu'il traduit librement le passage tiré d'Athénodore sur la rencontre du philosophe avec Hippocrate, semble superposer le texte pseudo-hippocratique au texte laërcien, définissant Démocrite comme *malade*.

Le *Diogène François* de Fougerolles, publié significativement au début du XVII<sup>e</sup> siècle, est le produit hybride de la convergence de l'esprit de deux époques différentes, et il reste un cas emblématique de la parabole éditoriale des textes de l'Antiquité en France. D'un côté il annonce en effet la prédilection pour les œuvres de divulgation en langue vernaculaire, publiées en nombre croissant déjà à partir de la seconde moitié de ce siècle et encore plus au cours du siècle suivant – défini comme le siècle des *vulgarisations* et des *abrégés* – où un texte comme celui de Diogène Laërce aurait pu s'avérer trop *ennuyeux*<sup>38</sup>, au point de rendre nécessaire une adaptation aux goûts de l'époque, comme le fera Fénelon.

Mais en même temps la version de Fougerolles reste en partie fille du siècle précédent, de cet *âge de la critique*<sup>39</sup> pendant lequel se multi-

---

37 *Ibid.*, p. 647.

38 Chantal Grell, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France. 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, p. 304 et s.

39 Voir Jehasse, *La Renaissance de la critique, l'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Paris, Champion, 2002.

plèrent les éditions bilingues et latines des *Vies* (presque une quinzaine entre Paris et Lyon<sup>40</sup>), et où s'épanouit l'humanisme érudit français, engagé dans la récupération du savoir ancien et des documents qui le transmettent, par le biais de traductions, annotations et commentaires de grande précision et d'incontestable fiabilité par rapport au modèle original. Fougerolles, en effet, dresse un tableau exhaustif des informations sur les philosophes anciens, utilisant Diogène et d'autres sources, en évitant la pédanterie des éditions critiques précédentes. De cette façon, il offre au siècle nouveau un texte facile à lire, où Démocrite apparaît comme une figure imposante de la sagesse ancienne : savant encyclopédique, théoricien d'une théologie non condamnable – contrairement à celle d'Épicure –, moraliste, enfin, et moqueur de l'humanité.

S'il préfère la divulgation à l'érudition, le XVIII<sup>e</sup> siècle français réserve aux *Vies* de Diogène Laërce un traitement ambivalent, d'un côté présentées comme un *abrégé* plaisant à lire, de l'autre comme un plaidoyer en faveur d'une raison libre de toute superstition, autonome dans son agir et capable en elle-même de garantir à l'homme une vertu qui ne doit rien aux dogmes de la religion.

L'*Abrégé de la vie des plus illustres philosophes*, attribué à Fénelon et imprimé posthume la première fois en 1726<sup>41</sup>, se présente à la fois comme un résumé et une simplification de l'œuvre de Diogène Laërce, dont le nom, s'il n'apparaît pas dans le titre, est cité plusieurs fois dans les pages du texte ; et comme un *enrichissement* de celui-ci, grâce à des informations et des anecdotes ajoutées à partir d'autres sources. Les absences et les élisions sont en effet nombreuses. Des quatre-vingt-deux vies décrites par Diogène Laërce dans ses dix livres, l'auteur du *Télémaque* en reprend seulement vingt-six<sup>42</sup>, il élimine la division en livres et abandonne l'ordre original « par sectes » en faveur de l'ordre chronologique. Il respecte toutefois la structure des chapitres et la proportion entre biographie et doxographie. Il supprime les listes des

40 Samuel Friedrich Wilhelm Hoffmann, *Lexicon bibliographicum*, Leipzig, Weigel, 1832, vol. II, p. 72-77.

41 Fénelon, *Abrégé de la vie des plus illustres philosophes, avec un recueil de leurs plus belles maximes*, in *Œuvres complètes de Fénelon*, Paris, Méquignon junior et J. Leroux, 1848-1852, vol. VII, p. 5-83; et vol. I, p. 109-110.

42 Auxquelles il faut ajouter la *Vie de Platon*, *ibid.* Dans *Mémoires de Trévoux*, XLV, 1726, p. 2094-2095, on apprécie comme raisonnable le choix des vingt-six philosophes, parce qu'il offrirait « proprement l'abrégé de l'Histoire de l'ancienne Philosophie ».

écrits, ainsi que les références – fréquentes chez Laërce – aux sources. Les ajouts sont cependant très importants : bien que leur source soit toujours cachée, ils accompagnent le texte original, ou en substituent des parties considérées moins intéressantes.

Dans l'ensemble, donc, Fénelon ne propose pas une simple traduction résumée des *Vies*, mais plutôt une véritable réécriture du texte au but pédagogique avoué qui justifie les astuces adoptées pour rendre sa lecture plus captivante<sup>43</sup>. Le recours fréquent chez Diogène Laërce à la comparaison entre plusieurs sources à propos d'une même information ici est presque totalement abandonné : on lui préfère une syntaxe plus souple qui évite les énumérations en essayant au contraire de construire une narration cohérente et sans lenteurs, et qui permet de relier entre elles les différentes anecdotes. En feuilletant, par exemple, les pages sur la vie de Démocrite, les informations concernant sa formation philosophique, d'abord comme disciple de Leucippe et ensuite comme voyageur, sont résumées en quelques lignes, où la scansion logico-chronologique substitue celle « par sources » :

Démocrite, *après* avoir demeuré long-temps sous la discipline de Leucippe, résolut d'aller dans les pays étrangers *pour* converser avec les habiles gens, et *pour* tâcher à se remplir l'esprit de toutes sortes de belles connoissances. Il partagea la succession de son père avec ses frères, et prit pour sa part tout ce qu'il y avoit d'argent comptant, *quoique* ce fût la plus petite portion<sup>44</sup>.

Les ajouts d'informations par rapport à l'original sont fréquents : par exemple l'anecdote sur la rencontre avec le roi Darius, transmise dans les *Lettres* de l'empereur Julien ; l'autre relative à l'aveuglement volontaire de Démocrite, citée par Gellius ; ou la référence, empruntée comme d'habitude à Juvénal, au rire du philosophe contre « la vanité humaine », qu'on justifie ici en le fondant sur la doctrine atomistique, selon laquelle « tout dépendoit du hasard »<sup>45</sup>. Enfin, l'interpolation dans le texte original de la mention de la folie prétendue de Démocrite

---

43 *Cœuvres de Fénelon*, Paris, Firmin Didot, 1843, vol. III, p. 254. Sur la finalité pédagogique de l'œuvre voir *Mémoires de Trévoux*, *op. cit.*, p. 2092-2093 et p. 2097 : « cela forme une variété qui amuse agréablement le Lecteur, à mesure qu'elle l'instruit ».

44 Fénelon, *Abrégé de la vie des plus illustres philosophes*, *op. cit.*, p. 81, c'est moi qui souligne.

45 *Ibid.*, p. 83.

est habile, là où Laërce ne citait qu'*en passant* la rencontre avec Hippocrate :

Les Abdéritains, qui le voyoient toujours rire, crurent qu'il étoit fou. Ils envoyèrent prier Hippocrate de le venir traiter. Hippocrate vint à Abdère avec des remèdes. Il présenta d'abord du lait à Démocrite. Démocrite regarda ce lait, et dit : Voilà du lait de chèvre noire qui n'a encore porté qu'une fois [...] Il fut fort surpris de la grande sagesse et de la science extraordinaire de Démocrite. Il dit que c'étoit les Abdéritains qui avoient besoin d'ellébore, et non pas le philosophe à qui ils en vouloient faire prendre. Hippocrate s'en retourna avec beaucoup d'étonnement.

On peut voir ici une autre technique utilisée par Fénelon pour rendre la narration plus agréable à lire : là où Diogène Laërce se limitait à raconter, rapportant à la troisième personne, ce qu'Athénodore avait écrit sur la rencontre entre le médecin et le philosophe, Fénelon opte pour l'utilisation du discours direct, de façon à rendre vivant son texte et à présenter la vie de Démocrite de manière moins pédante.

Si donc dans l'ensemble l'image de Démocrite transmise par Fénelon apparaît peut-être plus complète, elle perd toutefois une partie de la fascination qu'elle avait exercée jusqu'à ce moment-là. Il n'y a aucun commentaire élogieux ; plusieurs informations, au contraire, ont été supprimées parmi celles qui dans la version originale célébraient le savoir du philosophe : Démocrite n'est plus nommé comme « athlète du Pentathlon » en philosophie, ni défini comme un adversaire redoutable, dont il serait préférable de brûler les œuvres – d'après Platon – plutôt qu'entrer en compétition avec elles. L'élimination même du catalogue de ses nombreux écrits – énième confirmation de sa formation encyclopédique très appréciée par les siècles précédents – a pour effet dans le cas de Démocrite, peut-être plus que pour les autres philosophes de l'Antiquité, d'en réduire la figure, en la dépouillant de sa supériorité prétendue qui en justifiait le rire moqueur. D'ailleurs, c'est Fénelon lui-même qui déjà en 1711 avait préféré à la grimace méprisante de Démocrite les larmes compatissantes d'Héraclite « comme plus humain »<sup>46</sup>, rompant ainsi avec une tradition séculaire. Son rire montre, d'après l'archevêque de

46 Fénelon, *Dialogues des morts*, in *Œuvres complètes de Fénelon*, op. cit., vol. VI, p. 251-252.

Cambrai, un philosophe malveillant, cynique, incapable d'aimer les hommes, parce qu'incapable de voir dans le genre humain, au-delà des différences, « la société de vos amis, votre famille, vous-même »<sup>47</sup>.

Fénelon inaugure ainsi, avec son adaptation des *Vies* de Diogène Laërce, un siècle qui abandonnera progressivement le rire misanthropique de Démocrite : un rire qui « marque une distance, une supériorité solitaire », une pose qui est signe de rupture de la solidarité, d'indifférence sarcastique face à la multitude, n'étant pas appropriée à une « morale de l'identification compatissante »<sup>48</sup> qui sera à la base de la philosophie *engagée* proposée par les *philosophes*. Le philosophe maintient sa fonction critique visant à éliminer les obstacles ralentissant le progrès de la raison et à éclairer les zones d'ombre qui empêchent la réalisation pleine de l'individu ; mais il l'exerce *dans* la communauté et *pour* la communauté, dans un dialogue ouvert avec elle. Il lui enseigne ainsi la nécessité euristique du doute à la place de la violence destructrice du rire qui ne propose aucune alternative à ce qu'il démolit. Le philosophe du XVIII<sup>e</sup> siècle garde sans doute une ironie irrévérencieuse et qui désacralise, mais il ne l'utilise plus pour humilier l'homme, mais plutôt pour le libérer des contraintes de la superstition et de l'ignorance qui l'humilient. Le rire méprisant devient donc une arme éthiquement inacceptable<sup>49</sup> parce qu'il trahit la solidarité invoquée chez les hommes ; se moquer – comme le fait Démocrite – de la sottise humaine, au lieu de faire tout le possible pour la soigner, signifie aux yeux des *philosophes* oublier que la réalisation du bien commun passe par la reconnaissance de l'égalité entre tous, une égalité de droits sans doute, mais aussi une égalité dans la finitude et l'imperfection commune, et, malgré celle-ci, une égalité dans la dignité.

Il ne s'agit donc plus d'exalter le rire de Démocrite, ni encore moins sa doctrine qui, comme tous les autres systèmes des Anciens, n'offre qu'une « première impression de la nature », une bonne carrière sans doute, mais qu'ils n'ont pas été capables d'exploiter, laissant

---

47 *Ibid.*

48 Starobinski, « Démocrite parle », art. cit., p. 62.

49 Anne Richardot, « Un philosophe au purgatoire des Lumières : Démocrite », *Dix-huitième siècle* XXXII, 2000, p. 201.

qu'il soit « réservé aux Modernes de [la] développer ». Il s'agit plutôt de promouvoir l'exemplarité de sa sagesse en tant que création d'une raison libre et autonome. Dans ce sens, l'édition en français – parue anonyme en 1758, en 1761 et en 1796 à Paris<sup>50</sup> – se présente non seulement comme un retour à une traduction fidèle du texte de Diogène Laërce, dépourvue donc des références à la folie et au rire méprisant du philosophe d'Abdère (à l'exception de la gravure d'un buste de Démocrite dans l'édition de '58), mais aussi comme une adaptation des *Vies* à la modernité, dans la mesure où elles sont insérées à l'intérieur d'une polémique en défense d'une morale autonome et rationnelle, et donc d'une vertu à la fois individuelle et sociale qui soit réalisable sans l'aide de la religion.

Dans les trois éditions, on trouve la biographie de Diogène Laërce, la vie et les maximes morales d'Épictète et de Confucius, le *compendium* des vies des femmes philosophes que Ménage avait déjà ajoutés à l'édition de 1692, et un *Discours préliminaire* anonyme offrant une grille de lecture originale des figures de l'Antiquité décrites par Laërce, les présentant comme modèle d'une philosophie encore incertaine dans l'étude de la nature, mais pleinement capable d'une efficace doctrine morale. C'est ici, en effet, que l'auteur anonyme suggère de chercher dans l'exemple fourni par les vies des philosophes anciens chez Diogène Laërce (« l'histoire de leurs actions »), plutôt que dans la description de leurs doctrines (« l'histoire de leurs pensées »), la démonstration d'une vertu poursuivie avec la seule raison qui ne doit donc rien à la religion. D'ailleurs – poursuit l'auteur anonyme – une philosophie amenant à l'élaboration d'un code de conduite efficace n'est-elle pas plus utile et plus honorable pour l'homme ? La vraie philosophie ne consiste-t-elle pas dans la recherche de la sagesse ?<sup>51</sup>

50 *Les vies des plus illustres philosophes de l'Antiquité, avec leurs dogmes, leurs systèmes, leur morale, et leurs sentences les plus remarquables; traduit du grec de Diogène Laërce. Auquel on a ajouté la vie de l'auteur, celles d'Épictète et de Confucius, et leur morale, et un Abrégé historique de la vie des femmes philosophes de l'Antiquité. Avec portraits*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1758. À propos de l'attribution à Chauffepié voir Joseph-Marie Quérard, *La France littéraire ou dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France, ainsi que des littérateurs étrangers qui ont écrit en français, plus particulièrement pendant les xviii<sup>e</sup> et xix<sup>e</sup> siècles*, 10 vol., Paris, Didot, 1827-1839, vol. II, p. 563-564. Pour les citations précédentes, voir *Discours préliminaire*, p. XIX-XX.

51 *Ibid.*, p. VIII et XVI.



Il est donc bon d'*éduquer* les hommes et de leur expliquer les systèmes et les doctrines de la philosophie ancienne, bien qu'on soit conscient des limites et des erreurs que ces systèmes présentent. Cependant, il est toutefois aussi important de *former* les hommes pour les rendre vertueux, en leur montrant des exemples qui puissent transmettre une « grande idée de l'homme ». Rien ne sert de donner de mauvais exemples, ni pointer du doigt les défauts de la nature humaine pour la critiquer et se moquer d'elle : « quel plaisir trouve-t-on aussi à rapeller les mauvaises actions ? ». Démocrite a tort alors de rire indifféremment des erreurs dues à la faiblesse humaine : « l'homme n'a pas besoin de mauvais exemples, ni la nature humaine d'être plus décriée ». Bien sûr, les philosophes décrits par Diogène Laërce ne sont pas totalement exempts de faiblesses mais, plutôt qu'être une occasion de dénigrement, ces manques représentent le tribut que chacun doit payer à la nature commune, et ils perdent tout relief face aux actions exemplaires dont ces philosophes ont été protagonistes. En tant qu'hommes – avant même que philosophes –, les personnages de Diogène Laërce montrent avec leur exemple que l'homme peut « tirer de son fond, tout dépravé qu'il est » des vertus morales qui révèlent la noblesse de son origine. En dépit de la supériorité réclamée par le Démocrite qui s'écartait de la société en raison du mépris des faiblesses dont il se sentait étranger, les philosophes de Diogène Laërce représentent un exemple d'exceptionnelle normalité, d'appartenance à la même condition, commune à tous, qui à chaque instant peut s'élever à modèle de vertu au moyen du seul effort de la raison.

Il ne faut donc pas répéter l'erreur faite communément par les théologiens – nous avertit l'auteur – lesquels, pour faire honneur à la révélation et au pouvoir de la Grâce divine, finissent par humilier la nature humaine, comme si l'exaltation de la puissance du Créateur était d'autant plus efficace que la critique de sa créature était plus sévère. Il suffit de lire les *Vies* de Diogène Laërce pour se rendre compte que les philosophes antiques se sont montrés, tout imparfaits qu'ils fussent, vertueux et capables de contrôler leurs passions grâce à l'auxiliaire de la raison. Épicure, ici sous-entendu, niait la providence, ne faisait pas du libertinisme le prix de son incrédulité. Le philosophe,

entraîné plus que les autres dans l'exercice de la raison et donc moins exposé aux menaces et aux flatteries de la religion, n'a pas besoin de croire à l'existence d'un Être suprême pour adhérer à une vertu garantissant l'intégrité et la constance de sa conduite morale. Étrangers à toute perspective ultra-mondaine et ne contemplant aucune autre félicité que celle qui se donne dans la dimension immanente de l'existence, les philosophes antiques finissaient par considérer la société comme leur unique divinité à qui dédier tous leurs efforts :

Moins ils avoient à espérer pour une autre vie, plus ils devoient travailler à se rendre heureux dans celle-ci. Or, pour y parvenir, il falloit qu'ils cultivassent la société et qu'ils fussent vertueux [...] Leur propre intérêt les portoit donc à se pénétrer d'amour pour la société, d'autant plus que ne tenant point par leurs idées à une autre vie, ils devoient regarder la société comme leur unique Dieu, se dévouer entierement à elle<sup>52</sup>.

Maîtres donc de la « science des mœurs », les Anciens sont cependant des « enfants » ou des « pygmées » dans la « science de la nature », payant les limites non de leur intellect, mais de leur époque. Ils permirent aux Modernes d'éviter de répéter les mêmes erreurs, les laissant libres de développer de façon cohérente les « germes » de science que les Anciens avaient déjà identifiés, sans toutefois être réusis à les approfondir. Une méthode encore trop abstraite et étrangère à l'observation empirique ne pouvait que donner naissance à de simples hypothèses ou à des systèmes sans fondement. Seulement depuis un siècle environ – note l'auteur – la philosophie a recommencé à éclairer l'Europe et les philosophes ont cessé de se cacher derrière l'esprit des Anciens.

Cependant, la description des philosophes et des philosophies de l'Antiquité conserve sa valeur première comme modèle d'une recherche rationnelle doublée d'une conduite vertueuse et comme moyen d'analyse *critique* de l'histoire de la philosophie ancienne et « des principales pensées des hommes », de leur variété ainsi que des liaisons, des généalogies et des dérivations plus ou moins évidentes<sup>53</sup>. Si Diogène Laërce n'a eu la « force dans l'esprit » suffisante pour

---

52 *Ibid.*, p. XIV.

53 *Ibid.*, p. XXVII-XXVIII.

s'élever à ce type de considérations philosophiques sur l'histoire de la pensée ancienne, et s'est limité à accumuler les anecdotes et les sentences sans saisir les liaisons entre les idées ni réfléchir sur leur genèse, son œuvre reste un exemple de cette vérité utile et importante : les philosophes qu'il décrit ont pensé à « se former le cœur, en s'éclairant l'esprit »<sup>54</sup>, conservant une conduite vertueuse indépendamment de leurs idées sur la nature et sur l'homme.

### **Divulgateion, éruditioin, philosophie**

L'histoire des éditions des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles fournit la mesure de l'évolution de l'image du philosophe d'Abdère, laquelle à son tour reflète fidèlement les changements de l'esprit de chaque époque.

Les œuvres de vulgarisation sont déterminantes pour la diffusion des *Vies* auprès d'un public non spécialisé, produisant de nombreuses versions en langue vulgaire, *compendium* et abrégés parus à partir déjà de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, pour lesquels Diogène Laërce est une lecture agréable et didactique plutôt que source de doctrine. Elles préfèrent le Démocrite des sentences morales et des anecdotes curieuses, qu'on recherche souvent aussi chez d'autres sources, mais sans aucune attention à en vérifier la fiabilité ni à les commenter. La narration de l'improbable rencontre entre Démocrite et Jules César citée en 1480 dans la traduction italienne du pseudo-Burleus est suivie presque un siècle plus tard par l'ajout de la célèbre opposition entre le *Democritus ridens* et l'*Heraclitus flens* et par la mention de la folie prétendue de Démocrite empruntée des *Lettres* pseudo-hippocratiques. Fougerolles dans ses *Additions* se limite à énumérer des informations sur Démocrite provenant de diverses sources sans les soumettre à une analyse philosophique ou philologique.

---

54 La conclusion du *Discours préliminaire* rappelle ce que Boureau-Deslandes avait écrit dans la *Préface* à son *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Nouvelle édition, Amsterdam, F. Changuion, 1756, vol. I, p. VI. Pour Boureau-Deslandes aussi l'étude de la nature servait aux philosophes anciens à « éclairer son [de l'homme] esprit et à calmer les tempêtes qui agitent son cœur ». Voir *Discours où l'on examine ce que les anciens Philosophes pensoient de la Divinité*, in A.-F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie, op. cit.*, vol. IV, p. 5.

Les œuvres de critique de la fin du *xvi*<sup>e</sup> siècle et d'une bonne partie du *xvii*<sup>e</sup> sont préoccupées tant de la récupération d'un point de vue philologique du texte original amendé des plusieurs erreurs sédimentés pendant les siècles, comme du commentaire érudit de son contenu à l'aide d'autres sources – utilisées pour l'intégrer ou pour le corriger. À elles correspond un Démocrite reconstruit grâce à l'accumulation d'informations absentes dans l'œuvre de Diogène Laërce, et rendu à la vérité historique (supposée) par leur confrontation critique. Les notes de Stephanus d'abord, celles de Casaubon ensuite, mais surtout les observations et les commentaires de Ménage, veulent d'un côté récupérer le Laërce original, mais de l'autre le récrivent de façon lacunaire. Démocrite connaît un destin analogue : la critique érudite essaie d'en faire un portrait le plus fidèle possible en éliminant des attributions abusives (les *Lettres*, par exemple), sans toutefois jamais en diminuer la valeur. Ce faisant elle redéfinit son image grâce à d'autres anecdotes récupérées dans des sources alternatives, elles aussi parfois légendaires. C'est ce qui se passe par exemple, toujours au *xvii*<sup>e</sup> siècle, pour la figure du Démocrite mélancolique.

Une fois la pédanterie des commentaires érudits et les réécritures frivoles passées de mode, la critique philosophique n'aura que faire du Démocrite doctrinaire et moralisateur. Le philosophe d'Abdère devient donc le modèle d'une méditation libérée de toute autorité<sup>55</sup> et de tout dogme, capable par soi-même de donner réalisation à la dignité de l'homme en tant qu'individu et citoyen. Si au début du *xviii*<sup>e</sup> siècle Fénelon dans son *Abrégé* marque l'abandon du rire misanthropique du philosophe d'Abdère au nom d'une éthique solidaire avec le côté tragique de l'existence, le siècle des Lumières réitère ce choix sous des modalités différentes, en préférant révéler un Démocrite non plus modèle de doctrine – désormais dépassé par le corpuscularisme moderne – mais exemple d'une sagesse réalisable avec la seule raison. Une raison forte, qui sait contrôler les passions et conduire le philosophe vers une vie vertueuse.

---

55 C'est ce que soutient aussi Boureau-Deslandes dans son *Discours* inséré au début du volume IV.

# Démocrite dans les histoires de la philosophie : de la *Poesis philosophica* d'Henri Estienne à l'*Historia critica philosophiae* de Jakob Brucker<sup>1</sup>

## Pourquoi une analyse des histoires de la philosophie ?

En feuilletant les pages de l'article « Diogenes Laertius » du répertoire d'Hoffmann, il est facile de se faire une idée de l'intérêt montré pour les *Vies des philosophes* au cours de ces quatre siècles. Le nombre des éditions imprimées est considérable dès leur première traduction latine par Ambrogio Traversari ; il se maintient élevé pendant tout le xvi<sup>e</sup> siècle, grâce aussi à la parution des versions bilingues en grec et latin à côté de celles en latin seulement, ainsi qu'aux premières traductions en italien ; il augmente au xvii<sup>e</sup> siècle grâce à d'autres éditions en différentes langues vernaculaires (deux en français, alors que la première en anglais date de 1688-1696, suivie six ans après par une seconde édition) ; et semble subir une légère baisse au xviii<sup>e</sup> siècle, avec trois éditions bilingues en grec et latin, aucune en latin, ni en italien, ni en allemand, deux en français et, une – la première – en espagnol seulement en 1792.

Un intérêt, donc, qui ne se démentit jamais, que ce soit de la part du public érudit, destinataire des versions accompagnées de l'original grecque, qui restent plus ou moins constantes avec leurs quatre éditions par siècle<sup>2</sup> ; que de la part des lecteurs curieux mais

---

1 Ce chapitre est un approfondissement de mon article « Démocrite dans les histoires de la philosophie à l'aube des Lumières », *Historia philosophica*, 18, 2020, p. 83-101.

2 Hoffmann (*Lexicon bibliographicum, op. cit.*, vol. II, p. 72 et s.) en note quatre aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, et trois au xviii<sup>e</sup> siècle.

non spécialistes, sachant de moins en moins le latin et qui lisent plus volontiers le texte en traduction.

Un intérêt qui souffre cependant probablement de la multiplication d'autres modèles d'histoire de la philosophie bien plus efficaces en ce qui concerne l'usage critique et la reconstruction philologique des sources ; et moins *naïves*<sup>3</sup> et plus *philosophiques*, car elles préfèrent à une démarche biographique et doxographique comme celle de Laërce et de ses imitateurs – limitée à l'accumulation érudite des anecdotes et des sentences des Anciens – une approche à la plus grande profondeur théorique, c'est-à-dire attentive à la genèse et au développement des doctrines et aux liaisons entre ces dernières. On a donc à faire non plus à une histoire *des philosophes*, mais à une histoire *des philosophies*, où l'historien cesse d'être un simple compilateur de données savamment recueillies, pour devenir un philosophe lui-même, capable donc d'analyser et d'évaluer les différentes doctrines et de les comprendre dans leurs fondements et dans leur complexité.

Ce n'est donc peut-être pas par hasard que dès la parution en 1655 de ce qu'on peut unanimement appeler les premières importantes histoires de la philosophie de l'âge classique, l'*History of Philosophy* de Thomas Stanley et l'*Historia philosophica* de Georg Horn, les éditions des *Vies des philosophes illustres* connurent une diminution certaine bien que modérée. Sans oublier que presque un siècle plus tard (1742-1744) paraîtra l'*Historia critica philosophiae* de Jakob Brucker, empruntée, adaptée et résumée par Diderot dans de nombreux articles d'histoire de la philosophie de l'*Encyclopédie*.

Si l'on veut se faire une idée plus précise de la réception des images du philosophe d'Abdère, il faut donc analyser ces autres vecteurs de diffusion et de commentaire des anecdotes qui le concerne. Il n'est pas possible évidemment de prendre en considération la production entière des œuvres d'histoire de la philosophie se succédant

---

3 Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 46 : « Si nous avons appelé cette histoire naïve, c'est qu'elle se constitue et se continue sans revenir sur sa propre démarche, sans définir sa finalité, sans s'interroger sur ses modèles. Elle s'exerce d'abord sans contrainte majeure, fixant dans l'évidence et l'innocence ce qui de la vie philosophique paraît intéressant ou remarquable. S'étant définie en marge des grandes philosophies de la Grèce, elle s'est contentée d'appréhender la philosophie selon la multiplicité de ses manifestations visibles et repérables, non selon l'unité d'un développement, ou la nécessité d'une succession ».

pendant une période qui va du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la première moitié du XVIII<sup>e</sup>, à l'intérieur de laquelle on trouve des textes de genre et nature très différentes : catalogues systématiques, dictionnaires, recueils de vulgarisation et manuels pensés pour des cours universitaires. Il serait également limitant de se focaliser seulement sur le milieu français, parce qu'on finirait par sacrifier des textes importants qui ont influencé la culture française, comme dans le cas de Brucker. Sans négliger les différences souvent profondes entre les contextes nationaux, on examinera principalement des textes publiés en France ou en langue française, même si l'on en considérera également d'autres textes qui ont exercé une influence notable sur la France. Ce qu'on propose ci-après c'est donc la lecture de certaines œuvres importantes pour l'histoire de la pensée, en nous focalisant sur leurs parties concernant Démocrite, et en les sélectionnant selon un double critère.

I. Tout d'abord, l'on choisira les œuvres les plus représentatives de la période où elles s'inscrivent, ainsi que des valeurs et des intérêts qui caractérisent leur contexte. Dans ce sens-là un texte comme la *Poesis philosophica* d'Henri Estienne (1573), loin d'être une histoire de la philosophie à part entière, peut être considéré quand même comme une *esquisse* d'histoire de la philosophie d'empreinte humaniste, intéressé à la récupération des sources anciennes peu connues jusqu'alors, plutôt qu'à la présentation d'un cadre des différentes sectes philosophiques le plus possible complet. De la même façon, le projet d'un catalogue universel des œuvres anciennes et modernes réalisé par le zurichois Conrad Gessner obéit à la fois à la volonté de retour à l'Antiquité et à l'idéal pansophique d'un savoir complet et systématiquement ordonné.

Le *Dictionarium propriorum nominum* (1541) de Robert Estienne, en ce qui le concerne représente un exemple d'instrument utile et facile à consulter pour les érudits autant que pour les simples dilettantes. S'il offre des informations résumées et sans doute moins complètes par rapport à d'autres textes, il demeure quand même un moyen important de diffusion des connaissances les plus importantes au sujet des personnages et des endroits qui y sont cités.

À partir de la seconde moitié du siècle suivant, lorsqu'en France l'érudition qui avait fécondé l'*âge de la critique* commence à reculer (avec des exceptions, comme en témoigne le commentaire de Ménage à Diogène Laërce) au profit d'œuvres d'histoire de la philosophie plus portées sur la vulgarisation qui se présentent souvent comme abrégés voire comme des « amusements philosophique-littéraires »<sup>4</sup> adressés au grand public plutôt qu'aux spécialistes ; en Angleterre, Allemagne et Pays-Bas, au contraire, la critique philologique et philosophique progresse. S'y fait jour une insistance croissante sur l'approche critique aux sources et pas seulement cumulative, appliquée aux informations biographiques et à leur connexion avec la doctrine du philosophe ainsi qu'à l'articulation de la doctrine même. On y recherche l'équilibre parfait entre la précision philologique d'un côté – considérée comme effort de reconstruction, grâce à l'analyse critique des sources, d'un profil biographique et théorique le plus fidèle possible pour chaque auteur – ; et l'interprétation philosophique de l'autre, de la pensée de chaque philosophe ainsi que de la contribution de chacun d'eux au développement général de l'histoire de la philosophie. Cette dernière devenue toujours plus une espèce d'« histoire des progrès de l'esprit humain » et ce surtout à partir des œuvres de Deslandes et de Brucker.

*Le Democritus reviviscens* de Magnenus (1646) représente un bon exemple d'analyse approfondie à la fois des informations sur la vie du philosophe d'Abdère, et surtout de sa doctrine. Son objectif n'était pas tant de l'opposer à la philosophie et à la physique d'Aristote – comme d'autres auteurs avaient déjà essayé de faire<sup>5</sup> –, mais bien de sauver de l'oubli un savoir ancien différent du savoir scolastique, afin d'enrichir et d'encourager le développement de la spéculation contemporaine<sup>6</sup>.

---

4 Je me réfère au *Théâtre philosophique* de Laurent Bordelon (1692), structuré comme une sorte de dialogue des morts lucianien, où les protagonistes sont tous des philosophes, anciens et modernes. À la fin de chaque dialogue, l'auteur ajoute un bref résumé des informations, anecdotes et sentences *des et sur les* protagonistes, empruntés de sources différentes. Voir Piaia, *Le storie filosofiche in Francia nell'età del cartesianismo*, *op. cit.*, p. 7.

5 On pense à Bacon, Basson, Sennert, Gassendi.

6 Tolomio, *Il genere « Historia philosophica » tra Cinquecento e Seicento*, I, *op. cit.*, p. 134.



L'*History of Philosophy* de Thomas Stanley (1655-1662), « la première grande histoire de la philosophie » d'après Lucien Braun<sup>7</sup>, présente pour sa part une critique philologique solide et érudite, appliquée à la reconstruction de la biographie des différents philosophes anciens (non sans tomber dans certaines ingénuités), même si parfois elle montre des carences dans la critique philosophique des doctrines, dans la mesure où elle évite tout commentaire ou interprétation à propos des questions spéculatives révélant de l'exposition de la pensée des différents auteurs.

Le *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle apparaît alors comme la première tentative de synthèse de la critique érudite avec la critique philosophique, inaugurant une méthodologie et une approche qui seront récupérées et développées par d'autres auteurs au siècle suivant. En tant que *dictionnaire*, il ne correspond pas proprement au genre des histoires de la philosophie, et l'ordre alphabétique inévitablement adopté dans sa structuration s'impose sur tous les autres critères d'organisation des informations, en le rendant *de facto* plus semblable à la structure « par vies » de Diogène Laërce. Cependant, en extrapolant et en recomposant les articles sur les philosophes, malgré certaines absences importantes et quelque présence originale<sup>8</sup>, on obtient une œuvre qui se présente, si ce n'est comme une histoire de la philosophie *stricto sensu*, au moins comme une histoire des erreurs *sur* les philosophes et, en même temps, comme une histoire des erreurs *des* philosophes.

Enfin, en ce qui concerne le XVIII<sup>e</sup> siècle, nous avons opté pour l'analyse de deux œuvres qui s'avèrent bien différentes malgré leur ressemblance apparente, écrites par deux auteurs à la fois très différents entre eux, mais qui ont marqué chacune un tournant dans leur pays. Elles ont toutes les deux été utilisées par les encyclopédistes – quoique en mesure différente – pour la rédaction des articles d'histoire de la philosophie du *Dictionnaire raisonné des*

---

7 Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 68.

8 Piaia dans son « La storiografia filosofica in Francia tra il Bayle e il Deslandes » (in Santinello et Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. II, p. 127-128) offre une liste des auteurs présents et absents et il fait noter des articles sur des auteurs souvent négligés par les historiens précédents. Parmi les absents, il y en a certains qui sont cités à l'intérieur d'autres articles.

*sciences et des arts* : l'*Histoire critique de la philosophie* d'André-François Boureau-Deslandes, la première histoire de la philosophie en français, et l'*Historia critica philosophiae* de Jakob Brucker, reconnue presque à l'unanimité comme la première histoire *critique* et *philosophique* de la philosophie<sup>9</sup>.

D'un côté les ouvrages partagent une démarche proprement critique, ils ne proposent pas simplement une description des différentes doctrines, mais ils offrent également une analyse fine de leurs fondements ainsi que de leurs erreurs, en les insérant à l'intérieur de la perspective commune d'une histoire du progrès de l'esprit humain qui transcende les biographies et les sentences de chaque philosophe particulier. Elles diffèrent cependant sensiblement en ce qui concerne les résultats atteints et les intentions auxquelles s'inspirent leurs analyses philosophiques : sceptiques et athées pour le français, apologétiques, au contraire, pour l'allemand.

II. En deuxième lieu, nous avons sélectionné des œuvres qui, malgré leur hétérogénéité, offrent une contribution originale à l'histoire de la réception du philosophe d'Abdère, qu'il s'agisse de monographies dédiées entièrement à lui (Magnenus) – et que l'on peut presque penser comme des chapitres d'une histoire « éditoriale » de la philosophie, structurée en publications portant chacune sur un philosophe particulier (on pense à l'Épicure de Gassendi) ou sur une secte (comme dans le cas de Lipse) – ; ou qu'il s'agisse de chapitres d'histoires de la philosophie proprement dites (Stanley, Deslandes, Brucker) ; ou bien encore qu'il s'agisse d'articles de dictionnaires historiques, où la simple présence d'un développement entièrement dédié à Démocrite est déjà révélatrice de l'importance qu'on lui attribuait.

---

9 Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 120 : « Brucker représente l'installation de l'histoire de la philosophie dans sa première gloire. Les tâtonnements séculaires sont dépassés ici dans une œuvre imposante où tout ce que l'on savait et répétait du passé de la philosophie se trouve repris, redéfini, redistribué [...]. En faisant de l'histoire de la philosophie une histoire philosophique, c'est-à-dire en la repensant à partir de ses principes, et en envisageant les figures du passé comme les produits d'une même raison, il convertit d'un seul coup le champ de la répétition en réserve destinée à alimenter une construction qui constituera l'essence même de la nouvelle discipline ».

Si la sélection des textes analysés peut paraître réductive et inévitablement partielle, elle n'est en rien arbitraire : le choix d'œuvres de nature si différente répond à la volonté de montrer le plus de points de vue différents d'où Démocrite a été observé et critiqué.

### **L'âge de la critique : la *Poesis philosophica* d'Henri Estienne, les *Dictionarium* de Robert Estienne et la *Bibliotheca universalis* de Conrad Gessner**

L'importance d'une œuvre comme la *Poesis philosophica* pour la connaissance de la philosophie des présocratiques à la Renaissance a été déjà signalée plusieurs fois<sup>10</sup>. Avec elle Henri Estienne donnait en 1573 une contribution ultérieure, après les *Hypotyposes* de Sextus du 1562, à la récupération des doctrines qui jusqu'à ce moment-là étaient seulement connues sous forme de fragment ou contenues principalement à l'intérieur de discours non objectifs, comme dans le cas de la reconstruction aristotélicienne de l'histoire de la philosophie, ou des dialogues cicéroniens, inévitablement conditionnés par le scepticisme de son auteur.

Le titre, qui reprend une expression utilisée par Clément d'Alexandrie, rend manifeste selon les intentions d'Henri Estienne la tentative d'unir la forme plaisante du poème à des contenus approfondis touchant la science de la nature, conformément à la célèbre formule Horatienne citée comme *incipit* à la *Préface*<sup>11</sup>. Il est vrai que les textes proposés ne sont pas des poèmes – reconnaît l'auteur – parce qu'ils manquent de l'âme même de la poésie, c'est-à-dire la fable (« *dicenti non posse appellari poesin quae fabulis careat* ») ; cependant, s'ils n'arrivent pas à *delectare*, leur contenu philosophique ne manquera pas de *prodesse*.

---

10 Voir par exemple Joukovsky, *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*, Genève, Droz, 1991 ; Tullio Gregory, « Studi sull'atomismo del seicento. Sebastiano Basson », *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII, 1964, p. 42 ; Jehasse, *La Renaissance de la critique*, op. cit., p. 77-83 ; Benedicte Boudou, Hélène Cazes, Judith Kecskemeti (dir.), *Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, avec une étude introductive de H. Cazes, préface de Jean Céard, Turnhout, Brepols, 2003, p. 316-322 ; AA. VV., *Henri Estienne*, actes du Colloque organisé à l'Université de Paris-Sorbonne, 12 mars 1987, Centre V.L. Saulnier, Université de Paris-Sorbonne et l'École normale supérieure de jeunes filles, Presses de l'ENS, 1988.

11 Estienne, *Poesis Philosophica*, op. cit., p. 3.

Dans l'*Avertissement* inséré dans les dernières pages, Stephanus se fait le garant de la fiabilité des fragments rassemblés, en les présentant comme le résultat d'une confrontation philologique entre les différentes versions, réalisée afin d'exclure tous les fragments faux, incertains ou incomplets. Et il s'ouvre aussi à la collaboration féconde avec les lecteurs, en leur laissant des pages blanches où il les exhorte à ajouter des autres vers ou fragments, s'ils le jugent opportun.

Mais malgré tous les efforts de son auteur, la *Poesis* se présente comme une œuvre incomplète et partielle, et ses parties en grec réduisaient assez son public potentiel. Elle représente cependant la première tentative de recueil dans un volume unique d'une sélection de tous les fragments des philosophes présocratiques (« Empedoclis, Xenophanis, Timonis, Parmenidis, Cleanthis, Epicharmi », nous dit le titre) accompagnés d'informations sur leurs vies empruntées de Diogène Laërce ; des fragments qui jusqu'à ce moment-là se trouvaient dispersés dans différents textes, ce qui en rendait difficile la consultation et la compréhension partielle. L'opération d'Henri Estienne permettait, en effet, une analyse plus systématique et organique de la pensée de certains auteurs, et elle offrait un outil beaucoup plus pratique pour la connaissance de nombreuses doctrines. Et cela en dépit du caractère incomplet de l'anthologie, et du fait qu'Estienne ne donnait aucune indication des textes d'où il avait repris les passages cités, mais seulement l'indication de leurs auteurs.

Si toutes ces qualités en font un texte exemplaire de l'humanisme et de son intérêt à sauver les manuscrits anciens pour proposer un modèle de savoir et de sagesse aux Modernes, la *Poesis* ne s'inscrit pas toutefois dans le genre des histoires de la philosophie, parce que le critère de sélection et de présentation des auteurs n'a rien à voir avec une division par philosophes ou par sectes, encore moins avec la volonté de donner une idée de l'évolution de la pensée humaine. On peut plutôt la considérer comme une source valable d'informations nécessaires à la réalisation d'une œuvre *sur* l'histoire de la pensée des anciens, ainsi qu'une importante intégration aux *Vies* de Diogène Laërce. Certaines lettres inédites de Démocrite,

d'Hippocrate et d'Héraclite<sup>12</sup> (« *Item Heracliti et Democriti loci quidam, et eorum epistolae* »), insérées dans la *Poesis* mais absentes chez Diogène Laërce, nous en offrent la démonstration.

Certes, la présence de Démocrite dans une œuvre dédiée à la « philosophie poétique » nécessite une justification, et Estienne nous la donne de façon assez désinvolte. Chez Héraclite, par exemple, la liaison entre philosophie et poésie était plus évidente : il est facile de reconnaître dans ses fragments une « transmission indirecte » des poèmes orphiques à la limite du plagiat (« *Heraclitus ex Orpheo bonam suorum dogmatum sumpsisse partem feratur* »). Mais l'inclusion du philosophe d'Abdère dans le recueil n'a d'autre motivation que la tradition de présenter ces deux philosophes toujours ensemble (« *iam vero quum Democriti una cum Heraclito saepe fieri mentionem viderem, placuit huius quoque locos et epistolas addere* »<sup>13</sup>). En ce qui concerne la célèbre lettre à Damagète, sa présence est justifiée en vertu non seulement de sa valeur de témoignage sur Démocrite, mais surtout parce qu'elle donnerait la parole directement au philosophe, offrant des fragments « *ex ore illius* »<sup>14</sup>. Évidemment Stephanus attribuait aux *Lettres* une nature qui est loin d'être apocryphe. À côté d'elle, enfin, on trouve aussi d'autres fragments de Démocrite empruntés à Sextus, à Diogène Laërce lui-même, à Clément d'Alexandrie, aux sentences morales transmises par Stobée, et finalement à Plutarque : ce qui en ressort, c'est un tableau bien assorti des différents aspects de la doctrine démocritéenne.

D'un genre totalement différent, le *Dictionarium propriorum nominum*<sup>15</sup> (1541) de Robert Estienne ne se propose pas de recueillir des fragments inédits des philosophes anciens, mais d'offrir un outil de consultation à tous ceux qui chercheraient des informations sur le nom des personnages historiques, divinités, mythes et

12 Les lettres publiées par Stephanus correspondent aux 17, 18, 20 et 23 chez Littré.

13 Estienne, *Poesis philosophica*, op. cit., Henricus Stephanus Lectori, p. 222, c'est moi qui souligne.

14 *Ibid.*, p. 187 : « *Hanc quoque Hippocratis epistolam placuit subiungere, quod in ea non solum multa de Democrito narrentur, sed plurima etiam tanquam ex ore illius referantur* ».

15 *Dictionarium propriorum nominum virorum, mulierum, populorum, idolorum, vrbium, fluuiorum, montium, caeterorumque locorum quae passim in libris prophanis leguntur. Dictionarium nominum propriorum quae in Bibliis scripta sunt, seorsum impressimus*, Paris, ex Oficina Roberti Stephani, 1542.

endroits cités dans les œuvres des païens, tel comme le dit le titre même (« *caeterorumque locorum quae passim in libris prophanis leguntur* »). Œuvre d'une grande érudition, mais ne s'adressant pas au public des seuls érudits, le *Dictionnaire* se révèle une source de consultation utile et accessible au grand nombre. Si ses articles sont brefs, elle se présente tout de même comme un instrument de diffusion des informations disponibles à propos de tous les sujets qui y ont trait, ainsi que comme un miroir révélateur des informations considérées essentielles sur ceux-ci.

Les renvois au philosophe d'Abdère dans les articles « Abdera », « Democritus » et « Hippocrates », par exemple, confirment la réputation de savant qui désormais accompagnait la figure de Démocrite et qui en faisaient un véritable protagoniste de la sagesse des Anciens. L'article « Democritus » cite surtout des informations empruntées à Diogène Laërce, en particulier celles qui louent la passion du philosophe pour la connaissance et décrivent les voyages qu'il aurait faits à cette fin<sup>16</sup>. Abdère est citée comme patrie de celui qui fut sans doute son citoyen le plus illustre<sup>17</sup>, alors qu'Hippocrate est présenté tout d'abord, au début de l'article homonyme, comme le médecin de Cos « *auditor Democratis* »<sup>18</sup>. Il est vrai qu'il n'y est fait aucune référence à la doctrine du philosophe, mais cela s'explique par la prédilection pour les données biographiques appliquées à tous les auteurs cités dans le *Dictionnaire*. Dans le cas de Démocrite, cette sélection en faveur de certaines informations et l'omission de beaucoup d'autres – que l'on pouvait trouver de toute façon dans les sources auxquelles Estienne renvoie (Diogène Laërce, Cicéron et Suidas) – s'avèrent justement fonctionnelles à la description d'une véritable icône de la sagesse.

Manquent des mentions aux autres *figurae* traditionnelles du philosophe d'Abdère – l'anatomiste, le mélancolique, le rieur – mais certaines d'elles seront rappelées dans l'autre dictionnaire que Robert Estienne voulait publier, un dictionnaire beaucoup plus complet et

---

16 *Ibid.*, p. 199.

17 *Ibid.*, p. 3.

18 *Ibid.*, p. 254. On évoque aussi dans la suite la correspondance entre le médecin et le roi de Perse.

riche que celui-ci. Le projet initial de faire deux volumes dédiés aux prénoms contenus dans les textes sacrés (le premier tome), et à ceux cités dans les textes profanes du monde classique (le second tome), trouvera sa forme définitive dans un unique in-folio seulement en 1553 avec le *Dictionarium historicum ac poeticum*<sup>19</sup>. Il se présente comme un *Index* qui reprend et enrichie le matériau déjà utilisé et publié par Robert Estienne dans deux autres œuvres, l'*Hebraea, Chaldaea, Graeca et Latina nomina* (1537) et l'*Elucidarius poeticus, sive Dictionarium nominum propriorum* (1545). Beaucoup d'articles du *Dictionarium nominum propriorum* ont donc ici un développement bien plus approfondi, qui dans certains cas en modifie radicalement la physionomie par rapport au dictionnaire précédent.

L'article « Démocrite » nous en offre un exemple précis. Si le *Dictionarium nominum propriorum* proposait généralement une synthèse des informations biographiques contenues chez Diogène Laërce, on trouve ici également des références à d'autres sources – le *Lexique* de Suidas, par exemple, à propos du pseudonyme de « Gélasin » attribué à Démocrite – qui enrichissent le portrait du philosophe avec des données doctrinales brèves et rapides, par exemple sur l'atomisme, sur la théorie des mondes infinis, ainsi que sur la célèbre couple *Democritus-Heraclitus*.

Le savant, le père de l'atomisme, le philosophe riant de la folie humaine : voilà les principales images de Démocrite au cours du xvi<sup>e</sup> siècle. Une prééminence qui est confirmée et soutenue par la grande diffusion qu'avait le *Dictionarium historicum ac poeticum* à cette époque-là parmi les étudiants, les érudits ou parmi les amateurs, comme en témoignent non seulement ses nombreuses éditions parues après 1560, mais aussi sa présence dans presque toutes les bibliothèques les plus importantes, publiques et privées, dont celle aussi de Robert Burton<sup>20</sup>.

---

19 *Dictionarium historicum ac poeticum: omnia gentium, hominum, locorum, fluminum ac montium [...] vocabula complecteni*, Lutetiae, Carolus Stephanus, 1553. Cette œuvre est de Robert, bien qu'elle ait été terminée par son frère Charles. Voir à ce propos DeWitt T. Starnes, *Robert Estienne's Influence on Lexicography*, Austin, University of Texas Press, 1963, chap. 6.

20 *Dictionarium historicum ac poeticum, op. cit.*, p. 99-100.

La *Bibliotheca Universalis* et les *Pandectae* de Conrad Gessner apparaissent bien plus consistantes, bien qu'elles résultent d'utilisation plus sectorielle.

Œuvre, elle aussi, de grande érudition, la *Bibliotheca* est le résultat d'un travail de compilation réalisé grâce à la consultation attentive de beaucoup de bibliographies déjà rédigées, ce qui avait obligé l'auteur à faire de fréquents voyages pour visiter les bibliothèques les plus importantes de l'époque. L'écriture a même nécessité un constant échange d'informations avec d'autres hommes de lettres européens, avec lesquels Gessner était en contact. La *Bibliotheca* se présente donc comme le premier et unique répertoire universel de l'histoire de la bibliographie, prétendant fournir un tableau exhaustif de la réalité scientifique et littéraire des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle. Un produit exemplaire de l'idéal pansophique de la Renaissance, c'est-à-dire du projet de restauration de la culture des Anciens dans le cadre d'un effort encyclopédique réunissant les traditions juive, grecque et latine. Un répertoire universel détaillé, mais qui ne prétendait toutefois pas offrir une liste de toutes les éditions manuscrites ou imprimées d'un même ouvrage : son but était, en revanche, de composer une liste complète de tous les textes connus, transmettant des informations sur tous ceux qui circulaient avant 1550, mais sans rien dire de leurs différentes éditions<sup>21</sup>.

Si le projet tout entier devait comprendre trois répertoires différents mais reliés entre eux, deux seulement seront finalement publiés : le premier, la *Bibliotheca* parue en 1545, se présente comme un catalogue alphabétique-prénominal complet (pas donc par nom de famille) des *auteurs* et de leurs œuvres de l'Antiquité à l'époque moderne. Le second, les *Pandectae*, paru en deux volumes en 1548 et 1549, offre un répertoire dans un ordre systématique ordonné *par disciplines*, divisé en XXI *partitions* ou livres (à la fois organisées en *tituli* et *partes*) recueillant des informations sur des œuvres (ou sur parties d'elles), dont chacune concerne une discipline spécifique

---

21 Seulement pour les manuscrits Gessner fournit l'indication des plusieurs exemplaires, afin de faciliter leur collation nécessaire à une édition d'eux la plus correcte possible. Voir Fiammetta Sabba, *La « Bibliotheca universalis » di Conrad Gessner: monumento della cultura europea*, Rome, Bulzoni, 2012, p. 15.



(grammaire, dialectique, rhétorique, etc.), à l'exception de la médecine qui restât inédite. Il faut remarquer que les *Pandectae* ne se limitent pas à répéter dans un ordre différent le même matériau de la *Bibliotheca*, parce qu'ici on trouve aussi des œuvres anonymes qui ne pouvaient pas être cataloguées dans le premier répertoire. Le troisième et dernier catalogue, qui ne parut jamais, aurait dû offrir un index alphabétique *par sujets* de tout le matériau déjà recueilli dans les deux premières parties du projet<sup>22</sup>.

C'est Gessner lui-même qui présente, déjà dès le titre, la *Bibliotheca* comme un instrument de consultation précieux : elle voulait fournir en effet une sorte de *recensement* fonctionnel pour préserver les textes retrouvés jusqu'à ce moment-là, ainsi qu'à recueillir des informations sur leurs auteurs<sup>23</sup>. Un recueil en rien sommaire, comme le confirme la liste des sources d'où Gessner puise (pour les auteurs dont il n'était presque rien resté, Gessner utilise des sources comme le *Lexique* de Suidas, le *Gnomologium* de Stobée, les *Dipnosophistae* d'Athénée, le *Florilegium* de Planude, les *Historiarum libri* d'Agazia et l'*Anthologia Graeca*<sup>24</sup>) ; un recueil même fécond si l'on considère que Gessner donne souvent des informations sur les chapitres et sur les arguments traités dans chaque œuvre citée, ainsi que des jugements critiques personnels sur leur valeur<sup>25</sup>. En tant que tels, la *Bibliotheca universalis* et les *Pandectae* constituent des outils très utiles – mais ils ne sont pas si exhaustifs que le voudrait son auteur – pour reconstruire ce que l'on connaissait au XVI<sup>e</sup> siècle de chaque auteur et, dans le cas particulier de Démocrite, pour savoir quelles étaient les sources les plus importantes et les plus communes à son propos<sup>26</sup>.

---

22 *Ibid*, chap. 2 ; Tolomio, *Il genere « Historia philosophica » tra Cinquecento e Seicento*, *op. cit.*, p. 68-71.

23 C. Gessner, *Bibliotheca universalis, sive catalogus omnium scriptorum locupletissimum, in tribus linguis, Latina, Graeca, et Hebraica: extantium et non extantium, veterum et recentiorum in hunc usque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in Bibliothecis latentium. Opus novum, et non Bibliothecis tantum publicis privatisve instituendis necessarium, sed studiosis omnibus, cuiuscunque artis aut scientiae, ad studia melius formanda utilissimum: authore Conrado Gessnerio Tigurino doctore medico, Tiguri, apud Christophorum Froschouerum, M D XLV.*

24 Sabba, *La « Bibliotheca universalis », op. cit.*, p. 53-54.

25 *Ibid.*, p. 41.

26 C'est intéressant de noter que certains auteurs assez importants pour leurs témoignages sur le philosophe d'Abdère (comme par exemple Cicéron, Plutarque, Sextus et Suidas) ne sont pas cités ni dans la *Bibliotheca*, ni dans les *Pandectae* à l'intérieur des articles dédiés à Démocrite,

À la page cent quatre-vingt-seize de la *Bibliotheca* on trouve trois articles sur le philosophe d'Abdère : le premier est « Democratis et Democriti », où l'auteur insère les sentences morales reprises de Stobée (dont Gessner avait traduit les *Sententiae* en 1543) ; après on a le tout aussi bref « Democriti Abderitae » – il renvoie à Diogène Laërce pour des informations plus approfondies et plus complètes (« *de quo plura Laërtius* ») – où l'on cite aussi, en tant qu'intégration, la lettre d'Hippocrate contenue – comme nous le rappelle Gessner – dans l'*Opera omnia* d'Hippocrate, ainsi que, conjointement à celles d'autres auteurs de l'Antiquité, dans l'*Epistolarum graecarum collectione* publié par Alde Manuce en 1499. Dans le troisième, enfin, Gessner cite une épigramme (« *hexastichon* ») sur Démocrite contenue dans le livre IV du *Florilège*, très probablement celui de Planude<sup>27</sup>. Gessner ne soulève pas de doutes sur la vérité historique des *Lettres*, qui ne sont jamais remises en discussion. Elles sont utilisées, par contre, en tant que source biographique et bibliographique et, dans l'article « Hippocrates », elles sont citées une fois encore et complétées par une description plus détaillée<sup>28</sup> de leurs destinataires et leur contenu.

Les *Pandectae* complètent les informations contenues dans la *Bibliotheca* avec le choix d'une présentation « par discipline » et non plus « par auteurs ». À l'intérieur de chaque discipline, Gessner suit un ordre chronologique typique de l'histoire de la pensée, finissant par donner à son projet la dignité à part entière de *polyhistoire*.

---

bien qu'ils soient insérés dans le catalogue alphabétique-prénominal général de l'œuvre. Gessner semble ne pas donner trop d'importance aux œuvres traitant la doctrine du philosophe d'Abdère, à propos de laquelle il renvoie surtout à Diogène Laërce. Gessner préfère citer les informations sur la vie du philosophe, même par le biais d'anecdotes qu'il évoque mais sans les commenter (à l'exception de ceux de Pline). Dans les éditions suivantes (dont deux éditées en 1555 et 1574 par Josias Simler, biographe de l'érudit suisse, la troisième par le théologien Johan Jacob Fries en 1583) l'entrée sur Démocrite, inaltérée dans les deux éditions, est élargie. De Diogène Laërce l'on répète la structure (biographie de l'auteur, sa formation et ses voyages, ses œuvres par le catalogue de Trasille) et les contenus, en les intégrant avec d'autres sources absentes chez l'original Gessnerien (les *Stromateis* de Clemente Alexandrine, Synesius, jusqu'à John Dee). On cite aussi, enfin, la lettre à Hippocrate.

27 Gessner, *Bibliotheca universalis*, op. cit., p. 195.

28 *Ibid.*, p. 334.

En ce qui concerne plus spécifiquement la philosophie, il y a des sections des *Pandectae*, comme celles du livre I (*titulus* 1, *pars* 7, « *De sectis philosophorum et artium inventione* ») et surtout le *titulus* 1 du livre XV<sup>29</sup> – celle qui est entièrement dédiée à la « *Prima Philosophia* » – où Gessner reprend la division de la philosophie ancienne en philosophes et sectes, selon la tradition laërcienne. Le recours à cette partition, si elle n'est pas expliquée ou théorisée et si elle reste implicite parmi les références bibliographiques énumérées, témoigne quand même d'une attention à l'évolution de l'histoire de la pensée, et donne donc au lecteur l'esquisse d'un tableau de l'histoire de la philosophie à travers les noms des auteurs les plus importants et des écoles auxquelles ils donnèrent origine : Aristote, Socrate, Platon et les académiciens, les stoïques, les épicuriens, alors que les autres philosophes sont cités par ordre alphabétique.

Parmi ces derniers, nous trouvons aussi Démocrite, sur lequel Gessner fournit des informations importantes qui sont absentes des articles dédiés à lui dans la *Bibliotheca*. À côté des *Vies* de Diogène Laërce, source utilisée pour presque tous les autres philosophes nommés, on trouve aussi *Les Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, d'où il emprunte l'anecdote sur l'aveuglement volontaire de Démocrite, ainsi que les vers composés à ce sujet par Laberius<sup>30</sup> ; les pronostics fabuleux que Pline l'Ancien lui avait attribués *indignissime* dans sa *Naturalis Historia* ; et encore Jean Tzétzès, Célius Aurélien (auteur d'une *Historia Democriti*) et Stobée, déjà cité dans la *Bibliotheca* en tant qu'auteur du recueil de sentences morales attribuées au philosophe d'Abdère.

Les *Lettres* ne sont quant à elles citées que dans le *Titulus* suivant, section où sont énumérées toutes les œuvres philosophiques qui n'appartiennent pas à une unique typologie (« *ad unam aliquam philosophiae partem redigi fere non poterant* »), et qui se révèlent « raffinée » par la littérature (« *qui philosophiam integram literis excoluerunt* »), comme par exemple les *Problèmes*, les *Dialogues*

---

29 Gessner, *Pandectarum siue partitionum vniuersalium Conradi Gessneri Tigurini, medici et philosophiae professoris, libri, XXI*, Tiguri, excudebat Christophorus Froschoverus, 1548, p. 238.

30 *Ibid.*, p. 242.

et les *Lettres philosophiques* (« *epistolae philosophicae* »<sup>31</sup>). Parmi ces dernières, à côté de celles de Diogène, de Cratès de Thèbes, Sénèque, Platon et d'autres, on trouve celles publiées par Gilbertus Cognatus<sup>32</sup>, comprenant les lettres pseudo-hippocratiques. Il est donc possible d'en déduire qu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle encore le récit épistolaire était considéré non seulement original et fiable (Gessner ne fait aucun commentaire sur leur contenu ou sur leur attribution, alors qu'ailleurs il écrit des observations critiques sur les œuvres qu'il catalogue), mais il faisait partie de plein droit du champ philosophique malgré sa forme et son style. Le renvoi fait au livre I – entièrement dédié à la *grammaire* – et plus en particulier au *titulus* 18, *pars* 2, qui fait référence aux *Epistolae* comme genre littéraire, est pour le moins significatif. On y donne d'abord des indications sur des textes fournissant une définition de « lettre » comme genre, et décrivant sa structure habituelle ; on trouve ensuite la liste d'une série d'œuvres exemplaires de typologies différentes de lettre (*familiares, excusatoriae, petitoriae, gratulatoriae, etc.*) ; finalement, on présente un catalogue des lettres grecques et latines publiées jusqu'à ce moment-là. Les lettres philosophiques se situent entre la « *philosophia* » et la « *philologia* » – considérées comme « études littéraires ». Elles se prêtent donc à une lecture à la fois « littéraire », c'est-à-dire sensible au style, que « philosophique », qui met en évidence les liens avec les doctrines exposées de façon plus complète dans les textes plus à proprement parler philosophiques.

### **Le *Democritus reviviscens* de Magnenus**

Si l'œuvre de Iohannes Chrysostomus Magnenus, elle non plus, ne peut proprement être définie comme une histoire de la philosophie *tout court*, elle y contribue pourtant en tant que chapitre monographique dédié à l'un de ses protagonistes, Démocrite justement, qui, surtout entre la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du

---

31 *Ibid.* p. 244.

32 Cousin, *Epistolarum laconicarum, op. cit.*

xvii<sup>e</sup> siècle, était revenu à la mode – « réformé » et « déformé »<sup>33</sup>, à vrai dire – en tant que « *praecipuus atomorum patronus* », c'est-à-dire le représentant le plus important de ce qui est appelée la philosophie « *primogenitam* »<sup>34</sup> dans toutes les autres sectes.

Le *Democritus reviviscens, sive vita et philosophia Democriti* est publié pour la première fois en 1646 à Pavie, où Magnenus était professeur à l'université de médecine, mais avec le titre *Democritus reviviscens, sive de atomis*. Il connut une assez bonne diffusion pour être réimprimé plusieurs fois (à Leyde en 1648, à La Haye en 1658 et à Londres en 1658). Conformément à l'analyse ici proposée au sujet de la réception des images légendaires du philosophe, nous ne nous focaliserons pas sur la tentative de l'auteur de récupérer et d'interpréter l'atomisme démocritéen<sup>35</sup>, mais plutôt sur la première partie des *Prolegomena* qui introduit le développement sur la physique divisé en trois *Disputationes* bien reliées les unes aux autres. Les *Disputationes*, présentées selon la méthode géométrique qui part des *definitiones, principia* et *postulata*, et entrecoupées par des *obiectiones* et *lemmata* en analysant chaque question soulevée par l'atomisme, ne veulent que « restaurer » une philosophie autrement destinée à l'oubli, en donnant la parole à son père, et ainsi tester la validité de sa pensée face à la modernité (« *quaerunt ecquidnam decoris firmitatisque suo tempore habuerit, quae nunc collapsa in cineribus fax est* »<sup>36</sup>). Il n'y a pas de volonté de réfuter les argumentations des adversaires de l'atomisme<sup>37</sup>, ou d'opposer ses principes à ceux d'Aristote : Magnenus demeure aristotélien, reprenant comme il fait les formes substantielles et la négation du vide du Stagirite. Un atomisme repris, interprété et sans doute « trahi »,

---

33 Lüthy, « The Fourfold Democritus », art. cit., p. 454.

34 Ioannes Chrysostomus Magnenus, *Democritus reviviscens, sive de atomis*, Pavie, apud Io. Andream Magrium, M DC. XLVI ; et *id.*, *Democritus reviviscens, sive vita et philosophia Democriti*, ex Officina R. Danielis, M. D C LVIII. On utilisera cette dernière édition. *Prolegomena*, p. 1-2.

35 Tolomio, *Il genere « Historia philosophica » tra Cinquecento e Seicento*, op. cit., p. 133-137 ; Benedino Gemelli, *Aspetti dell'Atomismo Classico nella Filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*, Florence, Olschki, 1996 ; et aussi Gregory, « Studi sull'atomismo del seicento. Sebastiano Basson », art. cit.

36 Magnenus, *Democritus reviviscens*, op. cit., p. 47.

37 *Ibid.*, p. 48.

mais aussi utilisé par Magnenus de façon originale pour expliquer des phénomènes différents, comme l'insomnie ou les cauchemars<sup>38</sup>. Pour le moins avons-nous là un témoignage de la survivance à l'âge classique des images légendaires du philosophe d'Abdère, qui contribue à leur diffusion, grâce à son approche non critique.

Le choix fait par Magnenus de modifier le titre de la seconde édition, en ajoutant une référence explicite à la *vie* du philosophe, nous autorise à penser qu'il souhaitait attribuer la même importance à la biographie de Démocrite qu'à l'analyse et au commentaire de son système, en proposant donc son *Democritus reviviscens* comme l'œuvre la plus complète possible sur le père de l'atomisme. Dans les premières treize pages des quarante-quatre dont se composent les *Prolegomena* on trouve en effet la description de la vie du philosophe d'Abdère suivie d'une présentation de ses écrits (pages 13-24), et enfin un bref développement sur sa doctrine, analyse qui s'avérera propédeutique à l'analyse et au commentaire plus approfondis qui forment le véritable corps de l'œuvre.

Dans la première partie des *Prolegomena*, où Magnenus recueille et résume les informations disponibles à l'époque sur la vie de Démocrite, l'auteur utilise plusieurs sources et les fait dialoguer entre elles. Le but n'est pas en effet seulement *didactique* – reprendre la philosophie des atomes –, mais aussi *apologétique* – réhabiliter (« *vindicare* ») la réputation des idées du philosophe des « *mille calumnias* » qui l'ont cachée au cours des siècles, ainsi que le défendre de l'attribution infondée de folie de la part d'une « *plebs litaratorum* » –, voire dans certains cas *laudatifs* – montrer au lecteur la vie irrépréhensible du philosophe, ses mœurs louables, les œuvres très ingénieuses, les admirables inventions (« *vitam innocentissimam, mores probabiles, subtilissimos libros, stupenda inventa* »<sup>39</sup>). L'emphase, qui emporte Magnenus dans son effort de sauvetage et réhabilitation d'un philosophe et d'une philosophie menacés par l'oubli, l'amène à accumuler les informations et les témoignages sans passer au crible de la critique les sources utilisées,

38 Voir la partie *Democritus docens*, p. 305-312.

39 *Ibid.*, *Prolegomena*, p. 2-3.

au point que les images légendaires de Démocrite se superposent à son portrait historique réel. Les *Lettres* elles-mêmes sont abordées comme une source fiable et en rien apocryphe, ainsi que beaucoup d'autres anecdotes empruntées à Diogène Laërce. Elles sont plusieurs fois utilisées pour confirmer les informations puisées d'autres sources (« *ut testatur Abderitae Epistola ad Hippocratem* »)<sup>40</sup> ; parfois elles constituent une source primaire pour la biographie du philosophe, comme dans le cas de la folie qu'on lui attribuait à cause de son caractère solitaire et de ses doctrines si profondes qu'elles semblaient absurdes au vulgaire (« *rarasque vulgaribus ingeniis disciplinas* »<sup>41</sup>). Dans ce cas-là – se plaint Magnenus – Hippocrate lui-même ne fut pas capable de réhabiliter le philosophe (« *neque satis ab ea suspicione illum vindicavit Hippocrates* »), comme le montre bien l'erreur grossière de Sénèque (« *etiam Seneca populari errato sit assensus* »<sup>42</sup>).

Dans d'autres cas, enfin, les *Lettres* sont utilisées pour reconstruire le portrait du philosophe (« [...] *ait Hippocrates in Epistola ad Damagetum* »), en décrivant à la fois son caractère, que sa physionomie et ses habitudes<sup>43</sup>.

Enfin, dans la partie relative aux *Testimonia de sapientia, et doctrina Democriti* les *Lettres* sont plusieurs fois citées, mais la chose la plus intéressante est que dans la liste des œuvres attribuées à Démocrite ordonnées par argument, dans la catégorie *Physica* on trouve trois textes renvoyant à la correspondance prétendue entre le philosophe et le médecin. Le *De natura hominis* (œuvre n. 6),

---

40 *Ibid.*, p. 1. À la fin de la *Vie* aussi on retrouve l'expression : « *ut patet in Epistola ad Hippocratem* ».

41 *Ibid.*, p. 5-6.

42 Magnenus défend plusieurs fois Démocrite des accusations de folie. Étant conscient que la cause de ces accusations était soit la recherche d'une solitude méditative de la part du philosophe parmi les tombes, soit son rire perpétuel, (« *ob secessum solitudinisque amorem, dementiae est accusatus, ob ridendi sine ansa consuetudinem stiltissimus levissimusque mortalium esset aestimatus* »), Magnenus justifie Démocrite en disant, dans le premier cas, que l'obscurité des sépulcres l'aidait à mettre mieux en lumières les choses ; dans le second cas, il substitue au rire perpétuel (« *effuse riserit semper, quod inepte quidam existimarunt* »), dont la persistance pouvait être mal interprétée comme manifestation de sottise, une expression de sérénité. Certains auteurs, ajoute-t-il, ont parlé plutôt de *furor*, mais à la façon d'Aristote, c'est-à-dire associé à la génialité du sujet mélancolique. *Ibid.*, *Vita Democriti*.

43 *Ibid.*, p. 12 : Magnenus utilise la traduction latine de Cornarius.

dont on dit qu'il s'agit du livre auquel Démocrite fait allusion dans une de ses lettres à Hippocrate<sup>44</sup> ; le *De simulacris vagantibus, seu speciebus visibilibus* (n. 34), qui renvoie à la lettre 28 ; et, surtout, le *De insania* (n. 33), le livre que Démocrite était en train d'écrire en disséquant les animaux, dans la célèbre lettre à Damagète<sup>45</sup>.

À côté du travail de récupération et d'exposition de la doctrine démocritéenne, la tendance, encore très forte au xvii<sup>e</sup> siècle, à superposer l'histoire à la légende, est très claire chez Magnenus. Pour voir naître un vrai souci critique de vérification des sources il faudra attendre le commentaire de Ménage au *Vies* de Diogène Laërce (1664), et diverses histoires de la philosophie de la seconde moitié du siècle.

### **L'History of Philosophy de Thomas Stanley**

Encore au milieu du xvii<sup>e</sup> siècle, toutefois, dans une œuvre qui a été reconnue – sans être toujours appréciée – comme le premier essai d'histoire de la philosophie<sup>46</sup>, la figure légendaire du philosophe d'Abdère transmise par les *Lettres* pseudo-hippocratiques trouve toute sa légitimité, malgré le considérable travail d'érudition réalisé par son auteur sur les sources utilisées.

*L'History of Philosophy* de Thomas Stanley<sup>47</sup> est publiée à Londres en quatre volumes in-folio entre 1655 et 1662, et le succès

---

44 La lettre 23 de l'édition de Littré.

45 « *Hunc enim librum scribebat eo ipso tempore, cum eum insanum judicabant Abderitae, invenitque illi operi incumbentem Hippocrates, in epistola ad Damagetum, num. 21 ipse autem Democritus se de polis ac sphaeris tunc commentarios scripsisse refert in epist. Ad Hippocratem, duo fortasse opera habens prae manibus* » ; *ibid.*, p. 17.

46 Pour les jugements sur l'œuvre de Stanley de la part de ses contemporains, voir Malusa, « Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi », in Santinello et Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. I, p. 208-215. On rappelle ici rapidement les éloges du premier traducteur partiel de l'œuvre, Jean Le Clerc ; celui de Pierre Coste, dans son *Discours sur la philosophie ancienne et moderne où l'on fait en abrégé l'histoire de cette science*, contenu dans le premier volume du livre de P. S. Régis (*Cours entier de philosophie ou système général selon les principes de M. Descartes*, 1691) ; celui de l'autre traducteur, le théologien allemand Godefroy Olearius ; et aussi celui de Bayle (article « Zoroastre » du *Dictionnaire*), ainsi que les appréciations partiellement critiques de Heumann et de Brucker.

47 Thomas Stanley, *The History of Philosophy: Containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect*, Londres, Moseley and Dring, 1655-1662, *Preface*. J'utilise la troisième édition (1701) dans sa réimpression anastatique (Hildesheim, New York, Olms, 1975).



est tel qu'en peu de temps plusieurs éditions (la deuxième en 1687, après en 1701 jusqu'à celle de 1743) et de différentes traductions en garantiront la renommée dans l'Europe entière : quelque extrait en français circulait déjà après 1660<sup>48</sup>, une traduction latine de la partie dédiée à la philosophie orientale (la quatrième) fut réalisée par le philologue genevois Jean Le Clerc (*Historia philosophiae orientalis*, 1690), l'autre traduction latine, intégrale celle-ci, de Godefroy Olearius (Leipzig, 1711) en consacra définitivement la célébrité, en s'imposant même sur les éditions en langue anglaise<sup>49</sup>.

Un texte, donc, dont l'importance dura près d'un siècle, au moins jusqu'en 1742<sup>50</sup>, et dont l'écho ne resta pas circonscrit seulement au milieu anglais, non seulement en vertu de la richesse des informations rassemblées (« *collected* ») grâce à l'analyse de plusieurs sources (anciennes et modernes), mais aussi grâce au travail soigné et savant, de l'avis de l'auteur (« *with what diligence I could* »), réalisé pour les assimiler et les synthétiser. D'après Stanley, en effet, la tâche de l'historien ne se limite seulement à l'effort *érudit* de composition d'un cadre le plus complet possible de la vie et de la pensée des philosophes, en consultant toutes les sources disponibles ; elle demande aussi un travail *critique* et philologique de sélection, de comparaison et de passage au crible des sources, pour distinguer celles qui sont vraiment historiques des autres qui sont de nature poétiques ou apologetiques.

De cette façon seulement – continue Stanley – il est possible de réaliser une œuvre plus complète et supérieure en comparaison à celles circulant jusqu'alors, en particulier aux *Vies* de Diogène Laërce, qui restaient encore le modèle historiographique principal pour l'étude des philosophes anciens. Toutefois, cette critique promise par Stanley est finalement appliquée à la reconstruction de la *biographie* des philosophes anciens, mais elle ne touche pas leur *doctrine*. Stanley néglige l'interprétation de certains problèmes théorétiques cruciaux, il ne s'intéresse pas à l'identification des

---

48 Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 68 n. 66.

49 Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, op. cit., p. 182-185.

50 Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 68. La date suggérée par Braun coïncide avec celle de la parution de l'œuvre de Brucker, qui en effet s'imposa sur toutes les autres du même genre.

problématiques spéculatives transversales, préférant décrire la contribution de chaque auteur à l'histoire de la philosophie générale plutôt que de faire dialoguer ses protagonistes, afin d'illustrer qualités et criticités de leur pensée<sup>51</sup>. Il ne se préoccupe pas non plus de trouver une direction, un sens au développement de la pensée au cours des siècles, il se limite à en enregistrer le *parcours*, mais pas le *progrès*, contrairement à ce que fera Brucker au siècle des Lumières.

L'*History of Philosophy* de Stanley garde, donc, la structure « par vies » de l'œuvre de Laërce ainsi que l'ordre de succession des philosophes et des sectes. Cependant, malgré le zèle philologique déclaré dès la préface du texte, le « Diogène anglais »<sup>52</sup> conserve aussi du modèle grec une certaine naïveté, par exemple dans la façon d'utiliser les sources<sup>53</sup>.

Une sorte d'histoire de la philosophie « par figure », donc, qui reste encore fidèle à la sensibilité pédagogique de l'humanisme de même qu'à une approche de l'histoire principalement soucieuse de décrire la personnalité de ses protagonistes, dans le but d'offrir au lecteur des modèles de grande humanité.

L'histoire n'est pas seulement une histoire des nations (« *generall affairs of State* »), écrit Stanley dans la *Préface* pour justifier son œuvre. Elle est aussi – ou, peut-être, *surtout* – l'histoire de ses protagonistes, qu'ils soient des souverains et des hommes d'État, ou des philosophes et des hommes de science ; c'est donc l'histoire de leurs vies et de leur personnalité (« *particular persons, whose lives have rendred them eminent* »<sup>54</sup>). La contribution des hommes à

51 Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, op. cit., p. 180-181.

52 Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 69.

53 Voir, par exemple, le cas des *Lettres socratiques*, qu'il prétend authentiques. Il s'agit d'une collection réalisée par l'érudit italo-grec Leone Allacci et publiée en 1637 à Paris. Stanley semble croire à leur authenticité, au point qu'il les insère dans la vie de Socrate. Sera Olearius, dans son édition de 1711, à réparer cette erreur. Voir Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, op. cit., p. 183-184.

54 Stanley, *The History of Philosophy*, op. cit., *Preface*, p. 1. Le texte continue : « *Now the life of man being either practick, busied in civill affairs of peace and war, or contemplative, retir'd from publick businesse to speculation and study of wisdom, divine or humane, it follows that this personall history bee twofold likewise, describing either the actions of such persons as are wholly interested in affairs of State (properly compar'd to the persons of a drammaticall designe, whose single Characters and parts serve one onely to make up one joint plot)* ».

l'histoire des peuples et à la civilisation, alors, devient évidente par la description de l'existence des individus, de leur caractère et de la façon où leurs capacités intellectuelles et morales se sont exprimées<sup>55</sup>. L'étude de Stanley ne dérive pas d'un intérêt théorique, mais plutôt de la volonté de mesurer la cohérence entre la doctrine et la vie pratique, entre l'épaisseur spéculative et la personnalité morale des protagonistes de l'histoire de la philosophie, ainsi que pour offrir des exemples de sagesse et pas seulement des modèles de savoir.

Dans le cas de Démocrite, l'on trouve une confirmation exemplaire à la fois des points forts de l'approche philologique et érudite de Stanley – malgré certaines imprécisions quand même communes dans la culture de l'époque – et de la faiblesse d'une méthode critique se révélant indifférente à l'étude des questions spéculatives qui mettent en relation plusieurs penseurs, et qui finit donc par offrir des portraits où l'anecdote édifiante l'emporte sur la réflexion théorique et où le commentaire l'emporte sur la doctrine. La figure *légitime* du philosophe d'Abdère, en somme, garde l'importance et la crédibilité que le XVII<sup>e</sup> siècle encore lui reconnaît d'ordinaire.

Les pages dédiées à Démocrite se trouvent dans la onzième des dix-neuf parties dont se compose l'œuvre (celle sur la secte éléatique) ; comme dans tous les autres cas, les parties sont divisées en chapitres (dix) d'extension variable, dont certains (ceux sur la doctrine) sont à leur tour divisés en sections. Le schéma suivi est plus ou moins le même que celui qui a été adopté pour tous les autres philosophes et assez semblable à celui proposé par Diogène Laërce : on commence par sa vie (chap. 1), pour passer à sa formation (chap. 2-3), ensuite à ses préceptes (chap. 4-6) et à sa mort (chap. 7), pour terminer avec ses écrits (chap. 8) et l'exposition de sa doctrine (chap. 9-10).

Une gravure montrant le philosophe d'Abdère introduit le premier chapitre de sa vie dans l'édition anglaise, de même que vingt-quatre autres gravures qui accompagnent la vie d'autant de philosophes : il s'agit d'un portrait ni trop arbitraire ni trop étranger

---

55 Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, op. cit., p. 179.

au personnage historique<sup>56</sup>. Démocrite est en effet représenté avec son rire, mais qui cette fois ne semble pas évoquer le ricanement légendaire du *Democritus ridens* (bien présent, cependant, dans les pages suivantes), en se reliant plutôt au rire plus sobre du sage capable d'atteindre la sérénité de l'âme (*euthymia*) théorisée par le philosophe comme le but de la vie humaine<sup>57</sup>. D'ailleurs, c'est Stanley lui-même qui autorise une lecture de ce type, en s'éloignant de la tradition la plus célèbre et en suggérant au contraire l'association du rire aux principes de l'éthique démocritéenne qui occupe une place en rien secondaire dans son œuvre. Ce n'est pas un hasard s'il insiste sur la valeur morale de la théorie atomistique<sup>58</sup>, et qu'il réserve à la discussion sur l'éthique une place presque analogue à celle dédiée à la description de sa physique, et bien plus vaste que le bref aperçu donné par Diogène Laërce, enrichi dans son cas par les sentences morales récupérées de l'œuvre de Stobée. C'est une opération assez fréquente chez Stanley que d'utiliser une documentation plus variée autant pour les sources anciennes – en recourant aux épistolaires quand ils existent, comme dans le cas de Socrate et de Démocrite – que pour les modernes (par exemple en se référant à Ménage, ou à Magnenus).

Aux *Lettres*, citées déjà dès les premières lignes comme source confirmant les origines nobles de Démocrite<sup>59</sup>, est dédié le chapitre six, qui se propose tout d'abord de refuser la légende de l'aveuglement volontaire de Démocrite (transmise par Gellius, Laberius, Plutarque et Tertullien). Ici Stanley veut donner un échantillon concret de son travail de comparaison et d'intégration des sources

---

56 Contrairement à ce qu'affirme Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 69. Dans la gravure sur Diogène Cynique, par exemple, on peut voir derrière la figure du philosophe au premier plan un renvoi évident à l'anecdote du tonneau où selon la tradition Diogène vivait. De la même façon, dans la gravure représentant Speusippe, on voit à l'arrière plan une référence à l'anecdote de sa rencontre avec Diogène (*Vies*, IV, 3).

57 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., IX, 45. Voir aussi le fragment DK68B3.

58 Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, op. cit., p. 198 : Stanley remarque les conséquences éthiques de la doctrine atomistique de Démocrite, en mettant en relation sa rigueur morale avec la tranquillité de l'âme (*mentis status securus*), considérée comme la conclusion naturelle d'une liaison entre les choses et les sens de l'homme.

59 Stanley, *The History of Philosophy*, op. cit., p. 453. En particulier la lettre des Abdéritains à Hippocrate.

finalisé à la vérification de la vérité des anecdotes : « *but Cicero elsewhere speaks doubtfully concerning the truth of the thing it self; and not without reason, since the contrary appears manifest by this following Narration* »<sup>60</sup>. L'histoire annoncée est justement celle qui est contenue dans les *Lettres*, que Stanley accepte donc naïvement comme vraies. En particulier, trois lettres sont *entièrement* transcrites et traduites, probablement à partir de l'*Épistolaire* grec publié par Manuce en 1499.

Chacune d'entre elles est introduite par une brève présentation pour introduire le lecteur à une scène toutefois assez connue<sup>61</sup> : la lettre du Sénat d'Abdère à Hippocrate, sa réponse, et la célèbre lettre du médecin à Damagète. Celles qui manquent sont quand même résumées en quelques mots « de raccord », nécessaires pour rendre compréhensible l'histoire entière et pour garantir une cohérence narrative aux événements racontés dans les trois lettres transcrites. Après ces trois premières lettres, il y en a deux de plus, elles aussi transcrites intégralement<sup>62</sup>, utilisées comme une démonstration ultérieure de la relation entre le médecin et le philosophe (« *neither did their Acquaintance and Friendship end here, but continued after the departure of Hippocrates to Cos* »<sup>63</sup>), une relation entre maître et disciple « *as Cornelius Celsus affirms* »<sup>64</sup>.

Une dernière référence aux *Lettres*, toujours utilisées comme support aux informations prises ailleurs, se trouve dans la liste des œuvres du philosophe d'Abdère empruntée au catalogue de Trasille : ici on suppose que le texte *Of the things that are in the Inferi* coïncide très probablement avec celui cité par les Abdéritains dans leur lettre à Hippocrate<sup>65</sup>.

---

60 *Ibid.*, p. 455, c'est moi qui souligne.

61 *Ibid.*, p. 456 : « *Democritus thus neglecting all outward things, living Day and Night privately in Caves and solitary places, the Abderites imagined that he was melancholy even to Madness ; which suspicion was confirmed by his continual Laughing upon all occasions whatsoever. Hereupon they sent Amelesagoras, one of the most eminent Physitian who lived at Cos, with this Epistle* ».

62 Elles correspondent aux 18 et 20 de l'édition Littré.

63 *Ibid.*, p. 460.

64 *Ibid.*, p. 461. Celse, *De la médecine*, éd. Guy Serbat, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 3-4.

65 Stanley, *The History of Philosophy*, *op. cit.*, p. 461 : « *to which perhaps the Abderites alluded in their Epistle to Hippocrates* ».

Malgré donc la volonté de réaliser une synthèse soignée et exhaustive de l'histoire de la philosophie ancienne en reconstruisant le profil de ses protagonistes à travers une comparaison savante entre sources différentes, la méthode de Stanley reste plus érudite que critique en ce qu'elle conserve des défauts enracinés dans une tradition de laquelle il ne réussit à émerger que partiellement. La crédibilité reconnue aux *Lettres* pseudo-hippocratiques en tant que témoignage trahit ce goût encore tout humaniste, en vertu duquel l'érudition philologique même cède à la fascination de la figure légendaire du philosophe d'Abdère. Les *Lettres* restent donc le soutien nécessaire pour une proposition encore une fois morale plutôt que pour une réflexion théorétique, et elles trouvent dans l'*History of Philosophy* un moyen de diffusion privilégié, ainsi qu'une importante confirmation de la suprématie de la légende du philosophe qui rit, sur la récupération fidèle de sa figure historique ainsi que de sa pensée.

Contrairement à Magnenus, l'objectif de Stanley n'est pas de réévaluer ou de sauver la doctrine de Démocrite de l'oubli pour l'offrir à ses contemporains, mais plutôt d'en donner une description précise et exhaustive à côté de celle de tous les autres philosophes. Il manque donc des approfondissements critiques, ou des commentaires à la physique démocritéenne qui aillent au-delà de l'effort de donner une description claire et cohérente des principes de l'atomisme. Il manque aussi une confrontation problématique entre l'ontologie parménidienne et celle de Démocrite à l'intérieur de la commune dérivation de l'école italique, et fait également défaut une comparaison entre l'atomisme démocritéen et l'atomisme épicurien ; au contraire, l'analyse de la cohérence interne de la doctrine en tant que telle est bien fréquente et comporte une comparaison soignée de ses fondements théorétiques et de ses applications pratiques. C'est le cas en ce qui concerne Épicure : Stanley ne fait aucun commentaire à la dérivation de ses doctrines, ni aucune confrontation entre des réponses différentes aux mêmes questions ; il ne fait que rendre hommage à sa morale, puisqu'elle résulte, solidement fondée, sur une physique appropriée.

L'*History of Philosophy*, en somme, est l'héritière d'une tradition humaniste et érudite à la fois, légitime et poursuit la pratique de superposer l'image légendaire de Démocrite à celle historique, en le récupérant comme modèle de sagesse plus que de savoir, comme cela résulte à la fois des *Lettres*, et de nombreuses autres anecdotes que quelque décennie plus tard Pierre Bayle soumettra à une critique bien plus sévère.

### **Le Dictionnaire de Pierre Bayle**

C'est en effet avec Pierre Bayle que le concept de « critique » acquiert une connotation et une extension nouvelles, où à l'empreinte érudite déjà présente – bien que limitée – chez Stanley s'ajoute une fonctionnalité philosophique dont l'objectif est de mettre à l'épreuve la valeur spéculative des différentes doctrines – ceci grâce à l'analyse de leurs principes et à leur comparaison pour arriver à en reconnaître la cohérence et la légitimité – et donc de pouvoir exprimer un jugement à leur sujet. Vie, doctrine et légendes touchant le philosophe d'Abdère sont passées ainsi au crible d'une lecture – critique justement – qui veut avant tout broser un portrait le plus possible réaliste du personnage de Démocrite et de sa pensée, écartant tout ce que la raison d'un côté et les différents témoignages de l'autre ne permettent d'accepter, ni comme vraisemblable, ni moins encore comme certain. Lecture qui prétend aussi d'en évaluer l'étoffe théorique en interrogeant les principes de son atomisme afin de vérifier leur valeur et leur efficacité.

Le *Dictionnaire historique et critique* représente dans ce sens une œuvre d'érudition de grande envergure et de grande finesse qui marque, en vertu de son succès et de l'influence exercée pendant le siècle suivant, un véritable tournant dans l'approche de l'histoire de la philosophie en général et dans la façon de transmettre l'image du philosophe d'Abdère plus en particulier.

Imprimé la première fois à Rotterdam en 1697, le *Dictionnaire* aura deux autres éditions peu de temps après, complétées par des ajouts et des corrections, ainsi que des traductions en anglais et

allemande<sup>66</sup>. Tout comme l'indique son titre même, il s'agit d'un dictionnaire, raison pour laquelle il n'est pas au sens propre une œuvre d'histoire de la philosophie<sup>67</sup>. Ses articles traitent, en effet, différentes disciplines, la philosophie n'étant pas celle la plus représentée : les articles consacrés aux philosophes n'occupent que le 5 % de l'œuvre (104 articles sur 2 044<sup>68</sup>). De plus l'ordre alphabétique ne peut pas reproduire la succession chronologique de l'histoire de la philosophie et de ses protagonistes, contrairement à ce qu'essayera de faire en 1755 l'abbé Du Marsy<sup>69</sup>, en extrapolant et en recomposant les articles dédiés aux philosophes anciens et en obtenant ainsi une sorte d'histoire de la philosophie, bien qu'elle soit incomplète. Parmi les philosophes exclus, on compte des absences importantes comme Platon, Épictète, Sénèque, Descartes, Galilée et Gassendi, absences qui d'un côté sont justifiées en raison de la volonté de Bayle de ne pas s'occuper d'auteurs intrinsèquement importants, sinon de ceux qui généralement ont été négligés ou « défigurés » par les historiens précédents ; mais ces absences ne trouveraient aucune justification dans une œuvre voulant reconstruire et illustrer les axes de développement de l'histoire de la philosophie au cours des siècles.

Pendant, l'effort majeur d'interprétation de Bayle concerne précisément les philosophes anciens, au point que la plupart des articles dédiés à eux pourraient former autant de chapitres d'une histoire de la philosophie ancienne à part entière. Pourtant, si la structure alphabétique finit par reproduire une présentation « par vies » pas si différente de celle utilisée par Diogène Laërce, l'opération réalisée par Bayle reste très différente de celle proposée par

66 Piaia, *La storiografia filosofica in Francia tra il Bayle e il Deslandes*, op. cit., p. 120.

67 Hubert Bost, « Bayle propose-t-il une histoire de la philosophie ? », *Kriterion*, 120, décembre 2009, p. 295-311.

68 Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 194, n. 32. Labrousse toutefois admet que : « Nous ne donnons ces chiffres qu'à titre d'approximation, car les frontières sont malaisées à tracer : on pourrait, par exemple, élargir le nombre de *philosophes* anciens en comptant comme tels les astronomes, ou de ceux du *xvi<sup>e</sup>* siècle si, à l'exemple de Bayle, on y faisait entrer les humanistes ou certains professeurs et controversistes ».

69 Il s'agit en particulier des volumes III et IV, dédiés à l'histoire de la philosophie. Voir Pierre Rétat, *Le « Dictionnaire » de Bayle et la lutte philosophique au *xviii<sup>e</sup>* siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 304-312. Dans la première moitié du *xviii<sup>e</sup>* siècle on trouve aussi des autres abrégés du *Dictionnaire*.



l'historiographe grec et ses nombreux imitateurs modernes, tant dans la structure que dans les contenus. De Diogène Laërce, par exemple, Bayle critique la légèreté excessive de sa recherche d'informations sur les philosophes anciens : une opération qui aurait dû se révéler assez aisée pour un compilateur de son expérience et à une époque où les sources disponibles abondaient :

On remarque que Diogène Laërce qui a vécu avant les débris des Bibliothèques, et avant les invasions des peuples barbares, et qui a été un Compilateur fort diligent, n'a trouvé que peu de choses à dire sur la plupart des grands Philosophes de l'Antiquité. J'avoue qu'il n'a pas cherché tout ce qui se pouvait trouver<sup>70</sup>.

« Le bon Diogène Laërce », insistait Bayle « la plupart du temps, ne savoit pas ce qu'il disoit, en abrégeant les dogmes des Philosophes »<sup>71</sup> : il y a trop de légèreté dans la recherche des informations sur les philosophes, et sa prédilection pour l'anecdote plaisante ou édifiante, qui prend la place de l'étude sérieuse et qui vise à donner le profil historique des auteurs et leur doctrine, est plutôt vaine.

C'est à cette faiblesse que Bayle essaie de remédier avec une méthode à la fois érudite et critique, qui, bien qu'elle ne soit jamais formalisée de façon systématique et qu'elle ne soit pas totalement originelle mais héritière de la philologie humaniste, s'avère présente dans tous les articles du *Dictionnaire*, faisant la méthode de vérification scrupuleuse à laquelle Bayle soumet chaque donnée historique.

Dans le cas spécifique de la reconstruction de l'image des philosophes de l'Antiquité, dont l'histoire se trouve dans un « état pitoyable » plein de « mille contradictions partout, mille faits incompatibles, mille fausses dates »<sup>72</sup>, Bayle se préoccupe avant tout de la recherche et de l'accumulation de toutes les informations disponibles sur les différents sujets, pour présenter dans le corps de chaque article un résumé exhaustif des événements historiques et biographiques qui les concernent, ainsi que des principes essentiels de leur doctrine.

---

70 *Nouvelles de la République des Lettres*, septembre 1686, art. 1, p. 987.

71 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Anaxagoras », rem. C.

72 *Ibid.*, art. « Archelaus le philosophe », rem. A.

Le commentaire critique réalisé par le biais de l'analyse des sources et de leur comparaison (les érudits de profession, nous dit Bayle, « veulent tout vérifier ; ils vont toujours à la source »<sup>73</sup>), ainsi qu'à travers le débat philosophique sur quelques-uns des passages de la pensée de l'auteur analysé, est renvoyé aux notes qui accompagnent chaque article et qui ont une extension presque toujours supérieure au texte de l'article même. Ici Bayle convoque des auteurs anciens et modernes à un dialogue et une confrontation qui n'enrichissent pas seulement l'appareil critique et son efficacité, mais qui ouvrent aussi les différentes doctrines à un débat « par problèmes » brisant les limites strictes de la biographie de chaque philosophe, pour placer au centre la philosophie et ses questions les plus importantes.

Ce qui en résulte, alors, c'est une histoire de la philosophie qu'on pourrait dire « déformée »<sup>74</sup> par la volonté de l'utiliser dans le cadre du débat moderne sur des questions impliquant le Bayle en personne, ce pour quoi il y prend fréquemment parti, en imaginant des réponses possibles et les attribuant à ses interlocuteurs<sup>75</sup>. Et cela sans jamais par ailleurs abandonner son ironie qui lui sert à commenter certaines informations et à éviter d'ennuyer le lecteur à cause du nombre excessif de renvois érudits.

Ce n'est pas seulement Diogène Laërce que Bayle veut corriger, commenter et intégrer. En 1692, cinq années après la première parution du *Dictionnaire*, Bayle imprimait, toujours à Rotterdam et toujours avec le même éditeur Reiner Leers, un *Projet et fragments d'un Dictionnaire critique* : un texte programmatique dont le but était de tester les réactions des lecteurs à la publication imminente de son *Dictionnaire*, en en illustrant les finalités et les objectifs

---

73 *Ibid.*, art. « Épicure », rem. E.

74 Je répète ici une expression utilisée par Antony McKenna dans son intervention « Pierre Bayle, historien de la philosophie : quelques exemples », présentée à l'ENS de Lyon dans le cadre des trois journées dédiées à l'historiographie philosophique (7-9 juin 2016). Je remercie le Pr McKenna pour son amabilité de me donner le texte de sa contribution.

75 Bost, « Bayle propose-t-il une histoire de la philosophie ? », art. cit., p. 303 : « Mais ce qui frappe dans la façon qu'il a d'exposer ces systèmes, c'est son implication. Loin de s'abstraire comme le ferait aujourd'hui l'auteur d'un article de dictionnaire, Bayle intervient, pousse les raisonnements, imagine ce qu'aurait dû dire ou répliquer tel protagoniste, cherche des solutions ».

polémiques. « Je me suis mis en tête de compiler », écrit Bayle à ce propos, « le plus gros recueil qu'il me sera possible des fautes qui se rencontrent dans les *Dictionnaires*, et de ne me pas renfermer dans ces espaces, quelque vastes qu'ils soient, mais de faire aussi des courses sur toutes sortes d'auteurs »<sup>76</sup>. On comprend dès la *Préface* que l'une des cibles de Bayle était le *Grand Dictionnaire historique* de Louis Moréri, publié à Lyon en 1674 et continûment cité de façon polémique dans les articles de Bayle, y compris ceux de philosophie :

Ma principale vüe avoit été de marquer les fautes de Mr. Moréri, et celles de tous les autres Dictionnaires qui sont semblables au sien. En cherchant les preuves necessaires à montrer ces fautes, et à les rectifier, j'avois trouvé que plusieurs Auteurs anciens et modernes ont bronché aux mêmes lieux<sup>77</sup>.

Finalement, en utilisant toute une littérature spécialisée ancienne et moderne qu'il connaissait bien<sup>78</sup>, Bayle réalise peut-être moins une histoire de la philosophie qu'une histoire des philosophes, ou encore mieux, si l'on considère la méthode adoptée et les intentions déclarées, une histoire des erreurs *sur* les philosophes et *des* philosophes<sup>79</sup>. Critique historique et critique philosophique sont conjuguées, selon un modèle qui fécondera les histoires de la philosophie du siècle suivant.

L'article « Démocrite » est contenu dans le premier des deux volumes in-folio dont se compose la première édition de 1697, et il occupe presque dix pages, bien que le texte se révèle, comme il est fréquent dans le *Dictionnaire*, assez réduit par rapport à l'extension des remarques (il y en a 19 !).

La présentation synthétique, dynamique et en rien pédante du philosophe dans le corps principal de l'article se développe plus ou moins selon l'ordre déjà adopté par Diogène Laërce et repris par

---

76 Bayle, *Projet d'un dictionnaire critique*, in *Projet et fragments d'un dictionnaire critique*, réimp. de l'éd. de Rotterdam, 1692, Slatkine reprints, Genève, 1970, p. 1.

77 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, *Préface*, p. 2.

78 Le *De scriptoribus historiae philosophiae* de Jonsius (1659), le *De Philosophia et Philosophorum Sectis* (1658) de Vossius, et encore *Polyhistor* de Morhof (1688), l'*Historiae philosophica* d'Hornius (1655), Stanley et les commentaires de Ménage à Diogène Laërce. Voir Bost, « Bayle propose-t-il une histoire de la philosophie ? », art. cit., p. 299 n. 11.

79 Plaia, *La storiografia filosofica in Francia tra il Bayle e il Deslandes*, *op. cit.*, p. 125.

Moréri. Cependant, l'originalité de Bayle et de sa méthode, par rapport au texte laërcien et au *Dictionnaire* de Moréri qui lui reste plus fidèle, émerge dans toute une série de choix et de stratégies adoptées conformément à son projet *critique*. Par exemple, dans l'habileté avec laquelle la doctrine de Démocrite est mise en relation avec celle des autres philosophes, surtout dans les notes. C'est le cas de l'influence exercée par son atomisme sur la pensée d'Épicure (note « O »), où Bayle répète ce qu'avait déjà dit Cicéron sur le philosophe du Jardin qui « n'y ajouta pas beaucoup de choses, et qu'il en gâta quelques-unes ». Ou le cas aussi du renvoi à l'article « Leucippe » pour approfondir des questions concernant la nature divine.

Son originalité se manifeste aussi dans le soin avec lequel il confronte des différentes sources, anciennes et modernes, pour vérifier les diverses anecdotes. C'est le cas (note « D ») des versions multiples sur l'âge et la mort de Démocrite ; ou de la légende sur la chasteté du philosophe, en commentaire de laquelle il fournit une véritable leçon de méthode. Bayle en profite, en effet, pour avertir les auteurs modernes de ne rien accepter qui n'ait été confirmé par des témoins fiables (« Je veux seulement faire sentir aux auteurs modernes l'obligation où ils sont de n'avancer rien qu'ils ne trouvent dans des témoins dignes de foi »<sup>80</sup>), ainsi que pour répéter l'idée que la plus grande proximité spatiale et temporelle de la source au fait commenté est souvent une garantie de fiabilité de celui-ci<sup>81</sup>. Son originalité est évidente, et surtout dans l'insistance avec laquelle il met en garde contre la fréquente déformation d'une information à cause de la sédimentation plus ou moins volontaire des mensonges à propos d'événements déjà douteux en eux-mêmes. C'est le cas de deux anecdotes sur la sagacité du philosophe<sup>82</sup>.

Si les auteurs se limitaient seulement à rapporter ces histoires, écrit Bayle après les avoir jugées fausses à la lumière d'une analyse critique bien articulée, leur défaut ne serait que d'ingénuité. Mais dans le moment où ils arrivent jusqu'au point de les modifier,

80 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Démocrite », rem. H. Bayle venait de critiquer Magnenus (p. 466).

81 Sur cette question délicate et controversée, voir Elisabeth Labrousse, « La méthode critique chez Pierre Bayle », *Revue internationale de philosophie*, 1957, 42/4, p. 451-466.

82 En particulier, celui du lait de chèvre, et l'autre sur la pucelle déflorée.

y ajoutant des détails qu'ils ont créés et qui n'apparaissent dans aucune source, alors l'innocence cède à l'intentionnalité coupable de mensonge : « je ne serais pas aussi innocent de menterie que je le suis, si je me hasardais de débiter cette historiette avec quelques additions que je ne trouverais pas dans les vieilles sources »<sup>83</sup>.

Il s'agit d'un de ces cas où on a l'impression que Bayle, bien au-delà de l'effet ironique cherché et obtenu, se perd dans l'analyse de détails d'importance secondaire, en ayant une attitude sceptique et érudite disproportionnée par rapport à la valeur de l'information en elle-même. Il évoque en effet des notions de zoologie pour démontrer la supériorité des animaux sur l'homme à propos de certaines habilités, selon une argumentation traditionnelle du scepticisme ; il cite une anecdote semblable et aussi *frivole*, dont le protagoniste est cette fois Albert le Grand, pour démontrer qu'au fond on n'a affaire qu'à des *topoi* narratifs dont la structure – répétée toujours de façon identique – est remplie d'un contenu arbitraire et à chaque fois variable ; et il reprend aussi des autres commentaires (de La Mothe Le Vayer et d'Isaac Vossius) qui font autorité sur la même question. De cette extrême attention aux détails, même d'importance mineure, Bayle est bien conscient, et il la justifie en en reconnaissant la nécessité en tant qu'exercice utile à maintenir l'esprit critique entraîné, de façon qu'aucune information soit jamais lue et acceptée sans la méfiance opportune :

On me reprochera de m'attacher trop à des minuties : je souhaite que l'on sache que je le fais, non pour croire que ces choses sont importantes en elles-mêmes, mais afin d'insinuer par des exemples sensibles qu'il faut s'armer de défiance contre ce qu'on lit et employer son génie au discernement des faits. Cette application étend et multiplie les forces de l'âme<sup>84</sup>.

Conjointement à la comparaison savante entre plusieurs sources, la méthode critique avec laquelle Bayle analyse et définit le portrait du philosophe d'Abdère fait appel aussi à d'autres stratégies typiques de l'école sceptique : un langage prudent et modérément

---

83 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Démocrite », rem. C.

84 *Ibid.*, art. « Cappadoce », rem. K.

assertif, où prévaut l'utilisation de la forme impersonnelle (« l'on veut même qu'il ait pénétré jusque dans les Indes »), d'hypothétiques (« si tout ce qu'on cite de lui a été tiré de ses véritables écrits, on ne peut nier... », « si nous en croyons quelques auteurs »), le recours fréquent au conditionnel (« il faudrait croire... »), ainsi que d'autres expressions qui révèlent une extrême prudence, surtout quand il s'agit précisément des philosophes anciens, dont il ne reste souvent que peu de documents et encore moins de témoignages. Une pénurie qui ne permet pas de dissiper tout doute sur la compatibilité entre des informations contradictoires, obligeant l'auteur à suspendre son jugement et à admettre l'impuissance des modernes face à des limites infranchissables, malgré leurs efforts<sup>85</sup>.

Comment vérifier, en effet, si c'est son extrême négligence ou si ce sont ses incessants voyages pour augmenter son savoir qui firent perdre à Démocrite les propriétés héritées de son père ? À quelle version croire au sujet d'une faute – la dilapidation du patrimoine – que la ville d'Abdère punissait de l'interdiction d'enterrement dans la tombe de famille et de laquelle Démocrite aurait été absous grâce à la démonstration de son savoir ? Comment concilier l'explication qu'en donnent Athénée, Horace, Cicéron et Filon avec l'autre proposée par Diogène Laërce et Aélien ? « Je réponds que l'on se doit contenter d'apprendre les divers récits que l'on trouve de ces choses ; il serait trop difficile, la plupart du temps, de les accorder, et de choisir le meilleur »<sup>86</sup>.

Sur la question très débattue de l'attribution à Démocrite d'œuvres et de pratiques de magie, ainsi qu'à propos des *Lettres* – dont la diffusion est telle que Bayle lui-même reconnaît que « personne presque n'a ouï parler de Démocrite, sans apprendre qu'Hippocrate fut appelé pour le guérir »<sup>87</sup> – Bayle se montre avisé. Le manque d'argumentations solides l'amène à une suspension prudente du jugement au sujet des témoignages, et à un appel au bon sens sur l'analyse des causes du fait en question.

---

85 Labrousse, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 21.

86 Bayle, *Dictionnaire, op. cit.*, art. « Démocrite », rem. B.

87 *Ibid.*, rem. F.

Que les *Lettres* soient un document « fort ancien », écrit Bayle, « on ne saurait [en] douter ». Cependant, s'il n'est pas possible d'affirmer avec certitude leur vérité (« on a donc *feint* il y a longtemps que les Abdéritains écrivirent à Hippocrate, pour le prier de venir voir Démocrite »<sup>88</sup>), comme déclarent « de fort bons critiques » comme Ménage, qui les définit justement « supposées », il y a différentes raisons de croire vraisemblable l'histoire qu'elles transmettent, à partir de la comparaison entre les témoignages de différents auteurs.

Par exemple l'amour de Démocrite pour la vie solitaire (dont parlent Diogène Laërce et Lucien) jugée étrange par le commun des mortels, ainsi que ses comportements extravagants décrits par autres sources, l'auraient fait passer pour fou exactement comme cela est écrit dans les *Lettres* : « ne se soucier de rien, rire de tout, dire que l'air est plein d'images, chercher ce que disent les oiseaux, se vanter qu'il faisait de temps en temps un voyage dans l'espace immense des choses »<sup>89</sup>. Enfin, si les preuves à disposition ne sont pas suffisantes pour croire à la véridicité du document, il existe par ailleurs des raisons suffisantes pour admettre que la célèbre rencontre entre Démocrite et Hippocrate a réellement eu lieu et que celui qui a rédigé les *Lettres* « s'appuya sur des faits autorisés par une bonne tradition ».

Cela en autorise aussi leur utilisation pour réfuter d'autres légendes bien plus invraisemblables, comme par exemple celle de l'aveuglement volontaire du philosophe. Dans son analyse des témoignages apportés pour et contre cette dernière, conduite selon la méthode critique habituelle de la comparaison, Bayle renonce au pyrrhonisme et, tout en invitant ironiquement le lecteur à l'usage du simple bon sens, il arrive à définir l'anecdote comme une « sottise »<sup>90</sup>. Justifier un geste de cette violence au moyen du simple désir d'éviter tout ce qui aurait pu distraire le philosophe de sa méditation profonde – comme le suggèrent Cicéron et Aulu-Gelle – va contre

---

88 *Ibid.*, C'est moi qui souligne.

89 *Ibid.*, rem. F. Dans l'art. « Abdère », rem. K. Bayle défend les Abdéritains du jugement qui traditionnellement les décrivait comme un peuple sot : « Le grand intérêt qu'ils prirent à la santé de ce fameux philosophe, leur concitoyen, fait honneur à leur jugement [...] je suis sûr que dans toutes les villes de la Grèce on aurait jugé de Démocrite comme ses compatriotes en jugèrent ».

90 Bayle, *Dictionnaire, op. cit.*, art. « Démocrite », rem. L.

tout bon sens. Il n'aurait été suffisant, suggère Bayle en confirmant les perplexités de Plutarque, de s'enfermer dans un endroit sombre pour faciliter la méditation ? Ou encore plus simplement, de fermer les yeux pendant tout le temps dédié à la méditation ?

En réponse à Laberius, qui dans sa pièce de théâtre avait représenté un Démocrite s'aveuglant parce qu'incapable de supporter la vue de la bonne fortune des hommes mauvais, Bayle répète le même commentaire déjà écrit l'année précédant la publication du *Dictionnaire* dans les *Nouvelles de la République des Lettres* du février 1686<sup>91</sup> : pourquoi un philosophe « qui ne cherchait qu'à tourner le monde en ridicule » et qui « riait de toutes choses », aurait dû s'irriter face au spectacle ridicule de la prospérité de ses concitoyens malhonnêtes, en se privant de la énième démonstration de la vanité de l'homme, dont il riait d'habitude ? Cela n'aurait pas été au contraire « une fête, un régal » pour un philosophe comme lui ?

En revanche, à ceux qui, comme Tertullien, veulent faire de Démocrite un exemple de la faiblesse de la vertu des païens, incapable – à son dire – de résister à la concupiscence à la vue d'une femme, au point de préférer se priver des yeux, Bayle répond en notant que le portrait du philosophe brossé par plusieurs sources est totalement incompatible avec ces accusations : un homme « détaché des sens », qui aimait autant la méditation qu'il détestait les richesses et les biens matériels. Et, surtout, un homme qui voyageait jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans environ, n'aurait sûrement pas pu le faire s'il avait été aveugle<sup>92</sup> !

Une dernière confirmation de l'authenticité des *Lettres*, citée en conclusion de la note et présentée comme « quelque chose *de plus fort* » par rapport à tous les autres motifs invoqués jusque-là, émane d'une autorité moderne, Charles Drelincourt, professeur de médecine de Leyde, « un des plus savants hommes de notre siècle », qui se serait fait le porte-parole de l'opinion la plus diffusée parmi les médecins en confirmant la vérité des *Lettres* sur la rencontre entre Démocrite et Hippocrate. C'est une affirmation qui pourrait nous

91 *Nouvelles de la république des lettres*, février 1686, p. 155.

92 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Démocrite », rem. L.



laisser perplexes : quelle autorité aurait en effet un auteur moderne, dont la fiabilité – selon l'opinion soutenue généralement par le même Bayle – ressent de la distance temporelle de l'événement rapporté, pour dissiper tous les doutes que l'analyse des sources anciennes n'a pas réussi à dissiper ? Son savoir peut être bien sûr une garantie de fiabilité, mais cela pourrait s'appliquer aussi aux critiques les plus sceptiques quant à l'authenticité des *Lettres*. Bayle affirme cependant que dans la comparaison entre plusieurs témoignages ou opinions au sujet d'un événement historique « l'on peut être persuadé d'un fait, ou d'un dessein, ou d'un motif particulier [...] lorsque étant infâme à l'un des partis, il ne laisse pas d'être avoué par ceux à qui il est infâme »<sup>93</sup>. Donc, l'opinion d'un médecin, reconnu comme le porte-parole de l'opinion générale de la catégorie, qui admet la véridicité du récit des *Lettres* où la philosophie se moque de la médecine, peut être raisonnablement considérée crédible et vraisemblable.

Tout aussi délicate est la question de l'attribution à Démocrite d'œuvres et de pratiques de magie. Et tout aussi prudente est l'analyse des informations discordantes fournies par plusieurs témoins. Bayle les énumère une par une, il cite les commentaires de Casaubon et de Saumaise et, ayant reconnu la crédibilité de toutes les informations, il avoue qu'il trouve « de l'embarras dans tout ceci », et qu'il ne voit « point de meilleur expédient que le *NON LIQUET*, ou l'ἐπέχω des sceptiques »<sup>94</sup>.

Une fois reconnue la même dignité et fiabilité des différents témoins à propos de l'attribution à Démocrite d'un intérêt pour la magie (Diogène Laërce, Suidas, Lucien, Pline, Columelle, Vitruve), Bayle se focalise, selon sa procédure habituelle<sup>95</sup>, sur ses causes. Avec son habituelle prudence (« j'aimerais mieux dire... ») il confesse sa perplexité au sujet de la paternité démocritéenne de certains ouvrages et il continue

---

93 Bayle, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*, Ville Franche, Pierre Le Blanc, 1682. Voir à ce propos Labrousse, « La méthode critique chez Pierre Bayle », art. cit., p. 463.

94 Bayle, *Dictionnaire*, op. cit., art. « Démocrite », rem. K.

95 Labrousse, *Pierre Bayle*, op. cit., p. 14 ; *id.*, « La méthode critique chez Pierre Bayle », art. cit., p. 452 : « La critique proprement historique apparaît lorsque l'attention n'est plus absorbée par le témoignage et qu'elle se porte aussi sur le témoin ». Le même Bayle dira que « c'est être bien de loisir que de chercher les raisons d'une chimère. Il faut premièrement avérer le fait, et puis on cherche les causes », dans « Ochin », rem. U.

en essayant d'identifier des explications possibles à ce qu'il considère comme une légende, pour la refuser. Ou le caractère extrêmement curieux et solitaire du philosophe d'Abdère ; ou le succès de certaines de ses prévisions ; ou son savoir sur les secrets de la nature, ou, enfin, la formation reçue dans sa jeunesse des mages persans : ce sont tous des arguments qui peuvent justifier la suspicion qu'il fût magicien, sans toutefois en donner une démonstration crédible et nécessaire. D'ailleurs, l'expérience commune nous le confirme : l'ignorance des lois de la nature conduit souvent à une propension plus grande à recourir à la magie et aux forces occultes pour expliquer certains phénomènes. S'il arrive encore aujourd'hui – écrit Bayle – qu'un « gentilhomme de Normandie » ayant fait une prévision grâce à des mesures barométriques soit suspecté d'être un magicien, cela dut à plus forte raison arriver à Démocrite, qui vivait dans une époque où les secrets de la nature étaient inconnus à beaucoup plus de gens qu'au xvii<sup>e</sup> siècle<sup>96</sup>.

Ainsi, devant l'impossibilité de trancher sur la question de fait, c'est le devoir du bon sens et de la vraisemblance – qu'on peut obtenir à travers l'accumulation et l'énumération d'un nombre considérable d'argumentations probables<sup>97</sup>, où les détails ont naturellement une importance considérable – que de démasquer les faussetés que les légendes sur le philosophe d'Abdère ont créées pour cacher la vérité historique. C'est donc dans cette direction que Bayle avance – avec cette ironie incisive et parfois même impitoyable qui caractérise ses commentaires aux informations les plus invraisemblables – au sujet d'une autre anecdote de ce type : celui sur la prétendue mort différée du philosophe<sup>98</sup>.

Bayle transmet au xviii<sup>e</sup> siècle l'image de Démocrite comme « l'un des plus grands philosophes de l'Antiquité » – écrit-il au début de l'article – après avoir passé au crible de la raison critique et soumis à l'épreuve de la méthode historique toutes les légendes transmises

96 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Démocrite », rem. K.

97 Carlo Borghero, « Voltaire, Bayle e il pirronismo storico », *Studi Settecenteschi*, XI-XII, 1988-1989, p. 155.

98 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Démocrite », rem. E. À propos des deux versions différentes – l'une référant du pain, l'autre du miel – c'est paradoxal d'après Bayle (« on se moque du monde »), d'utiliser une source du xiv<sup>e</sup> siècle pour juger un événement ayant lieu « il y a plus de deux mille ans », comme le fait Bonifacius Balthasar, dans son *Historia ludicra*.

à son sujet ou d'« un beau génie, un esprit vaste, pénétrant, qui donnait dans tout »<sup>99</sup> mais considéré comme excentrique et donc fou par le commun des mortels. On ne trouve pas de référence à la figure du philosophe mélancolique ou anatomiste livrée à la postérité par les *Lettres*, ni au *topos* du philosophe moraliste, à l'exception d'une citation du rire qui l'oppose aux larmes d'Héraclite, renvoyant à un passage chez Montaigne qu'il confesse connaître « par cœur »<sup>100</sup>. Cette autre figure de savant se renforce au contraire et s'affirmera dans le siècle suivant jusqu'à l'*Encyclopédie*.

Le jugement porté sur la doctrine de Démocrite aussi, soigneusement distinguée de celle des autres atomistes, semble confirmer cette position privilégiée du philosophe parmi les modèles anciens. Un privilège acquis probablement juste en vertu de cette image de grand savant qui, bien qu'elle ne soit pas nouvelle, maintenant s'impose plus qu'autrefois, peut être aussi à cause de la régression des autres figures. Si dans l'article « Démocrite » les notes consacrées au commentaire de la doctrine du philosophe sont en nombre inférieur par rapport à celles où l'on parle de sa vie et des anecdotes légendaires, Bayle en analyse la pensée ailleurs et il ne manque jamais de confirmer sa supériorité par rapport aux autres atomistes, sans toutefois adhérer à son monisme matérialiste.

Démocrite est pour Bayle avant tout l'inspirateur du scepticisme : c'est précisément lui qui, en effet, aurait « fourni aux pyrrhoniens tout ce qu'ils ont dit contre le témoignage des sens »<sup>101</sup>, et qui a été repris par les Modernes aussi<sup>102</sup>.

---

99 *Ibid.*

100 Bayle renvoie à ses *Nouvelles Lettres de Mr. Bayle : au sujet de sa Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*, Amsterdam, Mortier, 1715, vol. II, p. 714.

101 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Démocrite ».

102 En ce qui concerne l'idée de substance, par contre, la fracture entre les philosophes anciens et la modernité est nette. Ceux-ci, en effet, auraient partagé d'après Bayle les mêmes principes fondamentaux : « Ils ne croioient point possible la création d'aucune chose, & ils n'admettoient point de substances tout-à-fait distinctes de l'étendue » (art. « Jupiter »). En niant la distinction entre Dieu et monde, esprit et matière, ils seraient donc restés étrangers à tout hypothèse créationniste et ils auraient reconnu par contre une matière éternelle et non créée, capable même de penser conformément à son niveau d'organisation. Voir art. « Dicéarque », rem. C et L. Pour un approfondissement, on renvoie à Labrousse, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, p. 179-197.

Démocrite est aussi le théoricien du matérialisme et le partisan d'une âme dans les atomes, qui permettrait, contrairement aux théories de Leucippe et d'Épicure, de résoudre la question d'un composé qui serait sinon doué de caractéristiques (la capacité sensitive et la pensée) absentes dans ses composants<sup>103</sup> (« prétendre qu'un assemblage d'atomes inanimés peut être une âme [...] c'est se paier d'une hypothèse plus confuse que le chaos d'Hésiode »<sup>104</sup>). Dans la note « P » de l'article « Démocrite » Bayle remarque cette différence considérable entre la doctrine d'Épicure et celle du philosophe d'Abdère, attribuant à Augustin le mérite de l'avoir relevée le premier. Mais il n'en approfondit pas l'analyse, en renvoyant à l'article « Leucippe » (note « E ») une discussion plus détaillée de ses conséquences. Cependant, le mérite toujours reconnu à Démocrite<sup>105</sup> pour son hypothèse des atomes animés, ainsi que la critique à Épicure d'avoir « gâté le système [atomiste] » pour « ne pas retenir la doctrine de Démocrite touchant l'âme des atomes »<sup>106</sup>, ne signifie pas que Bayle adhère à l'atomisme démocritéen plutôt qu'au dualisme de matrice cartésienne et à un corpuscularisme en niant d'ailleurs l'existence du vide<sup>107</sup>. L'hypothèse démocritéenne des atomes animés, définie toutefois comme « pas plus déraisonnable que l'éternité et la propriété du mouvement que [les atomistes] attribuaient à leurs corpuscules indivisibles »<sup>108</sup>, ne résout en effet qu'apparemment la question de l'origine de la faculté sensitive et de la pensée dans le composé, en l'attribuant aux composants ;

---

103 Bayle, *Dictionnaire, op. cit.*, art. « Leucippe », rem. E : « chaque atome étant destitué d'âme, et de faculté sensitive, on voit manifestement qu'aucun assemblage d'atomes ne peut devenir un être animé et sensible ». Et encore : « Leucippe, Épicure et les autres atomistes auraient pu se garantir de diverses objections insurmontables, s'ils se fussent avisés de donner une âme à chaque atome » (*ibid.*, art. « Épicure », rem E).

104 *Ibid.*, art. « Épicure », rem. F.

105 *Ibid.*, rem. E : « Mais comme nous n'avons plus les écrits de Démocrite », souligne Bayle, « il n'est pas aisé de donner sur ce point-là un précis juste et exact de ses pensées ».

106 *Ibid.*, art. « Épicure ». Voir aussi la remarque F. À la question de l'âme des atomes est lié aussi le problème de la liberté de leur mouvement et, donc, de l'homme. Voir à ce propos la longue note « U » de l'article « Épicure ».

107 Sur la question du vide, voir les notes « F » et « G » de l'article « Leucippe ».

108 *Ibid.* Toujours dans cet article, dans la note « E », Bayle insiste : « l'étendue et la dureté remplissent dans nos idées toute la nature d'un atome. La force de se mouvoir n'y est pas comprise ».

mais elle laisse sans solution toute une série de contradictions sur lesquelles Bayle réfléchit dans plusieurs articles<sup>109</sup>.

Encore dans la note « P » de l'article « Démocrite » Bayle essaye de défendre l'orthodoxie du philosophe d'Abdère en interprétant sa théorie des *eidola* – citée par Cicéron dans son *De natura deorum*<sup>110</sup> – en tant qu'affirmation de l'existence de la divinité, précurseur par ailleurs de la doctrine de Malebranche. Si l'on dit, comme le fait Démocrite, que les images des objets qui nous entourent sont des émanations de la divinité et sont elles-mêmes divines, comme est *divin* l'acte-même de notre intellect grâce auquel nous connaissons les objets, cela ne signifie-t-il pas d'introduire en quelque sorte l'hypothèse que nos idées sont *en* Dieu et qu'elles ne sont que des modifications de l'esprit ? Enfin, même si ce que Démocrite appelait Dieu n'avait ni l'unité (les images sont multiples), ni l'éternité, ni l'immutabilité, ni tous les autres attributs essentiels à la nature divine, il reste qu'il ne faut pas sous-estimer ses affirmations ni les cataloguer trop rapidement comme expressions d'athéisme, parce que, au motif qu'elles sont erronées et « brutes », elles restent quand même l'opinion d'un « grand génie ». Voilà un autre éloge de la profondeur et de la perspicacité du philosophe d'Abdère, à qui Bayle reconnaît – que l'on en partage ou non ses idées – la même dignité autrefois reconnue à Aristote et à Averroès<sup>111</sup>.

S'il n'est pas un doctrinaire, Démocrite reste un maître dans l'art de la démystification de l'imposture des partisans des miracles et des prodiges, le champion d'une raison qui lutte contre toute superstition, comme le dit Bayle en citant Lucien. Un « esprit fort », donc, qui « demeure toujours persuadé que les faiseurs de miracles ne font rien que par artifice : il cherche la manière dont ils trompent, et s'il ne peut la trouver, il ne laisse pas de croire qu'il n'y a là que de l'imposture »<sup>112</sup>. C'est impossible, donc, de croire à cette tradition (Columelle, Pline) qui lui attribue des doctrines chimériques et

---

109 La question est traitée surtout dans la note « E » de l'article « Leucippe », mais aussi dans les articles « Épicure », « Dicéarque », « Rorarius ».

110 Cicéron, *De natura deorum*, *op. cit.*, I, 12, 29. Il correspond à DK68A74.

111 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art. « Averroès », rem. E.

112 *Ibid.*, rem. I.

des pratiques ridicules, réfutées par Bayle dans la note I, où il les énumère une par une dans une sorte de catalogue bref mais détaillé qui en montre toute l'absurdité : comment obtenir une confession en utilisant la langue d'une grenouille ; comment arriver à comprendre le langage des oiseaux en mangeant un genre de serpent ; comment éliminer tous les vers d'un jardin ; et même un texte où, d'après Pline, Démocrite aurait décrit les propriétés les plus absurdes du caméléon. La défense de Bayle répète le célèbre argument d'Aulu-Gelle : « ce n'est point Démocrite qui est l'auteur de ces contes touchant le caméléon, et touchant l'intelligence du chant des oiseaux ; mais que certains charlatans s'étaient couverts de l'autorité de ce fameux philosophe »<sup>113</sup>.

### **L'Histoire critique de la philosophie d'André-François Boureau-Deslandes**

C'est toutefois avec l'œuvre d'André-François Boureau-Deslandes que l'on voit apparaître une historiographie philosophique correspondant pleinement à l'esprit de la première époque des Lumières, tant pour des raisons méthodologiques que – et c'est ce qui nous intéresse le plus dans ce parcours – en raison de l'herméneutique à laquelle la lecture des philosophes de l'Antiquité parvient.

Les trois premiers des quatre volumes dont se compose l'*Histoire critique de la philosophie* ont paru anonymes à Amsterdam en 1737<sup>114</sup>. Elle sera achevée seulement en 1756 avec la parution de l'édition définitive et non plus anonyme en dix livres et cinquante-sept chapitres<sup>115</sup> comprenant le quatrième tome, et cela grâce à la bienveillance de Condillac, à l'époque responsable de la censure. Au début elle fut bien saluée par la critique, comme l'auteur lui-même nous le rappelle habilement dans la *Préface* au quatrième volume, où la rivalité avec l'œuvre de Brucker, d'une tout autre épaisseur, prend

---

113 *Ibid.*

114 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, par M.D..., Amsterdam, François Chaunguion, 1737, 3 vol. in-12.

115 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie, op. cit.*, 4 vol., in-12.

un tour polémique féroce. En se défendant, en effet, des critiques que l'érudit allemand formulait dans la *Dissertatio Preliminaris* du premier volume de son *Historia critica philosophiae* (1766), d'après lequel l'œuvre du français pécherait par superficialité et incapacité de discerner et analyser les sources anciennes, Deslandes évoque tout d'abord le jugement « favorable » exprimé par « les principaux journalistes » de l'époque pour rendre hommage à sa capacité de synthèse contre la « fastueuse » érudition de Brucker – comme Deslandes le disait –, coupable d'ailleurs d'une compilation « indigeste » et « sans nulle bienséance »<sup>116</sup>. Dans les années suivantes, cependant, l'histoire de la philosophie bruckerienne fera beaucoup d'ombre au travail de Deslandes, et les jugements sur le français deviendront toujours plus négatifs. Citons par exemple les accusations de Formey, secrétaire de l'Académie des sciences de Berlin, qui s'engageait dans son *Histoire abrégée de la philosophie* (1759) – où il résumait, divulguait et défendait l'œuvre de Brucker – à démolir l'adversaire potentiel de l'Allemand, en définissant Deslandes comme un *esprit fort* athée et totalement dépourvu de style et de préparation adéquats à la rédaction d'une histoire de la philosophie<sup>117</sup>. Mais l'on pense aussi à la critique encore plus dure de la part de Sabatier de Castres<sup>118</sup> dans son œuvre, *Les Trois Siècles de la littérature française*.

---

116 *Ibid.*, Avertissement.

117 Johann Heinrich Samuel Formey, *Histoire abrégée de la philosophie*, Leyde, J. Schneider, 1759 (réimprimé à Amsterdam en 1760). Formey répète habilement certaines annotations que Voltaire aurait écrites en marge de l'œuvre de Deslandes, dans l'exemplaire qu'il aurait reçu par Formey lui-même. Là il se plaignait du « style insipide » du compatriote. Pour un développement plus détaillé, voir Italo Baldo, et al., « La storiografia filosofica tedesca nella seconda metà del Settecento », in Santinello et Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. III, p. 628-633 ; Elisabetta Mastrogiacomo, *Libertinage et Lumières. André-François Boureau-Deslandes (1689-1757)*, Paris, Champion, 2015, p. 155 et s. Pour les jugements sur l'œuvre de Deslandes, voir Rolf Geissler, *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin, Rütten und Loening, 1967.

118 Antoine Sabatier de Castres, *Les Trois Siècles de la littérature française, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I jusqu'en 1773 : par ordre alphabétique*, Amsterdam, 1772, vol. II, p. 54-55: « L'histoire critique de la philosophie annonce un mince Philosophe et un Littérateur médiocre, malgré tout le succès qu'elle a eu, et tous les éloges qu'on a fait. Son seul mérite consiste dans quelques anecdotes sur les anciens Philosophes, qui supposent de l'étude et des recherches aux yeux de ceux qui ignorent que l'Auteur les a presque toutes puisées dans Diogène Laërce, et dans les notes de Ménage ». Je reprend cette citation de Maria Assunta Del

Les encyclopédistes aussi prendront les distances avec le « provincial »<sup>119</sup> Deslandes, en lui préférant, cela n'étonne guère, l'œuvre plus complète de Brucker : pas seulement à cause de la qualité supérieure de l'œuvre de l'Allemand, mais aussi parce qu'ils considéraient probablement leur compatriote comme un penseur radical et donc dangereux, auquel ils craignaient d'être assimilés. Malgré tout, ils ne manqueront pas de puiser certains éléments de son *Histoire* pour rédiger quelques articles de leur *Dictionnaire raisonné*<sup>120</sup>. Et d'Alembert fera de même, dans le *Discours Préliminaire*, en reprenant la définition d'histoire de la philosophie comme histoire du progrès de l'esprit humain<sup>121</sup>.

Bien qu'elle soit définie aujourd'hui encore comme « superficielle » à cause de « l'extrême distance qui existe entre l'énoncé des intentions de l'auteur et leur réalisation effective »<sup>122</sup>, on ne peut en méconnaître les mérites, ni l'importance en ce qui concerne le traitement et la relecture des philosophes de l'Antiquité et, en particulier, de Démocrite. Un de ces mérites – et non l'un des moindres – est le fait d'être la première histoire générale de la philosophie en français et d'avoir apporté au genre une attention nouvelle, qui rompt avec les modèles précédents très diffusés en France – les abrégés, les polyhistoires, les biographies et les doxographies érudites – pour proposer une histoire *critique* suivant l'exemple de Bayle, comme Deslandes le reconnaît lui-même dans sa *Préface* au premier volume<sup>123</sup>. Le

---

Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Florence, La Nuova Italia, 1976, p. 106 ; et de Mastrogiacomio, *Libertinage et Lumières*, *op. cit.*, p. 156.

119 C'est Voltaire qui le définit comme ça dans une lettre à d'Alembert du 6 décembre 1757. Voir *Correspondance*, éd. Besterman, Paris, Gallimard, 1978, vol. III-IV.

120 « Aristotélisme », « Création », « Immatérialisme », « Manichéisme ». Voir Plaia, « Storia "critica" della filosofia e primo Illuminismo: André-François Boureau-Deslandes », in Santinello et Plaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, *op. cit.*, vol. II, p. 231.

121 Garin, « La storia "critica" della filosofia del Settecento », *Giornale Critico della filosofia italiana*, XLIX, 1970, I, p. 46-48.

122 Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 144-152.

123 Dans la *Préface* Deslandes essaie de défendre la légitimité de son œuvre et répète l'importance et l'utilité de la philosophie et du philosophe plus en général (*Premier Éclaircissement*) ; il réfléchit sur l'objet, les finalités et la méthode les plus appropriés pour une histoire critique – justement – de la philosophie (*Second Éclaircissement*) ; et il montre, enfin, la structure de l'œuvre-même (*Troisième Éclaircissement*).



concept d'histoire *critique*, en effet, reproduit ce que Bayle avait déjà réalisé avec le savoir historique dans son *Dictionnaire*, mais il va bien au-delà de son opération, dans la mesure où il s'applique plus organiquement à l'histoire de la philosophie. Cette dernière, par conséquent, cesse d'être exclusivement une simple accumulation de données, de dates et d'anecdotes comme elle l'avait été jusqu'à quelque décennie avant. Recueillir des informations sur les philosophes, reconstruire leur biographie et décrire leur doctrine en se servant des anecdotes et des sentences est sans doute nécessaire à l'historien de la philosophie, mais ce n'est pas son objectif primaire :

C'est déjà l'ouvrage d'une main savante, que de recueillir séparément les divers systèmes des Philosophes anciens et modernes, d'entrer dans le détail de leurs actions, de faire des analyses exactes de leurs Ouvrages, de ramasser leurs sentences, leurs apophtegmes, et même leurs bons mots. Mais c'est-là, précisément ce que l'Histoire de la Philosophie contient de moins instructif<sup>124</sup>.

L'historien de la philosophie doit s'efforcer d'éliminer tout ce qui s'avère inutile dans la définition de chaque philosophe et de sa doctrine, c'est-à-dire l'attirail des anecdotes, plaisantes sans être essentielles, dont, cependant, même Deslandes n'arrivera pas à se débarrasser. Ce dernier lui aussi se heurtera à l'un des majeurs écueils contre lequel ont échoué – dit-il – différents des auteurs précédents. Cependant, tout en reconnaissant l'importance d'un recueil fidèle et exhaustif des sources disponibles, l'historien de la philosophie doit s'efforcer de proposer un jugement sur les doctrines analysées, en reconstruisant leur généalogie, leur valeur dans leur contexte historique spécifique d'origine, ainsi que leur contribution plus ou moins efficace à l'histoire du progrès de l'esprit humain qui est la façon dont Deslandes lit l'histoire de la philosophie<sup>125</sup> :

Le principal et l'essentiel à mon avis, c'est de remonter à la source des principales pensées des hommes, d'examiner leur variété infinie, et en même-temps le rapport imperceptible, les liaisons délicates qu'elles ont entre elles ;

---

124 *Préface*, vol. I, p. VI.

125 *Ibid.*, p. IV : « son Histoire, à la regarder d'un certain œil, peut passer pour l'Histoire même de l'esprit humain, ou du moins pour l'Histoire, où l'esprit humain semble monté au plus haut point de vûe possible ».

c'est de faire voir comment ces pensées ont pris naissance les unes après les autres, et souvent les unes des autres ; c'est de rappeler les opinions des Philosophes anciens, et de montrer qu'ils ne pouvoient rien dire que ce qu'ils ont dit effectivement<sup>126</sup>.

L'historien de la philosophie, en effet, n'est pas seulement un *compilateur* se limitant à *recueillir*, mais il doit être un philosophe lui-même, capable de *juger* et d'*évaluer* d'un point de vue théorique les doctrines rapportées, en historicisant leur valeur et s'efforçant donc de les comprendre en relation au siècle « où le système a été proposé »<sup>127</sup> et aux problèmes auxquels elles essayèrent de donner une réponse lors de leur formulation.

L'approche érudite se révèle donc stérile justement parce qu'elle est incapable de « nourrir l'esprit »<sup>128</sup>, toute concentrée qu'elle est dans la collection d'anecdotes et de sentences. Dans une perspective *critique*, l'analyse de l'origine des pensées humaines, de leur évolution, des « liaisons délicates » entre les idées des différents philosophes, est bien plus importante pour évaluer la contribution de chaque doctrine au développement progressif de l'autonomie de la raison, de manière à permettre une action efficace pour accroître les connaissances de l'homme et améliorer la qualité de sa vie. Connaître la façon dont l'esprit humain a évolué en se rapprochant progressivement du vrai signifie s'apercevoir de la façon dont l'humanité s'est emparée progressivement du libre usage de la raison, en lui attribuant la responsabilité de ses choix *scientifiques* et *moraux*<sup>129</sup>. La philosophie et son histoire, si l'on les étudie dans une perspective « génétique »<sup>130</sup> qui relie les différentes doctrines au progrès de l'esprit humain, deviennent fructueuses dans la mesure où « étant donné l'hétérogénéité des modalités selon lesquelles chaque peuple atteint la vérité, s'organise en société et se donne des lois, les différentes époques représentent autant de moyens par lesquels

---

126 *Ibid.*, p. VI-VII.

127 *Ibid.*, p. XXIII.

128 *Ibid.*, p. I.

129 Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, op. cit., p. 125.

130 *Ibid.*, p. 126-127.

l'esprit critique s'exerce et se concrétise dans l'histoire »<sup>131</sup>. Chaque pensée de chaque époque représente donc une étape fondamentale de ce progrès qui suit un ordre rationnel, et elle confirme sa fécondité en montrant à l'esprit humain des vérités utiles au dépassement des doutes et des erreurs dans la perspective de ce processus de rationalisation progressive.

C'est précisément sur cela que Deslandes insiste dans le *Premier Éclaircissement* de la *Préface*, ce qui le rapproche le plus de la sensibilité du XVIII<sup>e</sup> siècle selon laquelle la philosophie n'est pas une « doctrine de pure spéculation », mais plutôt une sagesse qui guide les mœurs au plan privé dans la conduite individuelle, de même qu'au plan public dans la vie civique<sup>132</sup>. Une philosophie dont les modèles les plus efficaces sont justement les Anciens, parce que s'ils ont activement étudié la nature – « l'étude la plus propre et la plus avantageuse à l'homme » – ils ne l'ont fait que dans la mesure où elle peut servir à « éclairer son [de l'homme] esprit et à calmer les tempêtes qui agitent son cœur »<sup>133</sup>.

Et c'est donc précisément en suivant l'exemple des Anciens qu'on devrait étudier aujourd'hui la nature : indépendamment de toute autorité et en utilisant notre esprit pour juger « d'après soi-même », puisque la vraie science n'est qu'un renforcement de notre jugement sans être soumis aux opinions des autres ni à l'autorité *séduisante* de personne<sup>134</sup>. Et comme les Anciens, encore, les Modernes devraient rechercher la vérité et la défendre des manipulations plus ou moins volontaires dans les domaines de la religion, la morale et la politique, et cela dans le seul but d'être utile à leurs semblables<sup>135</sup>. L'étude de la nature, la recherche libre de la vérité ne sont donc pas une fin en soi, mais elles trouvent leur application dans la poursuite d'une utilité à la

---

131 Mastrogiacomo, *Libertinage et Lumières*, op. cit., p. 165.

132 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. I, *Préface*, p. X: « La Philosophie n'est point une doctrine de pure spéculation [...]. Elle influe peu à peu sur les mœurs, et par conséquent sur toute la conduite de la vie : elle entre dans le cabinet des Grands-hommes, les rend plus propres aux affaires, leur inspire le noble amour du bien public [...]. À quoi servirait donc la sagesse, si elle n'était une compagne, une amie fidele, et de toutes les heures ? »

133 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. IV, *Discours*, p. 5.

134 *Ibid.*

135 *Ibid.*, p. 8-13. Voir Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, op. cit., p. 120-123.

fois privée et publique : c'est la vraie mission d'un *philosophe* qui est aussi *citoyen*, comme l'écrivit Deslandes dans l'*Avertissement* au quatrième volume (« le philosophe est le seul citoyen, et le citoyen est le seul qui aime et procure le bonheur public »<sup>136</sup>), en répétant les mêmes mots utilisés une fois par Voltaire pour le nommer<sup>137</sup>. Les « grands maîtres » de l'Antiquité, en effet, « recommandent sans cesse, qu'en s'éclairant l'esprit, le philosophe songe à se former le cœur, *qu'en apprenant à bien penser, il apprenne encore à bien vivre* ; qu'en étudiant ce qu'il y a de plus relevé dans la nature [...] il ne se dégrade point par une conduite abjecte et honteuse »<sup>138</sup>, à la fois comme individu que comme membre de la société. D'où l'intérêt constant de Deslandes pour la doctrine et le style de vie des philosophes anciens, qui sont proposés comme un modèle pour les contemporains. Et l'image qui en résulte, comme dans le cas de Démocrite, présente de « nombreux rapprochements » avec le *philosophe* décrit en 1743 dans le traité anonyme attribué à Du Marsais<sup>139</sup>.

Le philosophe est en effet un homme voué à l'étude, mais il doit aussi rester au service de la communauté, voire de l'humanité entière en tant que héraut du progrès de l'esprit humain. Malgré son droit de vivre à l'écart, en conservant de bonnes « mœurs et les qualités sociales »<sup>140</sup> et tout en évitant des poses et des conduites excentriques et étrangères à la sensibilité du vulgaire ainsi que l'ostentation de sa supériorité (« qui donne à l'instruction je ne sais quel air d'insulte »<sup>141</sup>), il doit être aussi à disposition de l'utilité commune<sup>142</sup>.

136 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. IV *Avertissement*.

137 Mastrogiacono, *Libertinage et Lumières*, op. cit., p. 155.

138 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. I, *Préface*, p. X-XI, c'est moi qui souligne.

139 Jean Macary, *Masque et Lumières au xviii<sup>e</sup> : André-François Deslandes, citoyen et philosophe, 1689-1757*, La Haye, M. Nijhoff, 1975, p. 236 et s.

140 *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1966 (désormais cité *Encyclopédie*), art. « Philosophe », vol. XII, p. 510.

141 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. I, *Préface*, p. XV.

142 *Ibid.*, p. 317-319 : « Loin du bruit et du tumulte, il tâche de se procurer une félicité certaine, durable, indépendante des assauts et des disgrâces si ordinaires dans la vie. Les trésors qu'on augmente sans cesse, les Palais, les Emplois où l'on s'engage pour se dérober à soi-même, tout cela est

C'est ainsi que Démocrite est présenté dans le chapitre 24 de l'œuvre de Deslandes : « Philosophe habile et d'un génie profond, retiré en lui-même, ne s'occupant que de l'étude, et joignant à cette étude un régime de vie dure et sévère »<sup>143</sup>. Ces deux qualités sont fondamentales pour « développer les secrets de la Nature »<sup>144</sup>, avait écrit Deslandes dans une œuvre publiée sous forme anonyme en 1712 (*Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*). Mais ce n'est pas tout, la tradition nous transmet aussi l'image d'un Démocrite prêt à gouverner et aider sa ville ou l'améliorant avec ses connaissances<sup>145</sup> enfin capable d'éradiquer la peste : « de si beaux talents, dont le Public encore recevoit le principal fruit, étoient bien capables de faire une réputation »<sup>146</sup>.

Le philosophe est sceptique, mais son scepticisme n'est pas seulement destructif. Au contraire, il est nécessaire au progrès de la science. Si Démocrite a inspiré la critique sceptique contre la connaissance sensible, il ne dédaigne pas l'étude de la nature, et il n'était pas si irréfléchi – ajoute Deslandes – que de s'être aveuglé pour éviter les distractions des sens et ainsi mieux se concentrer sur son esprit :

Les Philosophes [...] ne peuvent se rassasier de ce spectacle si enchanteur que fournit l'Univers. En effet, ils sont les seuls, comme l'avoue Pythagore, qui sçachent admirer, et dont l'admiration ne tarissant jamais, est également noble et fructueuse. Tout les attire, et les campagnes riches d'une infinité de plantes, et les mers orageuses, et les mines où l'on va, pour ainsi dire, prendre la Nature sur le fait et observer ses ouvrages à demi éclos<sup>147</sup>.

---

nécessaire aux ames communes. Le Sage se met au-dessus, en regagnant par la modération de ses désirs ce que la fortune semble lui refuser, et en se tenant toujours au niveau de ses facultés, quelque médiocres qu'elles soient [...] si par le droit de sa naissance, ou par d'autres conjonctures imprévues, le Sage se voit appelé au gouvernement de sa Patrie, comme Solon, Bias, Pittacus ; c'est alors qu'il redouble de zèle, tant pour rendre son autorité douce et bienfaisante, que pour éviter l'écueil si dangereux du pouvoir arbitraire : c'est alors qu'il se confirme dans la pensée où il étoit, que les grandes dignités qui flattent par un extérieur et des dehors riens, accablent en effet par les devoirs qu'elles imposent ».

143 *Ibid.*, vol. II, p. 324.

144 Boureau-Deslandes, *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Amsterdam, 1712, p. 39.

145 Voir les témoignages respectivement DK68A2 et DK68A19.

146 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie, op. cit.*, vol. II, p. 333, c'est moi qui souligne.

147 *Ibid.*, p. 327.

Démocrite est de plus le modèle de l'indifférence à l'argent, sans le mépriser et ni se faire amant de la pauvreté, il prodiguera le sien à « acquérir de la vertu et des connaissances »<sup>148</sup>.

Le philosophe, encore, doit posséder un savoir encyclopédique, ou du moins assez vaste et touchant différentes disciplines<sup>149</sup>. On sait que Démocrite était un savant doué d'une connaissance profonde et variée dans tous les domaines.

Le philosophe, enfin, doit étudier la nature à l'aide d'une méthode de recherche expérimentale fondée sur l'observation et sur l'analyse, dira Deslandes à la fin du *Discours* que l'on trouve dans le quatrième volume<sup>150</sup>. Démocrite était maître dans les deux pratiques, comme le diront aussi Brucker et Diderot<sup>151</sup>, en raison de ses voyages faits « dans la vue de s'instruire », et grâce à une méthode « anatomique » que le philosophe applique à la nature et aux animaux, selon le geste que Deslandes cite reprenant la *Lettre à Damagète*.

En bref, le philosophe est le sage à la façon des Anciens, dont Démocrite représente une figure exemplaire. Deslandes en fait un véritable éloge, le définissant en un *esprit supérieur* voué à l'étude et champion de vertu. Un homme extraordinaire, capable même de contrôler sa mort en la retardant de quelques jours, écrivait-il ailleurs<sup>152</sup>. Un sage qui fut, cependant, mal considéré par ses concitoyens et soupçonné de folie à cause de sa vie solitaire et austère, voire excentrique ou, pourquoi pas, victime de la mauvaise habitude, typique des « petits » esprits, « d'attaquer ceux qui s'élèvent au-dessus des préjugés du Vulgaire »<sup>153</sup>.

---

148 *Ibid.*, p. 324 : « Le pere de Démocrite lui laissa en mourant une fortune considérable. [...] il fit cet honneur à l'argent, de ne l'employer qu'à acquérir de la vertu et des connoissances. Il se mit en état de satisfaire sa première, et je crois la seule passion qu'il ait eu pendant tout le cours de sa vie ».

149 *Ibid.*, vol. III, p. 255. Le *Discours où l'on examine ce que les anciens philosophes pensoient de la divinité*, contenu dans le quatrième volume, termine avec un éloge de la philosophie expérimentale et avec une exhortation à une connaissance encyclopédique. Voir p. 179 et s.

150 *Ibid.*

151 *Encyclopédie, op. cit.*, art. « Eléatique », vol. V, p. 451. Voir à ce propos le chapitre 3.3. de ce volume.

152 Boureau-Deslandes, *Réflexions sur les grands hommes, op. cit.*, p. 40.

153 *Ibid.*

Deslandes conserve la légende du rire du philosophe d'Abdère et il réserve tout le chapitre 6 de la partie dédiée à Démocrite à la description de la célèbre rencontre avec Hippocrate, en résumant et en commentant la *Lettre à Damagète*. Mais il décline son rire de façon certes personnelle sans être originale, en substituant la pitié vers les « fous » et « les enfants » dont se compose l'humanité au mépris et à la colère qui aigrissent l'âme. Une sorte de « Démocrite héraclitisant », selon le néologisme rabelaisien, en accord avec le progressif abandon du rire misanthropique du philosophe, déjà annoncé par Fénelon dans ses *Dialogues des morts* et repris dans son *Abrégé des Vies* de Laërce. C'est la seule façon, ajoute Deslandes, d'être « véritablement Philosophe ».

Toutefois, comme il ne remet jamais en question la véridicité des *Lettres* hippocratiques en tant que source ou témoignage, Deslandes commet l'erreur – et ce n'est pas le seul exemple – qu'il avait critiquée chez les compilateurs des histoires de la philosophie antérieurs : préférer l'accumulation de données pas toujours vérifiées et insister sur des anecdotes agréables pour « plaire en déguisant »<sup>154</sup> au lieu de réfléchir aux doctrines des différents philosophes. Il n'y a par exemple qu'une mention rapide de l'éthique du philosophe d'Abdère, présentée principalement à travers des anecdotes et confondue avec sa figure légendaire transmise par les *Lettres*. De cette façon, Deslandes confirme les accusations de Brucker qui, au contraire, se montre bien plus cohérent dans l'évaluation de la fiabilité de chaque témoignage. Mais au fond, l'intention du français est plus divulgatrice, son but étant non seulement celui d'informer sur le passé, mais aussi celui de donner des modèles de bonne conduite aux hommes.

Cela ne veut pas dire, en tout cas, que le commentaire fait aux doctrines des Anciens n'ait pas son importance et même du point de vue théorique Démocrite obtient le privilège d'être considéré, parmi les atomistes de l'Antiquité, celui à qui Deslandes se rapproche le plus.

---

154 *Ibid.*, p. 38 : « Il y a sur ce pied-là beaucoup de mensonges dans Diogène Laërce, et dans les autres écrivains de l'histoire philosophique ». À l'anecdote sur l'aveuglement de Démocrite, par exemple, il dédie la partie II entière de son *Histoire*.

Si certes le XVIII<sup>e</sup> siècle est conscient de la supériorité de la science des Modernes et ne cherche donc pas chez les Anciens des modèles proprement scientifiques, dans l'*Histoire* toute l'analyse de la philosophie ancienne est menée à partir de certaines questions clés qui intéressent *in primis* son auteur même – mortalité de l'âme, matière animée, éternité du monde, Dieu comme nature. Et c'est précisément en vertu de ces questions que Deslandes interprète idéologiquement toute l'histoire de la philosophie comme le développement d'un « naturalisme matérialiste » trouvant déjà chez les Anciens ses principes constitutifs<sup>155</sup>.

À ce propos, le *Discours où l'on examine ce que les anciens Philosophes pensoient de la Divinité*, inséré en début du quatrième volume de l'*Histoire critique*, devient fondamental pour comprendre le rôle de la philosophie démocritéenne et son importance dans le cadre de l'interprétation de l'histoire de la philosophie donnée par Deslandes. Ici l'auteur répète une fois encore que les deux questions principales autour desquelles les différentes doctrines des Anciens ont été construites sont Dieu et la matière, et il divise les philosophes anciens en deux groupes principaux : ceux qui, « les plus raisonnables »<sup>156</sup>, distinguaient les deux principes ; et ceux qui, par contre, les mélangeaient, c'est-à-dire les panthéistes, donnant vie à un « naturalisme très grossier et très confus »<sup>157</sup>. Ces derniers nieraient ainsi toute substance spirituelle et ils proposeraient comme principe unique une matière « assujettie à la destinée »<sup>158</sup>, c'est-à-dire organisée selon une succession d'effets nécessaires mais pas imputables à aucune régularité prévisible :

La substance unique est immobile et inaltérable : elle n'est susceptible que de modifications, qui cependant peuvent se nommer dans un sens des substances passagères et momentanées. Et ce sont ces modifications qui s'entre-suivent les unes les autres, *comme par hazard* et sans effort, d'où dépendent le jeu, le mécanisme et je ne sais quel ordre apparent de ce vaste Univers<sup>159</sup>.

155 Macary, *Masque et Lumières au XVIII<sup>e</sup>*, op. cit., chap. 5.

156 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. IV, *Discours*, p. 18.

157 *Ibid.*, p. 25.

158 *Ibid.*, p. 29.

159 *Ibid.*, p. 27, c'est moi qui souligne.



Selon le matérialisme exposé par Deslandes dans son *Pygmalion*<sup>160</sup>, les modifications de la matière d'où résulteraient tous les êtres – ceux dotés de pensée aussi – se produiraient donc par hasard, en tant que résultat d'une nécessité « aveugle », non modifiable ni contrôlable. Une nécessité, donc, qui rendrait impossible toute science.

Les autres philosophes, en revanche, distinguent entre Dieu et la matière, mais d'une façon différente de la conception chrétienne, parce qu'ils reconnaissent les deux principes comme parties d'un Tout dont ses principes s'intègrent et dépendent l'un de l'autre, mais sans faire aucune référence à la *creatio ex nihilo* des chrétiens – étrangère à tous les philosophes anciens – ni à une matière passive et inanimée, modelée par un principe externe. Au contraire, la matière est dotée d'une force interne d'où prend origine son mouvement et sa capacité de passer à travers toutes les formes possibles, des plus simples aux plus complexes, de la seule sensibilité au plus haut degré de développement de la pensée, qui n'est donc qu'une forme supérieure de ce mouvement implicite vers la matière. Ces philosophes enfin :

croyoient que Dieu et la Matière, sont les deux premiers principes, et qu'ils formoient par des noeuds éternels et qui ne pouvoient se délier, le Tout, l'Univers. Dieu est l'intelligence suprême, disoient ces Philosophes : la Matière est l'organe immédiat de Dieu. Il vit parce qu'il agit, et il agit parce qu'il a une Matière soumise à son action. *Desunies, ce sont deux substances incompletes, et pour ainsi dire, non existentes. Leur union constituë le tout, qui seul mérite le nom de substance.* Dieu est l'Être par soi, et la cause universelle : et ne pouvant y avoir de cause sans effet, la Matière est l'effet, Dieu la cause<sup>161</sup>.

Démocrite prend place à part entière parmi ces derniers philosophes. En rectifiant la pensée de Leucippe – qui « sans avoir recours à aucune opération divine » reconnaissait seulement le vide

---

160 Mastrogiacomo, *Libertinage et Lumières*, op. cit., p. 62-80.

161 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. IV, *Discours*, p. 14-15, c'est moi qui souligne.

et les corps répandus partout<sup>162</sup>, et d'après lequel « la pensée pouvait être un de ses [de la matière] attributs, et l'était en effet »<sup>163</sup> – le philosophe d'Abdère y ajoute quelques modifications qui soustraient la doctrine atomiste à l'intervention à la fois de Dieu – radicalisant l'idée d'un mouvement éternel et implicite à la matière, elle aussi éternelle – et du hasard, confirmant une image du monde conforme à la nécessité des lois du mouvement et de la gravitation universelle de Newton<sup>164</sup>. D'un côté, en effet, Démocrite – et Deslandes avec lui – insiste sur le mouvement éternel et nécessaire des atomes, réaffirmant donc l'idée d'une matière comme principe premier non passif mais vital ; de l'autre côté, il reconnaît dans chaque atome quelque chose de spirituel et de divin, auquel participerait la nature entière, en confirmant ainsi la connexion étroite entre Dieu et matière sans toutefois retomber dans les vices du panthéisme, aux dires de Deslandes. D'après Démocrite, en effet, tout ce qui existe en tant que composé d'atomes obéit à « ce qu'on appelle la Providence [...] les Décrets des dieux »<sup>165</sup>, c'est-à-dire que ce composé suit des *lois* précises qui permettent d'expliquer la nature sans avoir recours à aucune force *aveugle* créatrice de formes. C'est ce que Deslandes dit à propos de l'atomisme épicurien, mais cela s'applique aussi à celui de Démocrite, d'où il découle :

qu' aucun système ne devoit toucher si vivement Épicure que le système des atomes, puisqu'il expliquoit par son moyen, c'est à-dire, par des masses, figures et mouvements, tout ce qui se peut expliquer dans la Nature, sans avoir besoin de recourir à des vertus secrettes, ni de supposer à la Matière je ne sçai quelle puissance de créer des formes<sup>166</sup>.

162 *Ibid.*, vol. II, p. 320. Deslandes en effet admet avec Démocrite le vide, contrairement à Descartes.

Il résulte donc plus proche à la théorie de la gravitation qu'à celle des *tourbillons* : « je ne sçai où le pieux Évêque d'Avranches [Pierre-Daniel Huet] a pris que Leucippe et Démocrite ont donné à Descartes la première idée des Tourbillons ».

163 *Ibid.*, p. 322.

164 Macary, *Masque et Lumières au xviii<sup>e</sup>*, *op. cit.*, p. 120 et s. ; Mastrogiacomio, *Libertinage et Lumières*, *op. cit.*, p. 109.

165 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, *op. cit.*, vol. II, p. 328.

166 *Ibid.*, p. 350.

Si Deslandes insiste sur le maintien du terme *Dieu*, « il ne l'entend pas comme principe spirituel, mais comme une garantie d'intelligibilité du monde » de ce Tout qui joue un rôle central dans sa philosophie. La matière, enfin, en participant à ce principe divin, est préservée de ce chaos où elle retomberait par contre selon le paradigme panthéiste – toujours d'après Deslandes – et la science est possible seulement grâce à ce principe, garantie de toute intelligibilité. Le Dieu dont Deslandes parle à propos des philosophes de l'Antiquité, et de Démocrite en particulier, n'est donc pas un principe de spiritualité – qui ne peut pas être admis par une philosophie matérialiste comme l'est celle embrassée par Deslandes – mais précisément une garantie d'intelligibilité<sup>167</sup>.

L'accusation d'athéisme portée contre Démocrite est donc bien fondée, confirme Deslandes en répétant le verdict donné par Cicéron, mais en utilisant une rhétorique – truffée d'exclamations indignées – à laquelle il fait appel chaque fois qu'il veut dissimuler ses positions hétérodoxes en commentant des doctrines soupçonnées d'athéisme ou de matérialisme<sup>168</sup> : « qu'est-ce en effet que cette Divinité répandue partout, et qui émane sans cesse des moindres objets ? Quel homme est assez extravagant pour s'imaginer et que chaque atome est un Dieu, et qu'où il y a plus d'atomes, là réside plus éminemment la Divinité ? »<sup>169</sup>.

### **La *Historia critica philosophiae* de Jakob Brucker**

Jakob Brucker poursuivra son œuvre parallèlement à Deslandes, mais dans une direction opposée, dans les six volumes de son *Historia critica philosophiae*<sup>170</sup> dont les cinq premiers seront publiés entre 1742 et 1744, alors que le dernier, comprenant des suppléments et un appendice qui donne le cadre global de l'œuvre, paraîtra seulement en 1767 à l'occasion de sa deuxième édition.

---

167 Macary, *Masque et Lumières au XVIII<sup>e</sup>*, op. cit., p. 236.

168 *Ibid.*, p. 180-183.

169 Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, op. cit., vol. II, p. 329.

170 Brucker, *Historia critica philosophiae*, op. cit.

En effet, si l'œuvre du Français parcourait l'histoire de la philosophie à travers le prisme du matérialisme et de l'athéisme propres de son auteur, l'intention de Brucker est exactement inverse. L'histoire de la philosophie doit, dans son cas aussi, exercer l'esprit critique, libérer des préjugés et transmettre la connaissance des questions philosophiques, mais en vue d'une critique apologétique contre l'athéisme et contre les erreurs d'une raison prétendant aller au-delà d'elle-même sans reconnaître ses limites en matière de théologie. C'est une différence considérable – mais pas la seule – par rapport à l'œuvre de Deslandes, toutefois insuffisante pour justifier la renommée de l'*Historia critica philosophiae*, et moins encore pour comprendre l'utilisation qu'en fait Diderot pour rédiger ses articles de l'*Encyclopédie*<sup>171</sup>.

Les deux auteurs partagent sans doute une réflexion précise sur l'histoire de la philosophie en tant que discipline, sur son champ d'application, ses méthodologies, ses objectifs et sa valeur pour l'homme ; une réflexion développée dans les deux cas dans les pages introductives et, chez Brucker, dans la *Dissertatio Preliminaris*. C'est justement ici que l'historiographe allemand donne d'importantes définitions préliminaires, à commencer par celle de « critique », dans son cas aussi entendue dans une double signification et une double application.

Tout d'abord en tant qu'analyse des sources – à la fois les sources concernant la biographie des philosophes, et les sources relatives à leur doctrine – au sujet de laquelle Brucker établit une méthodologie très précise, bien conscient qu'il est des difficultés dues à l'absence de sources *directes* pour la majorité des philosophes anciens. À ce propos, Brucker ne fournit pas seulement des indications générales et communes pour tout historien, mais il s'attarde aussi sur des considérations plus spécifiques qui concernent le cas particulier des devoirs de l'historien de la philosophie, pour lequel la « tentation de l'infidélité » peut être plus forte, car sa matière est avant tout

---

171 Voir Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995, chap. 7-8 ; Mariafranca Spallanzani, « Les prolepses de la raison et les aventures de l'esprit. L'histoire de la philosophie dans l'*Encyclopédie* », in Martine Groult (dir.), *L'Encyclopédie ou la création des disciplines*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2003, p. 59-76.

« idéologique »<sup>172</sup>. Le but de cette « critique » de type baylien, s'insérant dans une tradition qui en Allemagne avec Heumann avait déjà donné preuve de grande érudition et d'une efficacité bien supérieure au superficiel Deslandes – « *scriptor miserabilis* » selon le jugement sévère de Brucker –, n'est que de libérer l'histoire de la philosophie des erreurs et des fables qui en accompagnaient la transmission, grâce à un recueil complet des sources à disposition et à un contrôle strict de leur fiabilité par le biais de leur comparaison.

Deuxièmement, il faut entendre le terme « critique » comme « critique philosophique », c'est-à-dire comme un effort de reconstruction des fondements des doctrines différentes. L'historien de la philosophie alors, étant lui aussi nécessairement philosophe, devra faire bien attention au contexte historique où chaque doctrine naît ainsi qu'aux circonstances (philosophiques, historiques ou psychologiques qu'elles soient) qui pourraient avoir influencé sa naissance. Il devra s'occuper de tous les systèmes philosophiques et de leur structure logique en décomposant chaque doctrine en ses principes fondamentaux pour illustrer leur connexion systématique, et là où elle manque ou ne soit pas trop évidente, il devra s'efforcer de la reconstruire. Tout en sortant de la perspective « interne » à chaque doctrine et en reconstituant le cadre général de la succession des différents systèmes où s'inscrit l'histoire de la philosophie, il devra enfin les analyser et les comparer entre eux, selon une autre perspective qui voit dans l'histoire de la philosophie la manifestation de l'histoire de l'esprit humain avec ses progrès, ses erreurs et ses vérités partielles. S'il n'y a qu'une vérité, et si les erreurs sont multiples, écrit Brucker, alors la division de la philosophie en sectes n'est qu'une conséquence des erreurs et des déviations possibles face à cette vérité unique. Montrer les erreurs de l'intellect humain à travers l'analyse des données de vérité disparues parmi les différentes sectes signifie donc montrer comment l'esprit humain progresse et peut avancer

---

172 J'utilise une expression de Giovanni Santinello dans « Il problema metodologico nella storia critica della filosofia di J. Brucker », appendice à *id.*, *Metafisica e critica in Kant*, Bologne, Patron, 1965 p. 306-307. Parmi les indications suggérées par Brucker, on trouve l'appel à se dépouiller des préjugés, du respect pour l'autorité, la mise en garde contre l'interprétation du passé avec des critères modernes, etc. Voir la *Dissertatio*, § 5, p. 12.

éclectiquement vers la vérité et la félicité qui en dérive. Et c'est précisément l'éclectisme, d'après Brucker, la façon de philosopher la plus libre de tout sectarisme et de toute *auctoritas*, elle est partagée par tous ceux qui, par le biais d'un usage libre de leur propre raison, rassemblent de manière toute personnelle ce qui s'approche le plus à la vérité dans chaque doctrine<sup>173</sup>.

L'histoire de la philosophie, donc, doit être tout d'abord une histoire des doctrines et des idées, pas une histoire des personnes. Brucker se libère de la conception biographique de l'histoire de la philosophie encore en vogue à l'époque classique – tant chez Stanley que chez Bayle – afin de conférer unité et universalité à l'histoire des idées entendue à la façon des Lumières comme histoire de l'esprit. Cela ne signifie cependant pas du tout que l'histoire des personnes soit ignorée ; Brucker en effet considère la vie de chaque philosophe comme une *circumstantia* influant sur l'élaboration des idées et des différents systèmes, cette circonstance étant normalement due au tempérament de chacun, à sa formation, à sa filiation avec certains maîtres, à l'importance du contexte et des questions particulières qui en émergent, ou aux doctrines auxquelles chaque auteur s'oppose. Le but et le résultat de l'analyse érudite de Brucker n'auront pas l'intention morale de fournir des exemples de sagesse à partir de la biographie de chaque philosophe, comme la tradition humaniste l'avait fait pendant des siècles ; mais plutôt celui d'illustrer l'histoire du progrès vers la vérité et la félicité à travers une comparaison des idées déclenchée aussi par l'histoire personnelle de chaque auteur. Jusqu'à ce moment-là la biographie du philosophe ne répondait qu'à une simple curiosité ou à des intérêts moraux en tant que source d'*exempla* ; avec Brucker, au contraire, elle devient importante pour connaître la genèse des doctrines et la nature de chaque système, en vertu de l'existence d'une relation très étroite et réciproque entre vie et pensée.

Les pages consacrées au philosophe d'Abdère, contenues dans le chapitre 11 du deuxième livre de la deuxième partie de l'*Historia critica*, se présentent donc structurées selon le modèle répété de

---

173 Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, op. cit., p. 99-101.

façon plus ou moins semblable pour chaque auteur : l'on commence par la reconstruction minutieuse de la vie du philosophe, à travers une description qui ne laisse de côté aucun des épisodes utiles à la définition de son image physique, morale et intellectuelle, ni aucune référence au contexte historique ; après l'on passe à la partie plus proprement théorique et philosophique, où la doctrine du philosophe est décomposée, réduite et présentée à travers des « philosophèmes » (ou dogmes) ordonnés de façon déductive et divisés par domaine disciplinaire. Les sources et les commentaires que Brucker utilise sont aussi bien anciens que modernes : parmi ces derniers il se sert d'ouvrages de grande érudition comme ceux de Scaligère, Ménage, Magnenus, Stanley, Bayle, Jacob et Christian Thomasius, Fabricius, Heumann, mais aussi l'*Histoire de la médecine* de Daniel Le Clerc<sup>174</sup>.

Le travail de reconstruction de la vérité historique dans la biographie du philosophe apparaît tout de suite dans toute sa portée, dans la confrontation et la critique auxquelles est soumise chaque donnée et chaque anecdote, à l'aide des commentaires des Anciens et des Modernes. Un exemple parlant nous vient du commentaire à l'information, rapporté par Diogène Laërce, du rachat de Démocrite de la condamnation prévue par les lois d'Abdère pour ceux qui avaient dilapidé l'héritage paternel, un rachat possible grâce à la sagesse démontrée dans son *Diacosme*. Il est difficile de croire, d'après le sagace Brucker, au témoignage d'Antisthène qui parle d'une prime en argent et en statues de bronze octroyée au philosophe, parce qu'elle serait hors de la portée d'une petite ville comme Abdère. C'est avec la même perplexité que Brucker commente l'autre célèbre anecdote sur l'aveuglement que se serait prétendument infligé le philosophe, qu'on peut facilement réfuter en considérant les nombreux témoignages sur sa production très prolifique et sur son activité constante de chercheur et d'anatomiste. Contre Tertullien, qui impute l'aveuglement à concupiscence, Brucker énumère tous les témoignages relatant vie solitaire du philosophe.

---

174 À ceux-ci il faut ajouter aussi Paganino Gaudenzi et Giovanni Battista Capponi, citées dans la première note ; et Gabriel Naudé, Johannes Jonsius, Scipione Aquilianus, en ce qui concerne la partie sur Démocrite.

L'analyse continue inexorablement : le caractère fantaisiste d'autres anecdotes très répandues comme celui des prévisions astrologiques du philosophe est montré « *ad comparandam astrologiae auctoritatem atque famam* »<sup>175</sup> ; l'importance du rire perpétuel du philosophe – dont certes on reconnaît l'habitude de se moquer de ses concitoyens célèbres pour leur sottise – est réduite ; la fausseté de son inclination pour l'alchimie (certains ont même prétendu qu'il aurait découvert la pierre philosophale) est affirmée.

Brucker prête, comme cela était prévisible, plus d'attention à la légende des *Lettres* pseudo-hippocratiques, qui avait trompé beaucoup d'auteurs experts – Stanley, Christianus Thomasius et Magnenus – à cause de l'habileté d'écriture de son auteur réel : « *nulla vero applausum magis meruit fabula, quam quae de Democriti cum Hippocrate conversatione ab epistolarum magnis his duumviris tributarum conditore excogitata recentiores plerosque decepit* »<sup>176</sup>. Brucker consacre deux pages à réfuter ce célèbre faux historique en s'appuyant sur le témoignage d'auteurs à l'autorité affirmée.

C'est en particulier à Heumann, très utilisé par l'historiographe allemand, qu'il faut dédier une brève parenthèse, car il est sans doute l'auteur qui s'était engagé à démontrer avec le plus de zèle et la plus grande profusion d'argumentations la fausseté des *Lettres*, afin de les « éliminer définitivement de l'histoire de la philosophie », ainsi qu'il convient de le faire pour toutes les fables dont elle est remplie (« *Philosophorum saltem historiam decebat ab fabulis esse immunem* »). *Fabula De Hippocrate, Democriti insaniae medicinam adhibere jusso, ex historia veterum Philosophorum eliminata* est le titre de la seconde partie du premier fascicule de 1716 de ses *Acta philosophorum*, celle qui normalement suivait un premier article dédié à des questions spéculatives et méthodologiques utilisées pour une future histoire philosophique de la philosophie. C'est là que Heumann traite d'habitude des sujets plus spécifiques, en relation surtout à la biographie des philosophes, afin précisément d'éliminer des légendes très enracinées. « *Philosophos* » ironise Heumann,

---

175 Brucker, *Historia critica philosophiae*, op. cit., p. 1180.

176 *Ibid.*, p. 1182.



ne signifie pas « *Philomythos* »<sup>177</sup>, raison pour laquelle il faut que l'histoire de la philosophie soit avant tout libérée des fables et des erreurs comme celles qui, très nombreuses, ont déformé le portrait et la biographie de Démocrite (« *Liceat mihi jam errorem historicum tollere e vita Democriti, quae pluribus foedata fabulis est* »). Les arguments formulés à ce propos dans les onze pages suivantes sont variés : tout d'abord, aucune source ancienne (ni Cicéron, ni Aulu-Gelle, ni Valerius Maximus, ni Élien, ni Sénèque ni encore moins Hippocrate) ne fait mention de ces *Lettres*. Diogène Laërce non plus ne semble en avoir connaissance, vu qu'il ne les nomme pas parmi les écrits attribués au philosophe, les seuls dont on ait une connaissance certaine. Heumann observe aussi qu'il est très peu probable que toutes les *Lettres* aient été conservées de façon à suivre strictement l'ordre de la narration des faits qu'elles rapportent ne laissant aucun vide dans le récit. On ne connaît aucun autre cas de conservation aussi soignée d'une correspondance personnelle, commente Heumann, ni dans le cas de Cicéron et de son loyal et savant Tire, ni dans le cas de Pline, qui rassemblait personnellement ses lettres mais sans en conserver l'ordre.

Heumann va encore plus loin, en ne discutant pas seulement l'improbable *conservation* des lettres, mais montrant que « *non esse credibile* » qu'elles aient été même *écrites* par Hippocrate<sup>178</sup>. La liste des observations critiques qui suit est très complexe et passe en revue une par une toutes les lettres de la collection présumée : présentée avec une ironie mordante et jamais pédante, les arguments d'Heumann font appel à la fois au bon sens (« *quis credere possit, Abderitas tan longam missuros fuisse epistolam ? [...] Quis porro, si rem secum reputet, sibi persuaderi patiatur, integram aliquam rempublicam solenni legatione arcessituram esse medicum civis vel praestantissimi curando causa ? Non id potius fecisse cognatos*

---

177 Christoph August Heumann, *Acta philosophorum*, Halle, fascicule 4, 1716, p. 671. Publiés en dix-huit fascicules entre 1715 et 1723, les *Acta philosophorum* rassemblent des contributions importantes au développement de l'historiographie philosophique, soit pour la réflexion qu'ils proposent, soit pour certains articles où Heumann fait preuve de grande érudition et capacité critique au sujet des erreurs les plus communs dans l'histoire de la philosophie jusqu'ailleurs.

178 *Ibid.*, p. 675 : « *Dixi modo, non esse credibile, conservatas fuisse omnes illas epistolas, si vel maxime scriptae fuissent. Jam ostendam, ne id quidem probabile esse, eas omnino scriptas fuisse.* »

*et amicos Democriti ? »*) ; et aux contradictions qui dérivent de la comparaison avec des autres sources plus fiables<sup>179</sup>. La conclusion confirme l'hypothèse de départ : les lettres ne sont qu'une invention complètement étrangère aux deux personnages que l'on suppose leurs auteurs (« *Ex hisce satis opinor, liquet, epistolas illas esse confictas, nec ullo jure ad Hippocratem et Democritum auctores referri* »<sup>180</sup>).

L'opération de démythification ne serait cependant pas complète si on n'émettait pas de suppositions vraisemblables au sujet de leur possible auteur et de ses raisons ; c'est ce qu'Heumann tente de faire à conclusion de son long essai. En partant d'une lecture toujours attentive du texte, Heumann en remarque des défauts et des naïvetés que quiconque « *gustu mediocriter acuto praeditum* » ne pourrait ne pas noter : la redondance fréquente, l'abus de détails inutiles et « inopportuns » dans une situation d'urgence comme celle qui y est décrite, ainsi qu'un style excessivement recherché justifient l'hypothèse vraisemblable selon laquelle l'auteur des *Lettres* ne serait qu'un expert en rhétorique grecque, se livrant à un simple exercice de style « *ad ingenium et eloquentiam ostentandam* », à l'instar de ces auteurs qui, comme Livius et Curtius, avaient l'habitude de mêler aux données historiques rapportées des oraisons inventées par eux-mêmes mais très bien composées<sup>181</sup>. De la même façon, en effet, l'auteur « *mendacem* » des *Lettres* aurait utilisé des informations fiables sur la vie de Démocrite, empruntées à d'autres sources, en les recomposant dans une histoire peut-être vraisemblable mais pas du tout vraie, conclut Heumann en se servant des observations d'autres critiques – des érudits, des philosophes et aussi des médecins – qui avaient déjà douté de l'authenticité du document.

Non seulement la philosophie, mais aussi la médecine, entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup>, abandonnent la légende du

---

179 *Ibid.*, p. 678 : « Porro Hippocrates in sua ad Democritum epistola meminit, se jam senem esse. Facile autem ex natali Hippocratis et emortuali Democriti anno colligitur, eo tempore Hippocratem, quo Abderam vocatus esse traditur, vix quinquagesimum vitae annum superasse. Quid ? Quod, Cornelio Celso in praef. ad liberos suos de Medicina teste, Democriti discipulus a nonnullis habitus est Hippocrates, adeoque multis annis junior illo ».

180 *Ibid.*

181 *Ibid.*, p. 679.

Démocrite fou et anatomiste, comme le montrent les pages que le genevois Daniel Le Clerc consacre – lui aussi – à la réfutation de la véridicité des *Lettres* du médecin de Cos. Les arguments sont différents : les noms des destinataires des épîtres d'Hippocrate sont improbables et anachroniques ; le personnage du médecin, présenté comme un « babillard », apparaît invraisemblable, « impertinent » et très loin de cette « gravité » et de ce style qui notamment le caractérisaient : les notions qui y sont exposées sont par trop « indignes » pour « passer pour des productions du divin vieillard [Hippocrate, n.d.A.] », bien plus adéquates, plutôt, à n'importe quel grec « demi-savant ». Enfin, elles ne sont qu'un racontar inventé « par un jeu d'esprit ou pour gagner quelque argent »<sup>182</sup>.

Brucker récupère l'héritage de ses prédécesseurs, il enrichit leurs arguments d'autres considérations, et livre au xviii<sup>e</sup> siècle un verdict définitif. L'absence d'autres témoignages, le style improbable et certains anachronismes grossiers confirment le jugement désormais consolidé par une tradition savante au sujet de la fausseté du document, rédigé en tout cas à partir de faits témoignés. Avec le soin qui le caractérise quant à la genèse des idées, Brucker suggère cependant une explication bien plus complexe de l'origine des *Lettres*, en la rapportant lui aussi à l'exercice d'un expert de rhétorique qui se serait limité à présenter de façon plus élégante un « *rumusculo vetusto* »<sup>183</sup> se transmettant depuis des siècles au sujet de la sottise des Abdéritains et du mépris du philosophe à leur égard. Il s'agit là d'une pratique très fréquente dans l'histoire de la philosophie, mais encore plus évidente dans les biographies de Démocrite, qui furent de tout temps pleines de fables de toutes sortes<sup>184</sup>. De façon analogue Brucker réfutera ensuite l'attribution de textes de magie au philosophe d'Abdère, avant de passer à l'exposition de sa vraie doctrine.

---

182 D. Le Clerc, *Histoire de la médecine, où l'on voit l'origine et le progrès de cet art, de siècle en siècle, depuis le commencement du monde*, Genève, Chouet et Ritter, 1696, p. 595-597.

183 Brucker, *Historia critica philosophiae*, op. cit., p. 1184.

184 *Ibid.* : « *Id enim in veterum philosophorum historia saepius evenisse pluribus hactenus exemplis probavimus : et ipsa Democriti vita testis est, huiusmodi fabularum plena* ».

Celle-ci est tout d'abord divisée en Logique, Philosophie de la nature, Théologie et Éthique. Elle est réduite en *philosophèmes* que Brucker organise selon un ordre déductif précis afin de remarquer les liaisons et la cohérence entre toutes les parties du système entier. En conclusion de son exposition de la Logique et comme introduction du développement immédiatement suivant de la Philosophie de la nature, Brucker lui-même souligne la connexion étroite entre les différentes parties de la pensée de Démocrite (« *Fundamentum Logicae hujus Democriteae ex ejus physiologia patebit* »<sup>185</sup>). Il répétera la même chose au début de l'exposition de la Théologie, en montrant déductivement sa dérivation de la structure même du système démocritéen (« *Etsi vero ex tota Democritei systematis constitutione clarissime patet, philosophum vel Deos plane negasse, vel in universo eis locum certum non dedisse, sed ex mundis relegasse* »<sup>186</sup>).

En énumérant les différents *philosophèmes* Brucker se montre comme toujours très attentif à la reconstruction des coordonnées théorétiques qui pourraient avoir influencé l'élaboration de la doctrine de Démocrite, en la comparant soit avec les théories d'où elle dérive, soit avec celles qui résulteront d'elle, tout en maintenant un dialogue incessant avec les interprètes modernes, plus ou moins habiles à saisir la spécificité de la pensée démocritéenne<sup>187</sup>.

Tout en évitant toute exaltation d'une doctrine plutôt que d'une autre et restant fidèle, au contraire, à une analyse théorétique des fondements de vérité de chacune d'entre elles et de leur développement dans le cadre général du progrès de l'esprit humain, l'effort de Brucker vise à soustraire Démocrite et sa doctrine à toute légende ou interprétation déformante, pour les ramener à la vérité historique et théorétique par le biais d'un travail attentif de critique et d'érudition. Si Démocrite reste donc, d'après Brucker, sans doute

---

185 *Ibid.*, p. 1186.

186 *Ibid.*, p. 1196. Et encore : « *nec eorum rationem ullam in hac rerum omnium compage habuisse, ubi praeter atomos, inane, et inhaerentem iis necessitatem plane nihil, quod substantiam per se subsistentem innuebat, admisit* », c'est moi qui souligne.

187 Brucker critique à plusieurs reprises l'interprétation de Magnenus, par exemple en l'accusant de confondre le vide avec l'air (« *vacuum cum aëre* », p. 1187), ou les atomes de Démocrite avec les éléments d'Empédocle (« *atomos eius cum elementis Empedoclis turpiter confundit* », p. 1189).

un des plus grands et importants philosophes de l'Antiquité<sup>188</sup>, il cesse de chercher dans sa doctrine une autorité à l'appui des théories matérialistes modernes comme le fait Deslandes, il abandonne ses poses en tant que modèle de vertu et l'on ne propose plus son image légendaire comme icône du philosophe, à la différence de ce qu'en fera Diderot dans l'*Encyclopédie*.

Comme tous les genres littéraires, donc, celui des histoires de la philosophie aussi connaît une « évolution », dont les étapes reflètent non seulement l'esprit de chaque époque, mais aussi l'idée de philosophie – et, justement, de son devenir – propre à chacune d'elles. Si on lit les histoires de la philosophie – plus en particulier les travaux de Deslandes, de Brucker et des encyclopédistes (malgré que dans ce cas il s'agit d'une histoire de la philosophie *sui generis*) – dans la perspective de leur époque, on observera qu'elles répondent à l'exigence *d'une période qui cherchait dans le passé une vérification des valeurs auxquelles elle croyait* et, dans ce sens-là, s'acquittaient du devoir implicite de l'historiographie philosophique qui *doit donner des informations sur le passé, donner une orientation culturelle et idéologique, et fournir également des stimulations pratiques et éthiques*. Mais si on les lit – comme on vient de faire – dans le contexte d'une histoire de l'historiographie philosophique, elles se présentent aujourd'hui tout d'abord comme témoignage de la façon dont *les premiers protagonistes des Lumières ont interprété la pensée ancienne [et ses auteurs] et l'ont insérée dans leur réalité historique pour créer leur tradition*<sup>189</sup>.

---

188 *Ibid.*, p. 1177 : « *inter maxima antiquitatis ingenia numerandum* ».

189 Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, op. cit., p. 140, c'est moi qui souligne.



TROISIÈME PARTIE

# **Réception et déclinaison des images de Démocrite**





# Démocrite entre physique et éthique

## Le rire du philosophe : Montaigne et le Démocrite se ravisant

À l'intérieur de la trame des *Essais*, la figure de Démocrite connaît un sort bien particulier. Ce n'est pas une question de quantité : elle n'est pas plus citée, en effet, que les autres figures de l'Antiquité<sup>1</sup>. On ne peut cependant pas ne pas être frappé par la variété des représentations dont le philosophe fait l'objet et, par conséquent, la multiplicité des identités – pas toujours cohérentes entre elles – où l'image du philosophe d'Abdère se fragmente : protagoniste d'un chapitre dans le premier livre ; dans le second, acteur de l'enquête sur la philosophie, sous les deux figures du dogmatique et du penseur sceptique ; masque absent de la mélancolie, enfin, dans le chapitre *De l'oisiveté*.

Cela ne veut pas dire que Montaigne privilégie la figure de Démocrite, ou qu'il adopte sa doctrine<sup>2</sup> : il fait l'éloge de bien d'autres auteurs dans les pages des *Essais*, et dans l'unique cas où il donne une attention particulière au philosophe d'Abdère – c'est-à-dire dans le chapitre I, 50 qui le nomme déjà dans le titre – ce n'est pas du tout son image réelle et historique qu'il évoque, mais la figure légendaire du *Democritus ridens*.

1 Bruno Tremblay (« Connaissance et utilisation des premiers philosophes grecs chez Montaigne », *Montaigne Studies* XVIII, 2006, p. 183-222) remarque l'importance (quoique non la prééminence) de Démocrite par rapport à tous les autres présocratiques, avec 23 renvois sur un total de 133. Voir aussi *id.*, « Tableau des renvois aux premiers philosophes grecs dans les *Essais* de Montaigne », *Montaigne Studies*, XIX, 2007, p. 199-211.

2 Jean-Paul Dumont, « Démocrite, Sénèque, Sextus Empiricus et les autres. La *preparatio philosophica* de Montaigne », *Bulletin de la société des amis de Montaigne (BSAM)*, 21-22, 1990, p. 21-30 ; et aussi Marcel Conche, « Tendances matérialistes chez Montaigne », *BSAM* 19-20, 2000, p. 11-21 ; Arnaud Tripet, « Montaigne sous le signe de Démocrite », *in id.*, *Entre humanisme et rêverie. Études sur les littératures française et italienne de la Renaissance au Romantisme*, Paris, Classiques Garnier, 1998, p. 225-235. Je me permets de renvoyer aussi à mon article « Sapienza e scetticismo : Montaigne e il riso di Democrito », *Dianoia*, 9, 2004, p. 59-91.

Démocrite n'est pas plus appelé à enseigner cette philosophie de la nature que certains penseurs de l'époque proposaient comme rival de l'aristotélisme. Rien n'est plus étranger au scepticisme de Montaigne, et à son analyse de la condition humaine, qu'une allusion positive à une science ou à une métaphysique : « qui sera en recherche de science, si la pesche où elle se loge : il n'est rien dequoy je face moins de profession. Ce sont icy mes fantasies, par lesquelles je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy »<sup>3</sup>.

Le Démocrite de Montaigne est une figure, et non pas un personnage historique ; une *valeur* plutôt qu'une *doctrine* ; un *exemplum*, non pas un philosophe concret<sup>4</sup>, que Montaigne reprend d'une tradition elle aussi polysémique, et qu'il nous offre modifiée davantage par son utilisation « plastique » des sources et par son écriture *ondoyante*.

Les sources et la tradition qui les a élaborées attribuent au philosophe d'Abdère une identité complexe : figure du savoir, philosophe cherchant la vérité dans les abymes, père de l'atomisme mais à la fois inspirateur du scepticisme. Dans cette période, la France redécouvrait la philosophie ancienne grâce aux traductions du grec d'œuvres servant de sources fondamentales pour la connaissance de la pensée classique, qui s'ajoutaient aux œuvres déjà connues de Cicéron, Sénèque, Lucrèce, Augustin. Dans le cas de Montaigne, on pense au Plutarque d'Amyot, dont le Démocrite protagoniste de l'anecdote des figures (*Propos de table*<sup>5</sup>) oscille entre scepticisme et dogmatisme ; au Sextus Empiricus d'Henri Estienne, lui aussi soumis à cette ambiguïté ; au Stobée de Conrad Gesner, important à la fois pour les maximes morales du philosophe d'Abdère et pour son rire sarcastique ; et, finalement, à la traduction de Diogène Laërce, où Démocrite est présenté comme philosophe encyclopédique et sage légendaire. Citons également les doxographies, très diffusées à l'époque et figurant dans la bibliothèque de Montaigne, lesquelles étaient un canal de diffusion

3 M. de Montaigne, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, par Pierre Villey, Paris, PUF, 1965, II, 10, 407. Désormais cité comme *Essais*.

4 Il est significatif, à ce propos, qu'en parlant de Mison, « l'un des sept sages », Montaigne le définisse en utilisant l'adjectif « démocritien » – ainsi que « timonien » – pour décrire son humeur particulière (III, 8, 929).

5 Plutarque, « Propos de table », in *Œuvres morales*, t. IX-1, trad. fr. de François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 2003, I, 10, 2628c.

aussi important pour la connaissance, quoique indirecte, que les auteurs anciens. Il s'agit de véritables « pastissages de lieux communs » dont Montaigne fait grand usage, au point qu'il confesse que si « Tel allegue Platon et Homere, qui ne les veid onques », lui aussi a « prins des lieux assez ailleurs qu'en leur source » (III, 12, 1056).

Toutes ces sources offrent le témoignage d'un Démocrite philosophe, magicien, médecin et aussi moraliste et juge des misères humaines. Elles contribuent donc à déterminer cette variété d'interprétations dont les *Essais* héritent, cependant l'attitude de Montaigne face à ces sources est au moins aussi décisive. Montaigne reste étranger à toute aspiration philologique de récupération des textes anciens dans leur pureté ; il se montre indifférent à tout effort de reconstruction de la doctrine originale des Anciens par le biais d'un examen critique de fragments et de témoignages : il adopte, en fait, une approche globale aux sources, en les utilisant à l'intérieur d'une théorie de l'expérience en tant que témoignages sédimentés de l'inépuisable variété de l'homme et à la fois comme voix où le moi se recherche. C'est Montaigne lui-même qui théorise cette rhétorique de la *seconde main*<sup>6</sup> : « comme quelqu'un pourroit dire de moy que j'ay seulement fait icy un amas de fleurs estrangeres, n'y ayant fourny du mien que le filet à les lier » (III, 12, 1055<sup>7</sup>).

Les personnages et les citations n'ont donc pas la fonction de découvrir ou de cacher l'auteur, mais ils contribuent plutôt à une recherche et à une expression de soi qui se fait *par figures* :

Certes j'ay donné à l'opinion publique que ces parements empruntez m'accompaignent. Mais je n'entends pas qu'ils me couvrent, et qu'ils me cachent : c'est le rebours de mon dessein, qui ne veux faire montre que du mien, et de ce qui est mien par nature ; et si je m'en fusse creu, à tout hazard, j'eusse parlé tout fin seul (III, 12, 1055).

6 Antoine Compagnon, *La Seconde Main, ou le Travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

7 Et aussi « Je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire » I, 26, 148 ; et « De faire ce que j'ay descouvert d'aucuns, se couvrir des armes d'autruy, jusques à ne montrer pas seulement le bout de ses doigts, conduire son dessein, comme il est aysé aux sçavans en une matiere commune, sous les inventions anciennes rappiécées par cy par là : à ceux qui les veulent cacher et faire propres, c'est premierement injustice et lascheté, que n'ayant rien en leur vaillant par où se produire, ils cherchent à se presenter par une valeur estrangiere », (Montaigne, *Essais*, *op. cit.*). Voir à ce propos Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993.

Pour Montaigne, la véridicité historique de l'événement ou l'authenticité de l'anecdote ont une valeur secondaire par rapport au contenu moral et à la réflexion sur l'homme que les sources anciennes et modernes peuvent véhiculer – même dans les cas où elles subissent une véritable déformation – et qui l'intéressent le plus<sup>8</sup>. Montaigne n'appartient pas à ce groupe d'humanistes qui dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle en France s'était dédié à l'analyse critique et philologique des sources ; il ne se reconnaît pas non plus dans un savoir érudit, « suffisance purement livresque » (I, 26, 152) qui se complaît dans l'ostentation de soi-même par le biais de l'accumulation de citations « pour cette seule fin d'en faire parade, d'en entretenir autrui, et d'en faire des contes, comme une vaine monnoye, inutile à tout autre usage et emploie qu'à compter et jeter » (I, 25, 136-137).

Les *Essais* ne sont pas une œuvre de doctrine : ils sont un *livre de bonne foy* qui accompagne une vie et en suit les vicissitudes. C'est pour ça qu'un même personnage est connoté chaque fois de sens différents, comme dans le cas particulier de Démocrite, philosophe lui aussi du *devenir* et figure légendaire avec une tradition incertaine, se prêtant déjà par soi-même à plusieurs interprétations.

La morphologie atteste et suit la multiplicité des images ; la philosophie fait le reste, en s'interrogeant sur les différentes significations que ces formes prennent dans cette description de soi qui au cours de l'œuvre deviendra la représentation de la condition humaine, se conformant à un projet toujours plus précis. Si au début « le monde n'est que variété et dissemblance » (II, 2, 339), Montaigne reconnaît ensuite que « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (III, 2, 805<sup>9</sup>). Le fait historique déterminé, donc, acquiert un sens moral, et le particulier s'inscrit dans la *forme maîtresse*. Bref, variété, diversité et mutabilité sont le destin commun à tous les hommes.

8 Stephen E. Toulmin, *Cosmopolis : the hidden agenda of modernity*, New York, Free Press, 1990.

9 Voir à ce propos Erich Auerbach, « L'humaine condition », in *id.*, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. fr. de Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1992 ; Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. fr. de Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 157 et s. et 220 et s. ; Fortunat J. Strowski, *Montaigne*, Paris, PUF, 1934, p. 277-286 ; Claire Couturas, « Condition humaine », in Philippe Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Paris, Champion, 2007.

*De Democritus et Heraclitus* est le titre du chapitre 50 du premier livre, un de ces chapitres *erratiques* montrant de façon exemplaire l'écriture par stratification qui fait des *Essais* une narration du moi, enregistré à chaque fois dans l'originalité essentielle de son devenir (« Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage »<sup>10</sup>, III, 2, 804).

La structure même du chapitre I, 50 subit des ajouts qui n'en transforment pas seulement la longueur – presque le double dans la dernière version – mais en modifient aussi la signification, en réduisant l'importance du rire démocritéen. À la première rédaction, entièrement focalisée sur les images des deux philosophes et sur le choix entre l'un d'eux, se superpose une dernière version augmentée mais pas corrigée – « J'adjouste, mais je ne corrige pas »<sup>11</sup> (III, 9, 963) – où la réflexion se déplace sur la démonstration de la faiblesse de la capacité de jugement chez l'homme, limitée par la variété presque infinie des choses (« je ne vois le tout de rien » I, 50, 302c) et révélatrice seulement de celui qui juge plutôt que de la mesure de ce qui est jugé (« tout mouvement nous descouvre » ; « chasque parcelle, chasque occupation de l'homme l'accuse et le montre également qu'un'autre » I, 50, 302c et 303c).

Par conséquent, les jugements représentés par les images du rire de Démocrite et des larmes d'Héraclite (mais aussi par l'irrévérence de Diogène et la haine de Timon) perdent leur connotation strictement morale pour devenir des exemples de la relativité des opinions qui, avec leur variété et leur discordance, confirment l'impossibilité d'une vérité définitive et valable dans l'absolu. De cette façon, l'adhésion de Montaigne au rire de Démocrite est modérée par la conscience sceptique de la valeur simplement relative du jugement critique, exprimé par le biais du masque du philosophe d'Abdère.

Cependant en 1572, année probable de rédaction de ce chapitre<sup>12</sup>, Montaigne confesse d'aimer :

10 Et aussi : « Je veux représenter la progrez de mes humeurs, et qu'on voye chèque piece en sa naissance. Je prendrois plaisir d'avoir commencé plustost et à reconnoistre le train de mes mutations », II, 37, 758.

11 Et encore : « je ne corrige point mes premieres imaginations par les secondes », *Ibid.*

12 Pierre Villey, *Les Sources et l'Évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933, t. I, p. 364-365.

Mieux la première humeur, non par ce qu'il est plus plaisant de rire que de pleurer, mais parce qu'elle est plus desdaigneuse, et qu'elle nous condamne plus que l'autre : et il me semble que nous ne pouvons jamais estre assez mesprizez selon nostre merite. La plainte et la commiseration sont meslées à quelque estimation de la chose qu'on plaint ; les choses dequoy on se moque, on les estime sans pris (I, 50, 303).

Du haut du troisième étage de la tour de sa bibliothèque – où « en l'an du Christ 1571, âgé de 38 ans » Montaigne s'était retiré des affaires publiques pour se consacrer à « sa liberté, à sa tranquillité et à son loisir »<sup>13</sup>, tout seul, comme Démocrite, en ce « coin » soustrait « à la communauté et conjugale, et filiale, et civile » ; entouré, comme Démocrite, de livres « rengez à cinq degrez tout à l'environ » de son siège, Montaigne, comme Démocrite, un moment feuillette un texte « sans ordre et sans dessein, à pieces descousues » (III, 3, 828), un moment écrit, un moment, en revanche, marche, en observant les activités qui se déroulent dans la cour en dessous, avec le détachement satisfait typique du philosophe qui contemple les occupations vaines des hommes (*per omnia vanitas*, répète une inscription sur une poutre du plafond de la bibliothèque) à l'abri, dans son refuge sûr et tranquille, du naufrage d'une humanité inconsciente et d'une raison dépourvue de tout critère<sup>14</sup>. Et, comme Démocrite, il rit :

De toutes les opinions que l'ancienneté a euës de l'homme en gros, celles que j'embrace plus volontiers et ausquelles je m'attache le plus, ce sont celles qui nous mesprisent, avilissent et aneantissent le plus. La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat nostre presumption et vanité, quand elle reconnoît de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance. Il me semble que la mere nourrisse des plus fauces opinions et publiques et particulieres, c'est la trop bonne opinion que l'homme a de soy (II, 17, 634).

13 C'est l'inscription murale du cabinet à côté de la bibliothèque. Sur la retraite de Montaigne, « plus symbolique que réelle », voir les articles « Retraite » de Gérard Defaux et « Oisiveté » de Virginia Krause dans P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 1021-1023 et p. 836-838.

14 Sur les plusieurs significations de la *librairie* de Montaigne voir Spallanzani, « Luoghi della filosofia. "La librairie" di Montaigne, "le poëse" di Descartes », *Rivista di storia della filosofia* 3, 1996, p. 613-640 ; sur la métaphore du naufrage, voir Blumenberg, *Naufrage avec spectateur, op. cit.*

La présomption, entendue comme incapacité de se reconnaître et de s'apprécier soi-même, est définie par Montaigne comme « la peste de l'homme » (II, 12, 488<sup>15</sup>). C'est pour ne pas savoir bien se définir eux-mêmes que les hommes essaient continûment de sortir de chez eux :

C'est folie : au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes ; au lieu de se hausser, ils s'abattent [...] nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nostres, et sortons hors de nous, pour ne sçavoir quel il y fait (III, 13, 1115).

C'est la même attitude que celle de Démocrite, qui riait des hommes parce que « voulant être maîtres de grands domaines, ils ne peuvent l'être d'eux-mêmes »<sup>16</sup>. La vanité, déplorée dans le passage de l'Ecclésiaste que Montaigne avait gravé sur une poutre de sa *librairie*, est critiquée aussi dans plusieurs passages des *Essais* en tant que motif des actions humaines, comme ce qui aux yeux du philosophe rend les hommes « des vessies pleines de vent » (I, 50, 304), tout occupés uniquement à juger les apparences sans savoir aller plus en profondeur : « notre monde n'est formé qu'à l'ostentation : les hommes ne s'enflent que de vent, et se manient à bonds, comme les balons » (III, 12, 1037).

C'est un Démocrite qui ressent beaucoup de la fascination stoïcienne : sous le masque de Démocrite, en effet, se cachent les visages de Sénèque et de Caton. Montaigne embrasse plus volontiers une morale sévère et dédaigneuse comme celle des stoïciens, qui l'amène souvent à s'exprimer en termes assez polémiques à l'égard de la sottise humaine. L'adhésion au rire démocritéen naît de la considération de la différence profonde qui sépare le savant de la multitude : cependant, non pas en conséquence de l'exaltation, à la manière stoïcienne, de la divinité du sage, mais plutôt en raison de l'évidente sottise des autres. C'est un rire qui crée une distance entre l'observateur, privilégié et en sécurité sur le rivage, et le naufrage de l'humanité inconsciente qui s'aventure dans le chaos de la réalité<sup>17</sup>.

15 Voir Blandine Perona, « "La plus universelle et commune erreur des hommes". *Philautie* et/ou présomption dans les *Essais* », *BSAM* 62, 2015, p. 159-175.

16 Littré, *op. cit.*, p. 361.

17 Sur le rapport entre stoïcisme et compassion chez Montaigne voir Giambattista Gori, « Oltre stoici e aristotelici. I chiaroscuri della compassione negli *Essais* », *BSAM* 54, 2011, p. 61-76.

Si Montaigne ne se complaît pas dans sa différence, le philosophe se distingue de la masse simplement parce que conscient du risque de naufrage.

Il s'agit d'un mépris, cependant, qui n'attribue pas à l'homme une culpabilité intentionnelle, mais lui reconnaît la circonstance atténuante du fait qu'il n'est pas conscient de lui-même et de ses actes : « Je ne pense point qu'il y ait tant de malheur en nous comme il y a de vanité, ny tant de malice comme de sottise : nous ne sommes pas si pleins de mal comme d'inanité ; nous ne sommes pas si misérables comme nous sommes viles » (I, 50, 303).

D'ailleurs, « notre propre et peculiere condition », conclut Montaigne, « est autant ridicule que risible » (I, 50, 304). Une circonstance atténuante qui, cependant, ne réduit pas du tout la gravité de la condamnation, au point que le rire démocritéen se confond avec le rire cynique de Diogène, loué en tant que juge « plus aigre et plus poignant, et *par conséquent plus juste* »<sup>18</sup>. L'image du philosophe de Sinope a un certain relief dans les *Essais* : non pas comme modèle d'une irrévérence exhibée qui ne convient pas à un esprit critique, mais toutefois respectueux des règles sociales comme Montaigne, mais plutôt en tant qu'exemple de la liberté de pensée et de la spontanéité contre l'hypocrisie en tout genre, et en tant que rappel à une dimension du corps non négligeable parce qu'essentielle à la nature humaine<sup>19</sup>. Le Diogène de Montaigne suggère seulement une plus grande sévérité, sans toutefois jamais arriver à détester les hommes. Montaigne lui-même se soucie de préciser son point de vue en se défendant d'être misanthrope : il ne s'agit pas en effet de haine, parce que « ce qu'on hait, on le prend à cœur » (I, 50, 304) et, comme Sénèque déjà l'enseignait<sup>20</sup>, le savant devrait défendre son imperturbabilité de tout type de sentiment envers les autres, qu'il soit de compassion ou de haine. C'est pour cette raison que

18 Montaigne, *Essais, op. cit.*, I, 50, 303, c'est moi qui souligne.

19 Voir à ce propos Raymond Esclapez, « Montaigne et les philosophes cyniques », *BSAM* 5-6, 1986, p. 59-76 ; et plus en général Michel Clément, *Le Cynisme à la Renaissance d'Érasme à Montaigne*, Genève, Droz, 2005.

20 Dans le *De tranquillitate animi* ; voir à ce propos le chapitre « Sources anciennes » de cet ouvrage..



Montaigne sent la nécessité de prendre ses distances de l'exemple donné par Timon, « qui fut surnommé le haisseur des hommes » :

Cettuy-cy [Timon] nous souhaitoit du mal, estoit passionné du desir de nostre ruine, fuioit nostre conversation comme dangereuse, de meschans et de nature depravée ; l'autre nous estimoit si peu que nous ne pourrions ny le troubler ny l'alterer par notre contagion, nous laissoit de compagnie, non pour la crainte, mais pour le desdain de nostre commerce : il ne nous estimoit capables ny de bien, ny de mal faire (I, 50, 304).

Néanmoins, cette identification avec Démocrite se modifie au cours des *Essais*. Dans l'édition de 1588 et dans celle posthume de 1595, l'attitude – et le rire – de Montaigne change radicalement. « Je vois au change » (III, 9, 994) : cette affirmation résume tout le processus de métamorphose qui, finalement, nous livre un Montaigne nouveau, toujours conscient des contradictions humaines, mais les méprisant moins. Le philosophe adopte un regard indulgent face à la folie humaine, qu'il ne condamne plus et accepte toutes les sottises inoffensives qui parfois font le bonheur des hommes. Les illusions sont alors acceptées et tolérées si elles servent à vivre plus sereinement ; la folie devient un ingrédient constitutif de la nature humaine et de la sagesse même : « il faut avoir un peu de folie qui ne veut avoir plus de sottise » (III, 9, 995).

La variété extravagante des individus ne trouble plus la conscience de Montaigne, qui s'ouvre aux différentes formes de diversité et au dialogue avec l'Autre. En abandonnant son rivage sûr et en descendant parmi la foule, le philosophe conserve malgré tout son autonomie et reste conscient de la vanité des hommes, mais abandonne la grimace sarcastique qui marquait une distance infranchissable, parce qu'en effet il reconnaît dans la relation avec les autres un moment nécessaire du chemin vers la connaissance de soi, ainsi qu'un moyen pour arriver à la connaissance de la nature humaine. Le philosophe abandonne l'isolement méditatif qui le rapprochait de Démocrite et comprend maintenant que « la sottise est une mauvaise qualité ; mais de ne la pouvoir supporter, et s'en despiter et ronger, comme il m'advient, c'est une autre sorte de maladie » (III, 8, 923). Le jugement se fait plus modéré et la

distance des autres se réduit grâce à l'acceptation de tous les points de vue, tout en considérant qu'aucun d'eux a une dignité supérieure aux autres : « il n'est, à la vérité, point de plus grande fadese, et plus constante, que de s'esmouvoir et piquer des fades du monde, ny plus heteroclite » (III, 8, 928-929). L'Autre devient un interlocuteur incontournable, et Montaigne, plus humble et plus modeste parce que plus conscient de la condition humaine, apprend qu'il faut « vivre entre les vivants » (III, 8, 923) pour apprendre à écouter et à observer sans nécessairement juger, tout en considérant qu'il n'existe de critère unique d'évaluation pour les choses :

Celuy qui va en la presse, il faut qu'il gauchisse, qu'il serre ses couddes, qu'il recule ou qu'il avance, voire qu'il quitte le droict chemin, selon ce qu'il rencontre ; qu'il vive non tant selon soy que selon autruy, non selon ce qu'il se propose mais selon se qu'on luy propose (III, 9, 991).

Adéquation, acceptation, tolérance : bref, expérience. C'est elle qui permet le passage à un relativisme ouvert au dialogue avec la diversité. La conversation remplace le rire méprisant, « le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit » (III, 8, 922). De l'immobilité et l'isolement, Montaigne passe au mouvement et à la confrontation : il faut rechercher l'identité par la différence. Montaigne n'éloigne plus l'Autre de soi, mais il le comprend dans son moi comme une de ses formes possibles<sup>21</sup>. Nés des mêmes « lopins » (II, 1, 435), les hommes s'inscrivent dans la même condition : tous partagent une forme commune, au-delà toute différence de composition.

Entre le philosophe et l'humanité, tous deux appartenant à cette forme commune, il n'y a plus de hiatus infranchissable : « c'est aux plus mal habiles de regarder les autres hommes par dessus l'espaule » (III, 8, 938). Le regard tourne maintenant tout autour du moi et il observe tout ce qui est *différent* : chaque individu apprend à reconnaître sa silhouette et à insérer ses opinions dans la grande mosaïque de la variété humaine. L'observation silencieuse et participative remplace l'accusation.

---

21 Géralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984, p. 403-436.

Le rire moqueur de Démocrite perd sa causticité pour devenir l'expression de l'ouverture au dialogue. C'est un rire plus paisible, qui ne marque plus une diversité, mais dérive de l'acceptation de l'humanité. Montaigne adopte donc une identité nouvelle, toujours plus semblable à la physionomie sereine et souriante de Socrate.

Le Démocrite mélancolique est, lui, absent des *Essais*. Le rire du philosophe d'Abdère n'est jamais expression d'une génialité décliné *sub specie melancholiae* : il n'est donc jamais occasion d'une réflexion sur la théorie de la mélancolie et du génie. Si dans la culture de la Renaissance<sup>22</sup> la mélancolie est un thème classique – dont Démocrite deviendra une icône grâce à Robert Burton surtout – elle n'entre dans les *Essais* ni comme une question médicale, ni comme un problème philosophique, ou même astrologique. Dans la critique à la connaissance humaine, la doctrine médicale des humeurs ne reste que comme un lexique, elle ne sera jamais analysée comme théorie par Montaigne. De la même façon, l'astrologie est rejetée comme l'expression d'une raison velléitaire et présomptueuse qui ne prétend pas seulement se prononcer sur quelque chose d'inconnu et lointain comme les astres<sup>23</sup>, mais fait aussi de l'homme la fin ultime de la nature tout entière :

Qui luy a persuadé que ce branle admirable de la voute celeste, la lumiere eternelle de ces flambeaux roulans si fierement sur sa teste, les mouvemens espouvantables de cette mer infinie, soyent establis et se continuent tant de siecles pour sa commodité et pour son service ? Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette miserable et chetive creature, qui n'est pas seulement maistresse de soy, exposée aux offences de toutes choses, se die maistresse et emperiere de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de cognoistre la moindre partie, tant s'en faut de la commander ? (II, 12, 450)

22 Klibansky, Panofsky, Saxl, *Saturne et la mélancolie*, op. cit. ; Lawrence Babb, « *Malinconia e scienza dal Medioevo al Rinascimento* », in A. Brill (dir.), *La malinconia nel Medioevo e nel Rinascimento*, Urbino, Quattro Venti, 1982 ; Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, Geigy, 1960.

23 Montaigne, *Essais*, op. cit., II, 12, 536 : « N'est ce pas une ridicule entreprise, à celles ausquelles, par nostre propre confession, nostre science ne peut atteindre, leur aller forgeant un autre corps, et prestant une forme fauce, de nostre invention : comme il se void au mouvement des planettes, auquel d'autant que nostre esprit ne peut arriver, ny imaginer sa naturelle conduite, nous leur prestons, du nostre, des ressorts materiels, lourds et corporels ».

Cela ne veut pas néanmoins dire que le thème de la mélancolie soit complètement absent des *Essais*. Si elle est exclue en tant que *doctrine*, elle est reprise à la fois dans un discours très personnel – le portrait de soi que Montaigne esquisse dans son œuvre ; dans le cadre d'une réflexion plus générale sur les implications morales de la théorie du génie – considéré comme un exemple de violation des limites naturelles de l'homme ; et, finalement, selon sa connotation plus proche de la *folie* – où la « folie » est définie comme présomption<sup>24</sup>.

Comme Démocrite, Montaigne lui aussi préfère la solitude, même si dans son cas il ne s'agit pas d'un refus polémique de la communication sociale (qui ne sera jamais interrompue), mais plutôt d'une occasion pour se mieux dédier à l'étude de soi, qu'il définit *ma métaphysique, ma physique*. Cependant, aucun médecin n'est appelé pour l'examiner ; personne ne soupçonne les risques possibles de mélancolie due à son *otium* méditatif. Sa confession est refermée dans les pages de son œuvre comme beaucoup d'autres confidences personnelles : on n'assiste pas au jeu de renversements dont le Démocrite des *Lettres* avait été le protagoniste. S'il n'y a aucun Hippocrate pour le racheter, c'est Montaigne lui-même qui refuse le masque du fou, qui éloigne les soupçons de folie mélancolique, qui s'efforce de reconstituer sa santé en se décrivant « non melancholique, mais songecreux » (I, 20, 87) et en définissant sa propre complexion « entre le jovial et le melancholique, moyennement sanguine et chaude » (II, 17, 641). Son tempérament naturel n'est donc pas proche de la folie, parce que la part sanguine tempère les effets les plus nuisibles de la bile noire : l'humeur atrabilaire, donc, est « tres ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années que je mestoy jetté » (II, 8, 385). Cependant, Montaigne sait bien que cet équilibre peut rompre facilement<sup>25</sup> et il craint sa dégénération en

24 Voir Françoise Charpentier, *Mélancolie*, in P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit., p. 745-748 ; Olivier Pot, *L'Inquiétante étrangeté. Montaigne : la pierre, le cannibale, la mélancolie*, Paris, Champion, 1993.

25 Michael A. Screech, *Montaigne et la mélancolie*, trad. fr. de Florence Bourgne, Paris, PUF, 1992, p. 48.

mélancolie aduste : « le pire estat de l'homme, c'est quand il perd la connoissance et gouvernement de soy » (II, 2, 340).

Au-delà de l'étiologie médicale, la réflexion sur les causes possibles de la mélancolie est conduite par Montaigne directement sur son propre cas : il procède à une analyse de sa personne et des passions face auxquelles il se sent le plus impuissant, comme la peur (I, 18), la tristesse (I, 2) et toutes les autres qui, en se présentant de façon véhémement, amènent à la perte du contrôle de soi (III, 6, 900<sup>26</sup>). Montaigne est bien conscient que la solitude réflexive où il laisse son esprit « en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy » (I, 8, 33) rend la raison plus vulnérable à certaines passions menaçantes pour son équilibre, et il le confesse dans le fameux chapitre *De l'oisiveté*. Montaigne apprend donc les risques de l'*otium* pour des esprits comme le sien qui, si on ne les « occupe pas à certain sujet qui les bride et contreigne », commencent à se jeter « desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations ». Abandonnés à eux-mêmes, ils se remplissent de « cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles » et « n'est folie ny réverie, qu'ils ne produisent en cette agitation ». La *libraire* se remplit « de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres ». L'unique remède est alors de « les mettre en rolle, esperant avec le temps luy [son esprit] en faire honte à luy mesmes ».

Pour s'opposer aux risques de l'*otium*, contre l'avance chaotique et informe de certaines fantaisies, Montaigne décide de mettre « en rolle » les phantasmes et les montres qui peuvent apparaître. Pour les contrôler plus facilement et pour éviter qu'ils interfèrent avec sa méditation, il faut les rendre concrets : l'arme la plus adéquate pour cet exercice de défense s'avère l'écriture<sup>27</sup>. Grâce à la pratique

26 Nakam, « Montaigne, la mélancolie et la folie », in *id.*, *Montaigne : la manière et la matière*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 47.

27 Voir Fausta Garavini, *Monstres et chimères. Montaigne, le texte et le fantôme*, Paris, Champion, 1993 ; Lane M. Heller, « Les *Essais* sous le signe de la folie », in P. Michel (dir.), *Montaigne et les Essais 1580-1980, Actes du congrès de Bordeaux 1980*, Paris, Champion-Slatkine, 1983, p. 154-161 ; Esclapez, « L'oisiveté créatrice dans les *Essais* : persistance et épanouissement d'un thème (1580-1588) », in Claude Blum (dir.), *Montaigne et les Essais. 1588-1988, Actes du congrès de Paris (janvier 1988)*, Paris, Champion, 1990 ; Myriam Petit, « L'*otium* dans les *Essais* de Michel de Montaigne », *BSAM* 5-6, 1997, p. 41-61.

de l'écriture, ce *nous-mêmes* qui est l'unique sujet accessible à la connaissance acquiert la distance nécessaire pour être focalisé sans que son imminence nous submerge. Montaigne doit donc s'éloigner de son *moi*, se « séquestrer » de soi-même, « prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes » dans cette « arriere-boutique toute nostre, toute franche, en laquelle nous établissons nostre vraie liberté et principale retraicte et solitude » (I, 39, 239 et 241) pour pouvoir mieux se reprendre grâce à un dialogue avec soi-même et, donc, se peindre plus clairement. L'écriture est le geste qui permet à Montaigne de *réaliser*, quoique de la façon erratique qui le caractérise, cette réflexion sur lui-même et sur l'homme qui est à la base de son œuvre<sup>28</sup>.

Les *Essais*, un projet presque « fou »<sup>29</sup> d'un tempérament enclin à la mélancolie, deviennent finalement le remède le plus efficace. Cet *otium* qui était « une penible occupation, et qui offence ma santé » (III, 3, 819), cette solitude, redoutée à cause du risque de plonger dans la mélancolie, devient l'unique moment où il est possible de « ramener à moy mes affections et mes pensées » (III, 3, 823).

Maturation de la solitude et rachat de l'oisiveté : c'est la thérapie que l'écriture offre contre les excès de la mélancolie. La lecture et la méditation se transforment donc en *otium negotiosum*<sup>30</sup> : grâce aux mots, elles cessent d'être un problème et deviennent fécondes. On apprend à vivre quand l'on prend conscience de ce que l'on est et qu'ainsi il est possible de régler sa propre existence plutôt que la subir : « c'est une absolue perfection, et comme divine, de scavoyr jouyr loialement de son estre » (III, 13, 1115).

Cette dernière affirmation met en cause un autre aspect de la mélancolie, qu'on retrouve dans le Démocrite légendaire et qui est traité dans le *Problème XXX, 1* du pseudo-Aristote : la génialité du sujet atrabilaire, l'étroite ligne de démarcation qui sépare la génialité de la folie, une ligne si subtile qu'elle donne lieu à des malentendus,

28 Géralde Nakam (*Montaigne, la mélancolie et la folie, op. cit.*, p. 48) parle de « dépossession de soi ».

29 « Je voy assez ce peu que tout cecy vaut et poise, et la folie de mon dessein » (II, 17, 653) ; ailleurs il dit « resverie » (II, 8, 385).

30 Petit, « L'*otium* dans les *Essais*... », art. cit.

comme dans les *Lettres* pseudo-hippocratiques. « Dequoy se faict la plus subtile folie, que de la plus subtile sagesse ? » (II, 12, 492) : la mélancolie comme folie naît donc d'un excès, de la violation d'une limite naturelle.

Si d'un point de vue sceptique le fou est celui qui n'accepte pas les limites de la raison et de la connaissance, et donc surestime sa propre condition et son potentiel – c'est le sujet du rire de Démocrite et de Montaigne dans le chapitre I, 50 –, il y a une autre forme de violation de sa propre nature, celle qui concerne précisément la théorie du génie. Ces extases où l'homme dépasse ses limites humaines, dues à la divinité chez Platon, aux modifications physiologiques de l'*atrabile* chez Aristote, sont des violations de la nature humaine pour Montaigne, qu'il a en horreur. Ce n'est pas de la confrontation théorique avec les livres que naît cette réfutation radicale – Montaigne possédait les dialogues de Platon ainsi que les *Problèmes* traduits par Gaza ; et Montaigne ne veut pas non plus codifier une théorie personnelle du génie. C'est plutôt du grand livre du monde et de l'expérience que dérivent ses considérations. Probablement, l'image pitoyable du Tasse, auquel il avait rendu visite en 1580 pendant son voyage en Italie quand le poète avait déjà été interné à l'hôpital de Saint-Anne, reste encore vivante chez Montaigne. À la vue de l'aliénation de l'un des plus grands génies du siècle, Montaigne ne peut que se répéter les mots de Platon, d'après qui : « les melancholiques plus disciplinables et excellans : aussi n'en est-il point qui ayent tant de propension à la folie » ; qui donc ignore « combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avecq les gaillardes elevations d'un esprit libre et les effects d'une vertu supreme et extraordinaire ? » (II, 12, 492<sup>31</sup>). L'aspiration à sortir hors de nos possibilités est donc folie. Le sage est celui qui sait vivre dans les limites que la nature lui a données, et qui est capable de réaliser pleinement toutes les potentialités présentes à l'intérieur de ces limites : « la sagesse c'est un maniment réglé de nostre ame, et qu'elle conduit avec mesure et proportion » (II, 2, 348).

---

31 Il cite aussi Aristote : « aussi dit Aristote que aucune ame excellente n'est exempte de meslange de folie. Et a raison d'appeler folie tout eslancement, tant louable soit-il, qui surpasse nostre propre jugement et discours » (II, 2, 348).

Ce même procès, qui faisait naître différentes figures légendaires de Démocrite, touche aussi la doctrine du philosophe donnant lieu dans les *Essais* à d'autres images de lui.

Tant chez Sextus Empiricus que chez Diogène Laërce, l'atomisme du philosophe d'Abdère est présenté comme une philosophie à deux visages<sup>32</sup> : pas seulement comme une doctrine dogmatique qui fonde la réalité sur des principes se prétendant absolus et définitifs, mais aussi comme un exercice sceptique de critique.

Cette duplicité de la doctrine démocritéenne – à la fois source et cible du scepticisme – est présente dans les mêmes termes dans les *Essais*. Montaigne reprend les observations de Sextus sur les similitudes apparentes entre la doctrine démocritéenne et le scepticisme : ils sont tous les deux des théories de l'incertitude de la connaissance sensible ainsi que du dualisme entre réalité et apparence. Toutefois, il paraphrase Sextus pour faire remarquer leurs différences, en évoquant l'argument du « pas plus » à travers l'exemple démocritéen du miel<sup>33</sup>. Un argument fort, qui marque une distinction nette entre les deux philosophies et qui est repris dans l'*Apologie de Raymond Sebond*. Là, la critique sceptique au dogmatisme amène Montaigne à se focaliser sur un Démocrite non plus légendaire comme dans le chapitre I, 50, mais sur un Démocrite philosophe de la nature<sup>34</sup>. Il ne propose néanmoins pas un examen attentif de la vérité ou de la cohérence de l'atomisme : il n'y a pas dans les *Essais* un intérêt particulier pour la physique de Démocrite, ni pour celle des autres philosophes. On y trouve encore moins une critique scientifique à leurs principes. L'atomisme peut trouver sa place dans la réflexion de Montaigne seulement dans le cadre d'une discussion sur les possibilités, les limites et les capacités cognitives de l'homme. D'ailleurs, les citations ne s'inscrivent pas dans une trame de discussions, les arguments ne sont jamais commentés ni approfondis par une analyse de

32 À ce propos, voir le chapitre «Scepticisme et dogmatisme» de ce livre.

33 Montaigne, *Essais, op. cit.*, II, 12, 587 : « De ce que le miel estoit doux à l'un et amer à l'autre, il [Démocrite] argumentoit qu'il n'estoit ni doux ny amer. Les pyrrhoniens diroient qu'ils ne sçavent s'il est doux ou amer, ou ny l'un ny l'autre, ou tous les deux : car ceux-cy gaignent tousjours le haut point de la dubitation ».

34 Voir ce que dit Bruno Tremblay dans l'article « Présocratiques » du *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 955-957 ; et aussi Paul Mathias dans l'article « Démocrite », p. 282-283.



leur vérité, et ils ne sont jamais insérés dans une logique voulant en mesurer la valeur théorique. Les références à l'atomisme, et aux doctrines physiques plus en général, s'inscrivent dans une histoire sceptique de la philosophie : Démocrite, comme tous les philosophes naturalistes, n'est qu'un des nombreux acteurs du théâtre du scepticisme, de cette histoire des conflits entre opinions différentes et opposées, montrant une fois de plus les limites insurmontables de la raison humaine.

À un discours *de la science*, Montaigne oppose un discours critique *sur* la science qui réduit fortement la présomption de la raison à partir de l'observation des nombreuses doctrines proposées sur les principes naturels de la réalité. De cette façon, l'image de Démocrite en tant que philosophe dogmatique de l'atomisme est utilisée stratégiquement comme confirmation, en négatif, de la nécessité du doute et de la suspension du jugement à propos des questions qui dépassent les capacités de l'homme.

Prenons par exemple en considération la question de l'âme, de sa nature et de son emplacement. Dans la longue liste de réponses données, Démocrite n'est qu'une voix parmi d'autres<sup>35</sup>. La connaissance du corps humain<sup>36</sup>, ou de Dieu<sup>37</sup>, est pareillement incertaine ; de même le débat gnoséologique sur la possibilité de connaître les qualités des corps, où l'on propose une fois encore la contraposition entre Héraclite, d'après qui « toutes choses avoient en elles les visages qu'on y trouvoit », et Démocrite qui sur ce même fondement « en tiroit une toute contraire conclusion, c'est que les subjects n'avoient du tout rien de ce que nous y trouvions » (II, 12, 587).

---

35 Montaigne, *Essais, op. cit.*, II, 12, 543 : « Il n'y a pas moins de dissention ny de debat à la loger. Hipocrates et Hierophilus la mettent au ventricule du cerveau ; Democritus et Aristote, par tout le corps [...] Epicurus, en l'estomac [...] les Stoiciens, autour et dedans le cœur ; Erasistratus, joignant la membrane de l'epicrane ; Empedocles, au sang ».

36 *Ibid.* : « Il n'y a point moins de temerité en ce qu'elle [la science] nous apprend des parties corporelles ».

37 *Ibid.* : « Thales, qui le premier s'enquesta de telle matiere, estima Dieu un esprit qui fit d'eau toutes choses ; Anaximander, que les dieux estoient mourans et naissans à diverses saisons, et que c'estoyent des mondes infinis en nombre ; Anaximenes, que l'air estoit Dieu, qu'il estoit produit et immense, tousjours mouvant [...] Democritus, tantost que les images et leurs circulations sont dieux, tantost cette nature qui esclance ces images, et puis nostre science et intelligence », II, 12, 514-515.

Toute cette énumération d'opinions autour des questions typiques de la métaphysique, toutes en contradiction entre elles, ne fait que convaincre Montaigne de la sagesse du doute suspensif du *que sais-je ?* :

Je ne sçay pas pourquoy je n'acceptasse autant volontiers ou les idées de Platon, ou les atomes d'Epicurus, ou le plain et le vuide de Leucippus et Democritus, ou l'eau de Thales, ou l'infinité de nature d'Anaximander [...] ou le feu d'Heraclitus, ou toute autre opinion de cette confusion infinie d'advis et de sentences que produit cette belle raison humaine par sa certitude (II, 12, 539-540).

En utilisant la méthode sextienne de la « dévaluation par énumération »<sup>38</sup>, Montaigne veut créer un sentiment de désarroi du jugement : la longue parade des opinions opposées mais équivalentes simule une « danse bouffonne ou macabre des spéculations »<sup>39</sup> où chaque voix perd sa valeur et sa crédibilité. L'obstination à se dépasser expose l'homme au ridicule, comme le Démocrite raillé par une servante dans l'anecdote de Plutarque<sup>40</sup>. Si ce dernier louait l'insistance du philosophe, y décelant l'amour pour la recherche et pour les raisonnements d'où dériverait la réputation de Démocrite de grand philosophe<sup>41</sup>, Montaigne, en revanche, la critique comme obstination inutile et myope, typique de tout dogmatisme. Le commentaire ironique qui accompagne cette anecdote nous le confirme : « et ne faillit de trouver quelque raison vraie d'un effect faux et supposé » (II, 12, 511). Le philosophe moqueur devient le philosophe moqué : la servante ne représente-t-elle pas ce Démocrite de plus évoqué par Érasme pour rire des mille autres Démocrites ?

38 Fabienne Pomel, « La fonction critique de l'ironie dans l'*Apologie de Raymond Sebond* », *BSAM* 35-36, 1994, p. 79-89.

39 Friedrich, *Montaigne, op. cit.*, p. 138.

40 « *Democritus*, ayant mangé à sa table des figues qui sentoient le miel, commença soudain à chercher en son esprit d'où leur venoit cette douceur inusitée, et, pour s'en esclaircir, s'aloit lever de table pour voir l'assiette du lieu où ces figues avoyent esté cueillies ; sa chambrière, ayant entendu la cause de se remuement, luy dit en riant qu'il ne se penast plus pour cela, car c'estoit qu'elle les avoit mises en un vaisseau où il y avoit eu du miel. Il se despita dequoy elle luy avoit osté l'occasion de cette recherche et desrobé matiere à sa curiosité : Va, luy dit-il, tu m'as fait desplair : je ne lairray pourtant d'en chercher la cause comme si elle estoit naturelle » (Montaigne, *Essais, op. cit.*, II, 12, 510-511).

41 À ce propos, voir le chapitre «Sources anciennes» de ce livre.

Mais à côté du Démocrite dogmatique avec ses velléités encyclopédiques (« Je m'en vay parler de toutes choses » [II, 12, 489], affirmation que Montaigne définit « impudente »), l'*Apologie* contient aussi l'éloge du philosophe d'Abdère en tant que modèle de scepticisme. Si sa doctrine est utilisée comme témoignage de l'impossibilité d'une doctrine en général, elle est toutefois en elle-même porteuse d'argumentations utilisables pour une critique sceptique à la philosophie et pas seulement pour sa critique à la connaissance sensible ; Montaigne, en effet, reconnaît dans l'idée de l'existence de mondes infinis une argumentation valable pour humilier la présomption humaine<sup>42</sup>.

Le Démocrite dont le dessein est « enquerant plustost qu'instruisant » (II, 12, 509), et qui déclare d'être « encore en recherche de la verité » (II, 12, 502), bien qu'il sache qu'elle est difficile à atteindre, étant cachée dans les abîmes<sup>43</sup> est lui aussi sceptique. Démocrite est celui qui ramène la philosophie à s'occuper de ce qui est au niveau de l'homme et non au-dessus de lui – mais ici Montaigne se méprend sur le sens de la citation de Cicéron, en attribuant à Démocrite une accusation dont il était la cible (II, 12, 539<sup>44</sup>).

C'est un Démocrite « implicite » celui qui fait de l'atomisme un véhicule pour introduire le thème sceptique du devenir, où l'image du philosophe d'Abdère se confond curieusement avec la doctrine d'Héraclite. Si la réalité phénoménique n'est que le résultat de l'agrégation et de la désagrégation des atomes, c'est-à-dire d'un processus infini de création et destruction, comment un critère de connaissance et de jugement fixe et valide en absolu peut-il être possible ? L'atomisme est donc synonyme de transformation et d'instabilité. De la même façon, si le dogmatisme est l'idéologie de l'immobilité rassurante, de la fixité tyranniquement absolue ; si le scepticisme

---

42 *Ibid.* : « Tu ne vois que l'ordre et la police de ce petit caveau où tu es logé, au moins si tu la vois : sa divinité a une juridiction infinie au delà ; cette piece n'est rien au pris du tout » ; « Ta raison n'a en aucune autre chose plus de verisimilitude et de fondement qu'en ce qu'elle te persuade la pluralité des mondes [...] Les plus fameux esprits du temps passé l'ont creue » (II, 12, 523-524).

43 D'après Montaigne, elle est plutôt « eslevée en hauteur infinie en la cognoissance divine » (III, 8, 928). Nicola Panichi (« Montaigne et les silènes sceptiques », *BSAM* 64, 2016, p. 111-127) remarque aussi le geste sceptique « d'ouvrir les choses » plutôt que de « les découvrir » (*Essais, op. cit.*, II, 12, 501), qui peut rappeler la « dissection » démocritéenne.

44 Pour Cicéron, voir *De divinitatione* II, 13.

académique est la forme négative de la détermination, l'affirmation d'un vide aussi immobile que le plein des formes dogmatiques ; le pyrrhonisme est par contre la reconnaissance du mouvement éternel des choses, de l'impossibilité de toute détermination, l'acceptation de l'instabilité. Le doute est la forme de la pensée qui accueille le devenir : le sceptique rejette toutes les affirmations bloquant la réalité dans une forme fixe :

Estant toutes choses subjectes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une réelle subsistance, se trouve deceue, ne pouvant rien apprehender de subsistant et permanent, par ce que tout ou vient en estre et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit nay (II, 12, 601).

Le flux perpétuel de toutes choses rend vain la présomption du juger : il conviendra donc de remplacer le jugement prétendant d'établir la vérité des choses par un autre qui sera plus prudent dans la mesure où il s'ajuste au devenir de la réalité – et plus utile – parce qu'il sera capable de seconder le mouvement général :

Il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle (*ibid.*, II, 12, 601).

Montaigne le répète avec insistance : « toutes choses sont en fluxion, muance et variation perpetuelle » et « n'y a rien qui demeure ne qui soit tousjours un » (II, 12, 601-602). La conscience de la mobilité de la nature et de la nature humaine devient alors l'un des arguments les plus forts de son epochê, une sorte de onzième trope<sup>45</sup>. La formule du *que sais-je ?* devient l'emblème de la recherche infinie : l'interrogation correspond à une forme non définitive ni définitoire, parce qu'elle évite de se fixer dans l'immobilité de toutes affirmations pour s'ouvrir au devenir multiple des possibilités infinies<sup>46</sup>. En arrêtant de douter, « je ne m'essaierois pas, je me resoudrois » ; l'âme

45 Gori, « Montaigne e Descartes e le vicissitudini dell'eraclitismo », in Spallanzani (dir.) *Lecture cartesiane*, Bologne, Clueb, 2003, p. 17-45.

46 Albert Thibaudet, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1963.

de Montaigne, par contre, « est toujours en apprentissage et en épreuve » (III, 2, 805), en un effort constant d'essai.

Dans les derniers chapitres, Montaigne aborde une forme de scepticisme qui dépasse le pyrrhonisme parce qu'elle n'est pas adhérente à une doctrine, mais parce qu'elle touche la modalité originaire de l'existence. Le scepticisme même acquiert la nature de mouvement capable de mettre en contact l'individu avec la constante variabilité et contradiction des phénomènes : on passe d'une ontologie à une phénoménologie<sup>47</sup>. Le *devenir* s'impose sur l'être (« nous n'avons aucune communication à l'estre », II, 12, 602) et cela comporte une tolérance nouvelle envers la vanité humaine. Si l'on abandonne l'être, le concept de contradiction, lui aussi, disparaît. La mutabilité humaine n'est alors plus un défaut déplorable, mais une façon d'être plus propre à l'homme. La sagesse consiste donc à s'en remettre à la nature – qui n'est pas le *Logos* des stoïciens –, et la vertu s'identifie à la capacité d'adaptation.

En récupérant dans les dernières pages de son œuvre la similitude avec le vent, qu'il avait utilisé auparavant pour exprimer la vanité humaine, Montaigne offre un témoignage de cette conscience plus mûre : « nous sommes par tout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s'anyme à bruire, à s'agiter, et se contente en ses propres offices, sans desirer la stabilité, la solidité, qualitez non siennes » (III, 13, 1107).

### **Le rire et la mélancolie. Le *Traité du ris* de Laurent Joubert**

L'interprétation de Démocrite comme philosophe mélancolique a des origines qui sont très difficiles à définir, il est cependant certain que c'est pendant la Renaissance qu'elle commencera à circuler plus largement, soutenue et justifiée par une véritable théorie de la mélancolie. En feuilletant les sources anciennes, en effet, il n'y en a aucune qui présente explicitement le philosophe d'Abdère sous les traits typiques du mélancolique, même s'il est possible de trouver

---

47 Jean-Yves Pouilloux, « La question de l'identité », *BSAM* VII, 29-32, 1992-1993, p. 156 ; Panichi, « Montaigne et les silènes sceptiques », art. cit.

quelques allusions qu'on pourrait interpréter de cette façon. Il est cependant très probable – et Robert Burton le confirmera dans l'*Avertissement* satirique au lecteur qui introduit son *Anatomy of Melancholy* – que les *Lettres* pseudo-hippocratiques et, à un moindre degré, les *Vies* de Diogène Laërce<sup>48</sup> aient contribué à cette lecture du philosophe. Dans la vie de Démocrite on peut lire, en effet, que le philosophe parfois se réfugiait « dans la solitude » et fréquentait les cimetières, et qu'il était si concentré sur ses études qu'il s'isolait du monde et ne se rendait pas compte de ce qui se passait autour de lui<sup>49</sup>. Mais mis à part ce dévouement à l'étude et cette recherche de la solitude, il n'existe pas d'autres preuves suggérant l'attribution à Démocrite d'un tempérament atrabilaire.

Par contre, le portrait du philosophe offert dans les *Lettres* ressemble plus au stéréotype du mélancolique : on retrouve ici aussi l'isolement de la communauté et l'intérêt pour l'étude et la méditation, mais à cela on peut ajouter d'autres détails qui avalisent d'une façon encore plus convaincante une interprétation de ce type. Démocrite rappelle le cliché iconographique de la mélancolie. Ce n'est pas seulement pour son aspect et sa pose que Démocrite s'apparente au cliché iconographique, mais aussi en raison de l'ambiguïté entre folie et génie qui renvoie à un texte fondamental dans l'histoire de la mélancolie même : le *Problème XXX, 1* du pseudo-Aristote. De plus, les lettres ultérieures à la lettre à Damagète insistent sur la question de la folie et sur les remèdes à y appliquer, en inscrivant donc le récit dans le cadre d'un diagnostic de la mélancolie.

Il ne faut cependant pas oublier que ce sont les *Lettres* elles-mêmes qui réfutent l'attribution à Démocrite de ce tempérament : si le récit commence avec le philosophe soupçonné de folie, il termine avec Hippocrate qui disculpe le philosophe en démontrant

---

48 Il y a des fragments qui attribuent à Démocrite un intérêt pour le lien entre *mania*, inspiration et génie chez les poètes, qui anticiperait celle de Platon ; mais ce n'est pas suffisant pour rendre plausible le lien d'où naîtrait le Démocrite mélancolique. Voir à ce propos Salem, *Démocrite*, op. cit., p. 286-292. En particulier, il s'agit des fragments DK68B17 et DK68B18.

49 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., p. 366 : « Il [Démétrios] ajoute qu'il était si industrieux qu'il s'était aménagé une maisonnette dans le jardin autour de la maison et s'y enfermait ».

l'absurdité d'un jugement – celui des Abdéritains – fondé sur les seules apparences<sup>50</sup>.

Et pourtant, ce qui se présentait comme une simple « impression » ou un jugement mal formulé a eu dans la culture de la Renaissance une évolution imprévue, jusqu'à créer, avec Burton, une image nouvelle du philosophe d'Abdère, méconnue par les Anciens. Déjà, Melanchthon cite Démocrite comme exemple d'une mélancolie sanguine se manifestant dans les sujets gais et avec propension au rire, comme se présente précisément le philosophe d'Abdère, c'est-à-dire atteint d'une forme de folie pas proprement malsaine, qui serait au contraire le signe d'une salutaire tranquillité de l'âme<sup>51</sup>.

Mais c'est surtout avec Joubert que Démocrite est proposé explicitement comme le type du sujet mélancolique. La première édition en français du *Traité du ris* date de 1560 et elle est présentée comme la traduction du latin d'une édition précédente (1558) dont toutefois on n'a aucune trace<sup>52</sup>. Après sa première parution partielle – le texte du 1560 correspond seulement au livre premier de l'édition définitive –, sa version complète a été publiée trois fois en vernaculaire avant d'arriver à l'édition définitive du 1579 de Nicolas Chesneau, comprenant la lettre à Damagète traduite par Guichard<sup>53</sup>. La référence à Démocrite et à sa « *summam philosophiam* », que

50 À ce propos, voir le chapitre « Le rire de Démocrite » de ce livre.

51 « *Cum melancholia est ex sanguine et diluitur modico sanguine, efficit amentias ridicule laetantium, quale aiunt fuisse delirium Democriti hilarius, qui ridere solebat hominum stulticiam, eaque animi tranquillitate vitam produxit usque ad annum centesimum nonum suae aetatis.* » Melanchthon, *De anima*, II ; *Corpus Reformatorum*, XIII, coll. 83 et s. Marsile Ficin, lui aussi, considère Démocrite comme un exemple de sujet mélancolique, par exemple en *Theologia platonica*, lib. XIV, chap. 10 (« *Accedit ad haec, quod multi in quavis arte excellentes viri, vel melancholici sunt, quales Heraclitus, Aristoteles, Chrysippus, fuerunt: vel fiunt, quales Democritus, Zeno...* ») et il évoque souvent sa théorie du *furor* poétique, par exemple en *De vita* I, 5.

52 Alice Vinteuil, « De l'analyse des causes du rire à la poétique du récit comique : imagination et "admiration" dans le *Traité du ris* ». Texte présenté à l'occasion du Colloque à l'ENS de Lyon du 21-23 juin 2018, à paraître dans les Actes. Je remercie madame Vinteuil pour son amabilité à me donner le texte de sa contribution. Voir aussi Rosanna Gorris Camos, « "Penser le rire et rire de cœur". Le *Traité du ris* de Laurent Joubert, médecin de l'âme et du cœur », in Marie Madeleine Fontaine (ed.), *Rire à la Renaissance*, Colloque international de Lille, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 6-8 novembre 2003, p. 141-161.

53 Louis Dulieu, « Laurent Joubert, chancelier de Montpellier », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, XXXI, 1969, p. 139-167.

Joubert aurait exhumée (« eruit »), est immédiate<sup>54</sup> ; Joubert s'est montré, d'après Nicole Estienne, plus sage encore que le philosophe d'Abdère, parce qu'il a réussi à démontrer la supériorité de la sagesse de Démocrite sur l'attitude d'Héraclite. Le dernier tercet du sonnet dédié par Estienne à l'auteur du *Traité*, en effet, reprend la contraposition entre rire et larmes – qui se répète au cours de la composition tout entière, sous la forme d'images prises de la nature – et confirme cette supériorité :

Autant sus Heraclit est sage Democrit :  
Et toy plus sage encor, dont l'esprit, & l'escrit  
Sçait, & monstre, pourquoi Democrit est plus sage<sup>55</sup>.

Jusqu'ici Démocrite est nommé comme symbole du rire et d'une philosophie du rire dont Joubert se fait le théoricien moderne. Le *Traité*, en effet, composé de trois livres, vise à analyser le rire en adoptant des perspectives et des disciplines différentes : de la physiologie à la physionomie, de la littérature à l'anecdote comique et populaire, de l'anatomie aux doctrines médicales sur la circulation et sur les quatre humeurs, et enfin la philosophie morale.

Si son but demeure sérieux et le sujet très compliqué<sup>56</sup>, Joubert n'est jamais pédant : son traité, en effet, « où la médecine s'allie à l'ironie »<sup>57</sup>, se situe « à la charnière de l'analyse médicale et de la poétique »<sup>58</sup>, et son auteur s'emploie à articuler pratique et théorie, n'épargnant aucun secret du rire pour en expliquer le fonctionnement et les causes et, en même temps, pour faire rire son lecteur. Cependant, le caractère à l'apparence frivole d'un sujet comme le rire pourrait, à son avis, l'exposer à des critiques : il tentera donc de justifier son projet – surtout dans la préface au premier livre – par

54 Joubert, *Traité du ris*, op. cit., s. n. : « ex obscuriss. sacrae veritatis latebra sedulo eruit summam Democriti philosophiam ».

55 *Ibid.*

56 Gregory Rucker, « Le rire au temps de la Renaissance : le *Traité du ris* de Laurent Joubert », *Revue belge de philologie et d'histoire* 56, fasc. 3, 1978, p. 630.

57 Camos, « *Penser le rire et rire de cœur* », art. cit., p. 143.

58 Vintenon, « De l'analyse des causes du rire à la poétique du récit comique », art. cit.



le biais de plusieurs argumentations, où l'on évoque une fois encore Démocrite.

Tout d'abord, étant donné que tous les hommes sont ignorants à leur naissance, on peut définir ceux qui constamment essaient d'accumuler des connaissances et de pénétrer les secrets de la nature comme les âmes les plus nobles : « Doncques à tous l'ignorance est commune dès la nativité : & ceus sont les plus dignes, lesquels doute & inquisition incessamment eguillonent, pour vouloir toujours apprendre »<sup>59</sup>. Dévoiler les causes cachées des phénomènes de la nature, en effet, n'est pas seulement un exercice utile pour accroître le savoir et pour renforcer l'esprit, mais il est aussi une activité qui permet de mieux adorer Dieu à travers la contemplation de la perfection de son œuvre :

les bons & beaus esprits, craintifs, dociles, & deja bien institues, ne cessent de profonder & vouloir penetrer aus plus obscurs secres de nature : tant pour leur contantemant, que pour avoir mieus dequoy louer le Createur, montrant sa grandeur par mervelheus effets, qui nous retiret à contemplacion<sup>60</sup>.

Il est vrai qu'il y a des choses que l'homme n'arrivera jamais à connaître, et d'autres que la nature a si bien cachées qu'on a du mal à les comprendre. Mais le rire ne fait pas partie des phénomènes inconnaissables, bien que ses causes naturelles et physiologiques soient souvent cachées ou identifiables avec difficulté – comme le démontre l'échec de tous ceux qui s'en sont occupés – parce qu'elles ne touchent pas seulement la partie physique de l'homme. Le fait même que ses effets sont visibles à l'extérieur représente d'après Joubert un encouragement pour ce type de recherche. À partir des choses visibles l'on peut en effet arriver jusqu'à la connaissance de celles invisibles : « Ainsi i'estime qu'on peut antandre la condicion, force, & affection du ris, puis qu'il nous est intrinseque, se manifestant au dehors »<sup>61</sup>.

---

59 Joubert, *Traité du ris*, *op. cit.*, p. 3.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, p. 13.

Cependant, si Joubert reconnaît la possibilité de cette analyse, il ne manque pas d'en remarquer la difficulté afin de donner plus d'importance et de crédibilité à son œuvre. D'autres auteurs comme Galien ou Cicéron – continue Joubert – ont renoncé à cette recherche après avoir reconnu la complexité du phénomène du rire. En effet, le rire n'est pas réductible à l'expression de la sottise ou de la vanité ; le cas de Démocrite est cité précisément pour confirmer la compatibilité du rire avec un grand savoir et une sagesse légendaire. Et si quelqu'un doutait encore de l'esprit du philosophe – malgré le témoignage d'une autorité comme celle d'Hippocrate – en se référant à l'histoire de son aveuglement, Joubert en prend le parti se servant de l'explication d'Aulu-Gelle (pour mieux contempler la réalité) et de Tertullien (pour ne pas être distrait par la concupiscence), et y ajoutant une motivation toute personnelle : il se serait aveuglé pour grossir (ainsi qu'on le fait pour certains animaux, souligne l'auteur-même<sup>62</sup>) et donc pour mieux rire<sup>63</sup> :

Et quoy ? Democrite, etant si parfait an sagesse (comme le tesmoigne Hippocras) que luy seul pouvoit randre sages & prudans tous les hommes du monde, rioit ordinairement. Et si on l'estime fol, de s'estre crevé les yeux, ie repondray, qu'il le fit, pour mieus s'adonner à la contemplacion, comme dit Aule Gelle : ou pour ne voir les fames, & estre detourné de charnelle concupissance, ainsi qu'ecrit Tertullian. Et paravanture qu'il avoit opinion d'an devenir plus gras, qui sert bien fort au rire<sup>64</sup>.

Démocrite est donc élu comme figure tutélaire de l'œuvre, pas seulement en raison de l'association habituelle de son image au rire qui l'avait transformé en une véritable icône – Joubert cite à ce propos le passage du *De oratore* de Cicéron<sup>65</sup> – mais surtout parce que par son exemple et grâce à sa réputation de savant, il démontre

62 *Ibid.*, p. 9 : « Ainsi pour engraisser mieus les chappons, on leur creve ou bande les yeux ».

63 C'est le même Joubert qui explique la liaison entre la masse corporelle et une majeure prédisposition au rire. Dans le chap. 4 du livre troisième, quand il s'interroge sur *D'où vient que les uns rient plus souvent, & soudain, que les autres*, il écrit : « les fames generalement, rient plus souvent & plus aisément que les hommes, & les gras que les maigres. Car les gras & les fames, angeandret beaucoup de bon sang, duquel provient beaucoup de graisse, si on se traite bien, an repos & tranquillità d'esprit » (p. 264).

64 Joubert, *Traité du ris*, op. cit., p. 9.

65 *Ibid.*, p. 12.

la légitimité et la dignité d'un sujet d'analyse comme le rire, et donc le sérieux d'une recherche s'occupant de la nature, des causes et des différentes typologies du rire.

De plus, si l'exemple de Démocrite est révélateur de la rationalité du rire, il témoigne aussi de ses effets bénéfiques sur l'homme. Démocrite en effet, commente Joubert, ne trouvant aucune raison de chagrin en rien, mais riant au contraire de tout, vécut plus de cent ans, à la différence d'Héraclite qui, ne riant jamais, mourut très tôt et d'une façon honteuse :

Quoy que ce soit, il véquit 109 ans, ne prenant deplaisir à rien. Au contraire, le pleureur Héraclite, toujours courroucé & mari, frequentoit les desers, vivoit d'herbes & autres viandes qui ne font qu'affamer : de sorte qu'an fin tout defait & transi, mourut ethique dans une peau de beuf : où il fut devoré des loups an cet etat, trouvé parmi les chams, & non cognu pour homme<sup>66</sup>.

Cependant, les arguments proposés jusqu'ici par Joubert pour soutenir sa recherche sur le rire ne sont que les simples accidents d'une motivation bien plus profonde et dotée d'une plus grande portée théorique. La vraie raison invoquée comme justification de la valeur et légitimité d'une œuvre comme le *Traité* est un *topos* très fréquent à l'époque de la Renaissance, et qui se fonde sur l'autorité presque inégalable d'Aristote. Il s'agit de l'affirmation, déformée et librement interprétée, selon laquelle le rire serait une caractéristique propre au seul genre humain, et que donc elle fonctionnerait, à l'instar de la rationalité, comme une sorte de *differentia specifica* pour distinguer les hommes des animaux<sup>67</sup>, tous les deux entrant dans le même *genus proximum*. À vrai dire Aristote ne dit jamais que le rire est le propre de l'homme : dans le *De partibus animalium* III, 10 il se limite à affirmer que de tous les animaux, seul l'homme rit. Cette déclaration ne veut rien définir : elle parle du rire comme d'un simple caractère particulier du genre humain, comme le hennissement est une caractéristique typique du genre « cheval ». Il s'agit d'une *propriété*, mais non d'une *essence* : on n'exprime point

---

66 *Ibid.*

67 Sur la fortune de ce *topos* voir Ménager, *La Renaissance et le Rire*, *op. cit.*

la *quiddité* de la chose, mais seulement une de ses caractéristiques accidentelles. Les déformations successives, qui amèneront à donner à la simple propriété du rire une dignité majeure, insistent sur l'association toujours plus étroite entre celle-ci et la faculté rationnelle de l'homme. Tout en reconnaissant les deux caractères comme particuliers au genre humain, si l'homme se distingue des animaux avant tout grâce à sa rationalité, le rire aussi – qui représente une autre différence avec les animaux – sera inévitablement expression de la rationalité essentielle au sujet humain<sup>68</sup>.

Déjà dans la préface du premier livre, Joubert cite ce *topos* bien quatre fois<sup>69</sup>, et il le répète avec une emphase encore plus forte dans la préface du second livre, en définissant le rire comme un don merveilleux que Dieu aurait fait à l'homme seulement<sup>70</sup>. Mais l'on se réfère au rire déjà dans la seconde composition dédiée à l'auteur<sup>71</sup> au début du livre, signe de la centralité dont il bénéficiait dans la culture de l'époque en général, ainsi que dans ce texte plus en particulier.

La question sera reprise et développée de façon plus ample dans le premier chapitre du troisième livre, où Joubert traite précisément le problème « A savoir-mon si le seul homme rit, & pourquoi ». Ici, il répète son adhésion à l'opinion de l'« Ecole des Philosophes »<sup>72</sup> selon laquelle le rire n'appartient qu'à l'homme. Dans ce cas, il remarque

68 Pour Joubert, les organes impliqués dans le rire sont le cœur et le cerveau : si le vrai responsable du rire est le premier – contrairement à l'opinion des partisans du cerveau comme par exemple Nicolas de Nancel –, l'imagination et la raison jouent un rôle très important dans les causes du rire. Voir à ce propos Vintenon, « De l'analyse des causes du rire à la poétique du récit comique », art. cit. ; et Camos, « "Penser le rire et rire de cœur" », art. cit.

69 Joubert, *Traité du ris*, op. cit., p. 6 : « vù que c'est [le rire] une des plus amirables accions de l'homme, si on y veut bien regarder » et dans la note on précise « aussi falloit-il qu'il fut tel, pour estre propre au plus amirable des animaux » ; p. 7 : « Voyla de merveilheus effets, & tous produis d'une inclination si propre à l'homme, que sa description la ressoit volontiers » et ici aussi on précise dans la note : « la definicion de l'homme (selon quelques uns) est animal risible, raisonnable et mortel » ; p. 8 : « car nous avons naturelment telle affection à reiouissance que tous nos desseins y pretandet, comme à un souverain bien » ; p. 10 : « est commun à tous, & propre aus hommes ».

70 *Ibid.*, p. 142 : « Mais il n'y a rien de plus merveilheus que le ris, lequel Dieu a donné au seul homme, d'antre tous les animaux, comme etant le plus admirable ».

71 Le premier vers du poème dédié à Joubert par le médecin parisien Liebaultius dit en effet : « *Risum ridiculis proprium mortalibus esse* ».

72 Il se réfère à Aristote, dont il partage la pensée et la terminologie, par exemple en ce qui concerne la distinction entre puissance et acte : « car (comme ils diset aussi) ce qui est mis ez *definiciones* signifie puissance, & non pas acte » (p. 231).

le lien entre la faculté rationnelle et la fonction récréative que le rire aurait pour l'homme. Si en effet l'homme est le seul parmi les animaux qui utilise la raison (pour étudier, contempler, réfléchir, etc.), le rire lui a été accordé précisément pour se distraire de la peine des activités rationnelles, et pour soigner certains effets négatifs qui en résultent par rapport à l'humeur et à l'organisme :

Or la vertu & puissance de rire, et à bon droit peculiarment condecée à l'homme, afin qu'il eut moyen de recreer quelquefois son esprit, travailhé & lassé d'occupacions serieuses, comme de l'etude, contamplacions, composicions, traité d'affaires, administracions publiques, & samblables propres à l'homme. Car de tous les animau, le seul homme et né apte à l'etude contamplacion, negociacion, & toute sorte d'affaires : laiuelles occupacions le randet un peu rude, severe, chagrin, difficile, brusque, facheus & melancholique. Et d'autant qu'il convenoit à l'homme d'etre animal sociable, politic & gracieus, afin que l'un vequit & conversat avecques l'autre plaisamment & beninament, Dieu luy ha ordonné le ris, pour recreacion parmy ses deportemens : afin de lacher quelque fois commodement les reins de son esprit<sup>73</sup>.

On reconnaît donc au rire une dignité en tant que problème philosophique, et à ceux qui s'en sont intéressé – Anciens et Modernes, parmi lesquels Démocrite même –, la dignité d'autorité. Joubert ne se limite pas à nommer ces auteurs dans plusieurs passages de l'œuvre, mais il insère à la fin de l'*Indice des matières* une liste entière de ces « auteurs hebreus, arabes, grecs, latins, & vulgaires », afin d'inscrire son étude sur le rire dans une tradition importante qui lui donne un plus grand prestige. En même temps, il s'étonne de tous ceux qui n'ont pas donné une juste considération à cette question : un manque incompréhensible qui ne fait qu'accroître l'importance de son opération :

aussi m'ebahi-ie, que nul de ces rares auteurs qui nous ont precedé, se soit amusé à rechercher les causes mouvantes à rire<sup>74</sup> ;

ie suis fort etonné, que les anciens diligeans scrutateurs des causes, ayet omise l'investigation de son origine : s'etans bien travailhés à trouver les raisons des choses qui nous attouchet moins, & sont de beaucoup moindre estime<sup>75</sup>.

---

73 *Ibid.*, p. 231-232.

74 *Ibid.*, p. 6.

75 *Ibid.*, p. 10.

Et contrairement à d'autres autorités comme Fracastor, Valleriola ou Scaliger, qui n'ont dédié qu'un chapitre ou une partie seulement de leurs œuvres à la question, Joubert y consacre un traité entier<sup>76</sup>, en confirmant de cette façon une fois encore l'importance qu'il faut lui accorder. Une importance proportionnelle à la profondeur de son analyse.

Chacun des trois livres dont se compose l'œuvre traite en effet un aspect particulier du rire : dans le premier on parle de ses causes et de « tous ses accidans ». Joubert ne commence pas son discours en donnant une définition du rire pour en déduire toutes ses caractéristiques ; selon une méthode toute « empirique » ou inductive, il part de l'observation de tout ce qui peut provoquer le rire et de tous les accidents qui l'accompagnent :

Car d'antree ie m'anquerray de la matiere, ou dequoy nous rions : puis de cet obiet ie cognoitray, qu'elles parties sont premierei à recevoir son effet. Sachant où donnet les ridicules, & où sied l'affection, cause interne de tous ses accidans, ie pourray aysemant discourir, par les mutations particulieres qui se montret exterieurement, pour an savoir l'occasion. Et lors ie me verray à-bout de mon antreprise, obtenir la fin pretanduë, qu'on se propose à tout commancement<sup>77</sup>.

Ce n'est que dans le deuxième livre que, à partir de ce qu'il avait déjà dit sur les « accidans » du rire – son objet (le ridicule), les parties de l'organisme qu'il touche, la *puissance* de l'âme dont il dépend, sa nature passionnelle et non pas rationnelle, et finalement ses effets sur la physionomie de chacun – il s'occupe de son « essence », en en cherchant une définition la plus précise et exhaustive possible<sup>78</sup>.

C'est ici, donc, que Joubert propose les définitions du rire données par des différents auteurs, et seulement après leur confrontation il en suggère une qui lui est propre<sup>79</sup>, en tant que point de départ d'un

76 Après Joubert, plusieurs auteurs de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle feront la même chose. On cite par exemple Nancelius, et son *De risu* (1587), Mancinus (*De risu et ridiculis*, 1591), Antonio Lorenzini, dit Politianus (*De risu ejusque causis et effectis*, Ferrare, 1591), ou encore Goclenius (*Physica commentatio de Risu et lacrymis*, Marburg, 1597).

77 *Traité du ris, op. cit.*, p. 15.

78 *Ibid.*, p. 133.

79 *Ibid.*, p. 167 : « Le ris et un mouvemant, fait de l'esprit epandu, & inegale agitation du cœur, qui epanit la bouche ou les laivres, secoüant le diaphragme & les parties pectorales, avec impetuositè & son antrerompu : par lequel et exprimée une affection de chose laide, indigne de pitié ».

débat qui suit deux directions. D'un côté, on propose une digression assez longue sur la légitimité du rire provoqué par le chatouillement (« et s'il est propre à l'homme comme le ris »<sup>80</sup>), une question, qui n'est superficielle qu'en apparence, si l'on considère qu'elle est insérée à l'intérieur du débat plus général sur le caractère volontaire du rire, sur sa contrôlabilité ou plutôt sur son indépendance des capacités rationnelles de l'homme. De l'autre côté, il offre une casuistique des différents genres de rire et des épithètes utilisés pour les nommer : « ainsi on an aura parfaite cunnoissance »<sup>81</sup>.

Dans le troisième livre, l'on traite « les problemes & demandes principales qu'on peut faire du ris » : des questions, en effet, qui évoquent Démocrite et son rire, se focalisant sur les causes de la prédisposition majeure au rire dans certains sujets – et à la tristesse dans des autres –, sur les larmes d'Héraclite et sur les liaisons entre la mélancolie et les humeurs des deux philosophes :

Puis au troisieme i'epelucheray plusieurs difficultés, & fort belles questions : comme, pourquoy le seul homme peut rire : d'où vient que les uns rient plus que les autres, & quelques uns an dormant : que les plus gras rient plus volontiers [...] d'un qui naquit an riant, d'autres qui ne rient jamais [...] Là nous verrons, pourquoy on dit, la rate fait rire<sup>82</sup>.

Les six premières parties du troisième livre tournent autour de l'opposition entre le rire et les larmes : tout d'abord, on démontre une fois encore que le rire est une caractéristique particulière à l'homme. Dans le deuxième chapitre, dont la structure reproduit presque celle du premier, l'on trouve une démonstration analogue en ce qui concerne les larmes, qui elles aussi sont une prérogative de l'homme<sup>83</sup>. Le troisième et le quatrième chapitre quant à eux offrent une sorte de digression sur les différentes façons dont le rire se présente chez différents sujets, qui essaient d'expliquer la raison pour laquelle certains ne rient jamais ou très peu, et d'où

---

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*, p. 162.

82 *Ibid.*, p. 133-134.

83 *Ibid.*, p. 248: « Donques le pleur et peculier aus hommes, aussi bien que le ris : nonobstant qu'il y ha ù des personnes, qui jamais ne pleuraret : car aussi s'an et-il trouvé qui ne rient jamais ».

vient l'inégale prédisposition au rire. Les chapitres V et VI, enfin, entrent dans le cœur de l'opposition entre Démocrite et Héraclite, en la développant en relation à la mélancolie à l'aide de deux autorités différentes. D'un côté, on se réfère au célèbre *Problème* aristotélique sur le rapport entre mélancolie et génie. Joubert montre très bien le connaître, lorsqu'il cite un passage sur les effets de l'humidité et de la chaleur sur le tempérament de l'individu<sup>84</sup>, ainsi qu'en en répétant la similitude avec le vin déjà utilisée par le Stagirite pour expliquer les différentes typologies de mélancolie. Tout le cinquième chapitre, en effet, est dédié à l'explication des raisons pour lesquelles le vin peut provoquer ou l'hilarité, ou la tristesse :

mais celà et merveheus, que pour avoir trop beu, les uns riet, les autres pleuret<sup>85</sup>.

Or que aucuns soient concités du vin à rire, les autres à pleurer, il ne le faut pas seulement attribuer à la complexion du cors, comme nous l'avons proposé, ains aussi doit estre à bon droit rapporté à la nature du vin<sup>86</sup>.

L'autre autorité utilisée par Joubert, quoique à un moindre degré, est Paul d'Égine<sup>87</sup>, qui de façon encore plus explicite qu'Aristote relie la mélancolie au rire et aux larmes, en observant que parmi les mélancoliques certains rient, d'autres pleurent. C'est précisément le titre et le thème du sixième chapitre du troisième livre de Joubert, où l'on trouve une explication médicale du phénomène. Le médecin de Montpellier, en suivant Aristote<sup>88</sup>, commence par la distinction entre la mélancolie *naturelle* et étrangère au rire, due à la prééminence – mais non à l'excès – de la bile noire sur les autres humeurs, et une mélancolie *malsaine*, due à la corruption de l'atrabile en raison de températures différentes, qui produisent des effets mêmes opposés comme justement le rire ou les larmes :

---

84 *Ibid.*, p. 259.

85 *Ibid.*, p. 266.

86 *Ibid.*, p. 271.

87 *Traité de médecine*, III, 14, cité par Joubert à p. 274. Voir à ce propos Patrick Dandrey, *Anthologie de l'humeur noire*, Paris, Gallimard, 2005, surtout p. 171-270.

88 Joubert, *Traité du ris*, *op. cit.*, p. 274 : « Or par quelle raison il avient, que des fous les uns sont joyeux & anclins à rire, les autres (qui font la plus grand part) tristes, mornes, & pleureurs, Aristote l'ansegne par l'exemple du vin, duquel nous sommes servis cy-dessus ».



la mélancholie naturelle, qui et ancor dans les bornes de la santé, et annemie du ris : jasoit qu'elle puisse randre les personnes ingenieuses, prudantes, & magnanimes. Mais la maladie, qu'on appelle *Melancholie*, & *Manie*, de tant qu'elle et contre nature, & depend communemant de la bruleure des humeurs, produit aus esprits des hommes divers effais. Daiquels nous ne toucherons icy, que ceus qui servet à nottre affaire ce sont le ris & le pleur<sup>89</sup>.

La mélancolie comme maladie (définie, selon la tradition, comme un état d'aliénation de l'esprit, mais sans fièvre) est déterminée par « l'abondance de l'humeur mélancholique » dans l'individu<sup>90</sup>. Elle peut donner lieu à des effets différents, conformément à sa température<sup>91</sup>, et plus en particulier elle peut provoquer dépression, angoisse et tristesse (et rendre enclins à la solitude, à l'étude et à la méditation) si elle est froide ; si elle est chaude, par contre, le sujet devient plus audacieux et joyeux, et donc plus enclin au rire ou même à la *fureur*<sup>92</sup>. Enfin, si elle brûle, elle provoque la *manie* ou la *rage*. Ces effets peuvent se présenter avec des degrés différents, selon les divers degrés que la température de l'atrabile peut atteindre<sup>93</sup>.

Soit le rire, soit les larmes ne sont donc que des états de la mélancolie : mais jusqu'ici Joubert n'ajoute rien de nouveau à la tradition et à ce que l'on trouvait déjà dans le *Problème* attribué à Aristote. L'originalité du *Traité du ris* est plutôt d'avoir donné un visage à ces deux états de la maladie mélancholique et d'avoir donc offert un fondement médical et scientifique à ce qui jusque-là n'était qu'une opposition seulement éthique. Le rire de Démocrite (ainsi que les larmes d'Héraclite) sort donc du domaine moral,

---

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*

91 *Ibid.* : « Ce sont maus divers, & qui ont differantes fassons, selon que l'humeur et froid ou chaud ».

92 *Ibid.* : « Car le froid cause plusieurs facheries & angoisses d'esprit : le chaud donne asseurance & kiese. Dont si les humeurs melancholiques, faisans la maladie ditte melancholie, s'echausset, l'homme devient plus joyeux & audacieus. An la Manie ou Rage, tandis que l'humeur brule, on y appersoit quelque liesse & fureur : l'humeur etant brulé, & comme reduit an sandre, par ce qu'il brule moins, la folie n'est plus si temeraire que au paravant. Quand an fin l'ardeur, cesse l'homme et plein d'angoisse, tristesse, & chagrin, aimant d'etre solitaire. Pour lors et faite l'espece de folie, qu'on nomme studieuse ».

93 *Ibid.*, p. 276 : « Donques on void (dit Aristote) divers & inegaus melancholiques, d'autant que la force de la melancholie et diverse & inegale. Car elle peut etre grandemant froide, & fort chaude aussi, dequoy il appert, qu'elle peut recevoir diverses qualités moyennes, & an divers degrés ».

où la culture humaniste l'avait inscrit en tant que satire contre la vanité de l'homme, et prend une importance médicale. Ce n'est donc pas un hasard si les causes *morales* du rire du philosophe sont approfondies hors des pages du texte de Joubert, et sont développées dans la traduction de la lettre à Damagète qui l'accompagne. Dans une œuvre comme le *Traité*, qui se propose comme une sorte d'encyclopédie complète sur le rire qu'elle approche sous différentes perspectives, ne pouvait manquer une référence à ses liens avec la morale. Cependant, le contexte général reste quand même médical :

Hippocrate juge moins dangereux, & plus guerissables ceus, qui ont la folie de rire, car il prononce, etre plus dangereuse celle qui est studieuse. De ces deus effais, samblet avoir donné un rare exemple, deus excellans Philosophes, Democrite & Heraclite : daiquels l'un rioit toujours dequoy qu'il avint, & l'autre an pleuroit<sup>94</sup>.

Démocrite donc, qui jusque-là avait été *suspecté* d'avoir un tempérament mélancolique confinant à la folie en raison de sa prédilection pour la vie érémitique et de son rire irréfrenable, devient en effet l'icône d'*un type* de mélancolie joyeuse et proche de la *fureur* qui est provoquée par le réchauffement de l'atrabile. Démocrite n'était pas du tout fou, et Joubert lui-même le remarque en citant brièvement l'anecdote de l'entretien avec Hippocrate<sup>95</sup>. Il est, en revanche, mélancolique, en tant que détenteur d'un rire qui, selon la culture médicale de l'époque, est un signe de la maladie atrabilaire plutôt qu'un instrument de la critique morale.

L'iconographie traditionnelle prend un nouveau virage : elle ne suggère plus seulement un modèle de philosophie morale, mais elle est inscrite dans la sémiotique de la mélancolie. Le rire du philosophe acquiert une nouvelle nuance, absente dans les interprétations des auteurs précédents et qui sera ratifiée de façon encore plus résolue quelques années plus tard<sup>96</sup> par Robert Burton.

---

94 *Ibid.* p. 274.

95 *Ibid.* : « Mais le tres-prudent Hippocras temogne an ses epitres, ayant eté appellé des Abderites pour guerir Democrite, de sa pretanduë folie, qu'il n'etoit point fou, ny reveur, ains le plus sage homme de son tams ». En utilisant les *Lettres* comme un témoignage du tempérament de Démocrite, Joubert les reconnaît comme un document historique fiable, conformément à ce que le *xvi<sup>e</sup>* siècle avait fait.

96 Au *xvi<sup>e</sup>* siècle paraît également l'*Examen de ingenios* du médecin et philosophe Juan Huarte de San Juan (1575, traduit en français en 1583), où il traite de la relation entre génie et mélancolie ; mais il n'y donne pas à Démocrite la même importance que Joubert.

## La mélancolie et ses remèdes : Robert Burton, le *Democritus Junior*

L'*Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton représente sans le moindre doute une étape fondamentale dans l'histoire de la maladie atrabilaire, mais aussi dans l'histoire des connotations et des utilisations de l'image du philosophe d'Abdère. C'est en effet avec Burton que la figure de Démocrite reçoit une investiture définitive en tant que philosophe mélancolique, comme l'épilogue d'une tradition – jusqu'alors moins diffusée – qui associait Démocrite à une forme particulière du trouble atrabilaire<sup>97</sup>. C'est ce motif qui nous a inclinés à inclure cette œuvre dans une étude qui comme la nôtre regarde surtout à la culture française, même si pendant longtemps l'*Anatomie* est resté un privilège des lecteurs anglophones – en effet ce n'est que très récemment qu'on en a réalisé des traductions intégrales en français<sup>98</sup> et en espagnol<sup>99</sup>, on ne dispose en italien que de la longue *Préface au lecteur*.

C'est une œuvre qui a connu un grand succès, comme en témoignent les cinq éditions imprimées en moins de vingt ans<sup>100</sup> et qui « ont été rapidement vendues » – comme l'auteur lui-même l'annonce avec une modestie à peine volée<sup>101</sup> – quoique presque exclusivement à un public anglais, très intéressé à ce dérangement qui prit le nom de « maladie anglaise », thème très en vogue dans la culture élisabéthaine<sup>102</sup>.

97 Rütten, *Demokrit*, *op. cit.*

98 Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie*, trad. fr. de Bernard Hoepffner et Catherine Goffaux, Paris, José Corti, 2000. C'est l'édition qu'on utilisera ci-après, en la citant comme *Anatomie*.

99 Burton, *Anatomía de la melancolía*, trad. esp. de Ana Sáez Hidalgo, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997.

100 La première date de 1621, la cinquième de 1638. En 1651 parut une édition posthume, qu'on utilise aujourd'hui pour les éditions modernes.

101 Burton, *Anatomie*, *op. cit.*, p. 37.

102 Parmi les œuvres les plus récentes en Europe on trouve par exemple André Du Laurens, *Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancholiques, des catarrhes et de la vieillesse*, Rouen, Loudet, 1630 (publié la première fois en 1594 à Tours) ; Jacques Ferrand, *Traité de l'essence et guérison de l'amour, ou de la mélancolie érotique*, Toulouse, Vve J. y R. Colomiez, 1610 ; Timothie Bright, *A Treatise of Melancholy*, Londres, I. Windet, 1586.

C'est aussi une œuvre encyclopédique, bien sûr, structurée selon un ordre rationnel précis et bien illustré dans les tables synoptiques qui accompagnent le texte. Un ordre adopté, peut-être, comme l'unique solution capable de brider et neutraliser les fantasmes de l'esprit mélancolique de son auteur qui, s'il se fut abandonné à lui-même, n'aurait engendré que des monstres sans cohérence. *L'Anatomie de la mélancolie* ne manque pas d'éléments d'une extrême originalité, mais selon certains, elle n'ajoute rien à la science de l'époque. Si elle se présente comme une véritable *somme* du savoir médical et philosophique sur la mélancolie de son époque, elle n'annonce aucune des découvertes ultérieures car elle reste accrochée à un paradigme explicatif de la mélancolie déjà dépassé à son époque<sup>103</sup>. Preuves en sont la considération qu'elle réserve à la mélancolie religieuse comme une « espèce à part entière à l'intérieur du genre de la mélancolie amoureuse »<sup>104</sup> ; ou l'utopie brossée dans les dernières pages de la *Préface au Lecteur*, qui présente l'idée d'un ordre comme remède aux excès de la mélancolie ; ou enfin la nature ambiguë de l'œuvre même, qui se nourrit du mal qu'elle veut soigner – « on voit en cet ouvrage fleurir le mal dont il voudrait apporter le remède »<sup>105</sup> – en tant qu'effet et remède à la fois de la maladie atrabilaire dont souffre son auteur.

C'est, enfin, une œuvre baroque, agréable à lire – malgré l'argument traité et l'épaisseur du volume – précisément grâce à son style ironique et souvent drôle, caractéristique du « divertissement »

103 Le paradigme proposé par la médecine galénique entre en crise justement au xvii<sup>e</sup> siècle à cause de différentes découvertes : Claire Crignon, « Les fonctions du paradigme mélancolique dans la Préface de *L'Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton », in G. Brykman (éd.), *La Philosophie comme médecine de l'âme à l'âge classique*, Nanterre, Publidix, 2003, p. 31-52 ; et Mirko D. Grmek et Raffaele Bernabeo, « La machine du corps », in Mirko D. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. II, p. 7-36.

104 Claire Crignon, *De la mélancolie à l'enthousiasme. Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 133 : « Il faut ici prendre toute la mesure de la nouveauté de la démarche initiée par Burton lorsqu'il propose de penser la mélancolie religieuse comme une espèce à part entière à l'intérieur du genre de la mélancolie amoureuse dans le tome III de *L'Anatomie de la Mélancolie* [...] lorsqu'il est question de la "mélancolie religieuse" (Burton explique en note, qu'"on la dit religieuse parce qu'elle concerne toujours la religion et autres objets théologiques"), il a conscience d'entrer dans un domaine controversé et de proposer quelque chose de nouveau et d'original ».

105 Starobinski, *La Leçon d'anatomie*, préface à R. Burton, *Anatomie de la mélancolie*, op. cit., p. XXI. Burton écrit : « j'écris sur la mélancolie en m'évertuant à éviter la mélancolie » et « il me fallait [...] transformer en contrepoison la cause première de ma maladie », *ibid.*, p. 24-26.

baroque : l'accumulation de citations qui l'embellissent (peut-être en réponse à l'*horror vacui* du mélancolique, au malaise de son inadéquation intérieure ?<sup>106</sup>), ainsi que le croisement de perspectives différentes et le jeu de dissimulations plus ou moins explicites à l'intérieur de la farce du « grand théâtre du monde » en font, selon certains<sup>107</sup>, la métaphore parfaite d'une église baroque.

La dissimulation la plus frappante parmi toutes celles mises en œuvre par Robert Burton, est sans doute le choix du pseudonyme *Democritus Junior*, avec lequel l'auteur signe son livre déjà dans le frontispice ajouté à la troisième édition de 1628, et que Burton justifie au moyen de différentes argumentations dans sa longue *Préface*. Il ne s'agit en effet pas seulement d'une adhésion à l'esthétique de l'époque : des raisons bien plus raisonnées sont à la base du choix de Burton de se déguiser et, plus en particulier, de se cacher précisément derrière le masque de Démocrite.

Tout d'abord Burton admet que le fait de se présenter avec le masque d'autrui donne une plus grande liberté d'expression et de critique : « je me dissimule sous son nom [...] pour jouir d'une liberté de parole un peu plus grande grâce à un habit que vous ne reconnaîtrez pas »<sup>108</sup>. Chaque intempérance, tout excès ou licence illicite ne lui seront donc pas imputables, parce que c'est Démocrite qui parle, « *Democritus dixit* »<sup>109</sup>. Mais en plus du masque de Démocrite, sous lequel Burton se présente, il portera aussi les masques *secondaires* de tous les auteurs qu'il utilise, en les citant littéralement ou en les paraphrasant librement, afin de composer ce que lui-même définit « un centon compilé à partir de divers auteurs ; ce n'est pas moi mais eux qui parlent »<sup>110</sup>.

Il ne s'agit en rien d'une plaisanterie, ni d'une « pasquinade », nous avertit Burton : le thème traité est très sérieux, et il n'est pas dans l'intention de l'auteur d'offenser le sérieux des lecteurs. Cependant, « il est habituel de nos jours d'attribuer un titre

106 Starobinski, « La mélancolie de l'anatomiste », *Tel Quel*, 10, 1962, p. 23.

107 Jean Robert Simon, *Robert Burton et l'Anatomie de la mélancolie*, Paris, Didier, 1964, p. 98.

108 Burton, *Anatomie*, op. cit., p. 22. Sur les différentes stratégies de dissimulation, voir Starobinski, « La leçon d'anatomie », art. cit., p. XVIII-XXI.

109 Burton, *Anatomie*, op. cit., p. 195-196.

110 *Ibid.*, p. 195, et aussi p. 31 : « J'ai laborieusement compilé ce centon à partir de divers auteurs ».

fantaisiste à un livre si l'on veut le vendre », et cela aussi quand il s'agit de « sermons » graves<sup>111</sup>. L'adoption d'un pseudonyme si original et bizarre n'est-elle pas alors une invention efficace pour attirer des lecteurs et garantir le succès de l'œuvre ? Mais pourquoi précisément Démocrite ? Et surtout, quel (ou quels) Démocrite ?

La réputation de grand savant dont Démocrite avait toujours joui dès l'Antiquité n'est certes pas suffisante. Burton refuse d'entrer dans le jeu de ces « imposteurs » qui, comme le dit Aulu-Gelle, « ont inventé nombre de fictions absurdes et insolentes et s'ils ont pris le nom d'un philosophe aussi noble que Démocrite [...] afin d'en retirer une certaine crédibilité et de s'en trouver ainsi davantage respectés »<sup>112</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas le Démocrite de la doctrine des atomes, ou des mondes infinis, que le lecteur trouvera dans le texte qu'il va lire<sup>113</sup>. Il s'agit plutôt du Démocrite qui parle de l'homme, unique et véritable « sujet de mon discours ». De l'homme et de sa folie.

Tout en jouant avec l'ambiguïté « parfaitement consciente et même recherchée »<sup>114</sup> du mot *mélancolie*, une ambiguïté légitimée aussi par une tradition qui expliquait comme *mélancolique* une variété de troubles assez hétérogènes – allant de la dépression à l'euphorie, en passant par la manie du fou et la vivacité du génie<sup>115</sup> – Burton analyse la mélancolie *en médecin*, mais il la lit et la soigne aussi *en philosophe* et moraliste :

mon objectif et ma tâche, dans le discours qui va suivre, est d'anatomiser cette humeur mélancolique en en suivant toutes les parties et caractéristiques, selon il s'agit d'une maladie chronique ou enracinée, et de le faire philosophiquement, médicalement, pour en montrer les diverses causes, les divers symptômes et les divers moyens de la guérir, de sorte qu'il soit plus facile de l'éviter<sup>116</sup>.

---

111 *Ibid.*, p. 23.

112 *Ibid.*, p. 16.

113 *Ibid.*, p. 15.

114 Simon, *Robert Burton*, *op. cit.*, p. 128.

115 Crignon, *De la mélancolie à l'enthousiasme*, *op. cit.*, p. 142-143. Burton ne mentionne que rarement Aristote parce qu'il ne partage pas sa lecture positive de la relation entre mélancolie et enthousiasme : « L'un des effets les plus immédiats de l'œuvre de Burton consiste à effacer la distinction entre une *mélancolie naturelle* qui peut expliquer la créativité du génie et les dons exceptionnels de certains individus, et la *mélancolie non naturelle* ou pathologique ».

116 Burton, *Anatomie*, *op. cit.*, p. 194 ; Simon, *Robert Burton*, *op. cit.*, p. 129.

Son œuvre appartient certainement au champ de la médecine, mais elle est en même temps une « somme de sagesse » qui veut montrer une voie vers le bonheur<sup>117</sup>, bonheur auquel concourent certes la santé mais aussi la sérénité de l'âme qui grâce à l'auxiliaire de la raison n'est jamais soumise aux passions. Une œuvre, finalement, qui est la digne héritière de la sagesse éclectique d'un Démocrite moderne.

Dans le récit transmis par les *Lettres* pseudo-hippocratiques, un véritable *best-seller* dès l'Antiquité, Hippocrate, appelé par les Abdéritains pour soigner la folie supposée de Démocrite, trouve le philosophe plongé dans l'écriture d'un texte précisément sur la « mélancolie et la folie »<sup>118</sup>, un texte disparu – s'il n'a jamais existé – comme toutes les autres œuvres de Démocrite. Et c'est précisément ce traité que Burton, le Démocrite moderne, veut « poursuivre et achever »<sup>119</sup>, en suivant la même méthode *anatomique* selon laquelle le philosophe antique cherchait dans les animaux la cause de la folie – comme le suggère le titre même de l'œuvre.

C'était une opération de substitution sans doute originale, puisque beaucoup d'autres avant lui s'étaient occupés de la mélancolie, quoique sans avoir la prétention de récrire un livre peut-être jamais écrit. Une opération de superposition certes audacieuse et peut-être même « impudente »<sup>120</sup>, comme l'écrit lui-même Robert Burton, qui reconnaît la supériorité indiscutable du modèle ancien qui devrait inhiber toute comparaison. Cependant, Burton accepte le défi, en se justifiant par le biais d'une ressemblance d'intérêts et de poses entre lui, pasteur d'âmes et bibliothécaire auprès du collège de *Christchurch* d'Oxford, et le philosophe de l'Antiquité, citoyen d'honneur d'Abdère et véritable « athlète du Pentathlon » philosophique. Les analogies sont en effet nombreuses : comme Démocrite « dans son jardin », Burton aussi aime une vie faite « de silence, sédentaire, solitaire » ; comme Démocrite, il est lui aussi

---

117 Simon, *Robert Burton*, *op. cit.*, p. 103.

118 Burton, *Anatomie*, *op. cit.*, p. 23.

119 *Ibid.*

120 *Ibid.*, p. 18.

un érudit infatigable, entouré de livres (il possédait presque un tiers du catalogue de la bibliothèque Bodléienne de l'époque<sup>121</sup>) puisqu'il avait « désiré toucher à tout » ; comme Démocrite, lui aussi est fier et jaloux de sa position loin des « tumultes et des préoccupations du monde »<sup>122</sup>, qu'il observe avec une conscience supérieure et dont, conjointement à Démocrite, il rit, en condamnant la sottise et la vanité du grand spectacle du monde. Comme Démocrite, enfin, Burton aussi est né sous Saturne (« Saturne fut seigneur de ma natalité »<sup>123</sup>) et donc en tant qu'expert (« *Experto crede Roberto* »<sup>124</sup>) il a le droit d'écrire sur la mélancolie, en cherchant dans l'écriture un remède aux dégénéralions de son tempérament naturel.

Et pourtant l'ancien Démocrite « tout compte fait, n'était pas mélancolique », observe Starobinski, mais « il en avait seulement l'apparence »<sup>125</sup>. L'originalité de l'opération de Robert Burton, qui eut un écho considérable dans la culture des années suivantes et qui a fécondé jusqu'à la médecine et la peinture (on pense aux célèbres tableaux de Salvator Rosa, mais pas seulement à lui<sup>126</sup>), consiste à avoir décliné la figure de Démocrite comme icône de la mélancolie. Burton désigne en effet le philosophe d'Abdère comme son interlocuteur privilégié pour analyser le trouble atrabilaire qui trouve chez Démocrite non seulement un modèle pour la description des personnes atteintes de mélancolie, mais aussi un exemple de ses symptômes, ainsi qu'une source pour ses possibles remèdes. Baptisé comme mélancolique, le Démocrite grec entre dans l'*Anatomie* réfractée dans différentes perspectives et avec des significations diverses, chacune interprétant un aspect particulier de la théorie de la mélancolie : description, symptômes et remède.

L'on a déjà parlé de l'aspect : se décrivant lui-même, Burton ne fait que répéter et calquer le même portrait que l'auteur des *Lettres* pseudo-hippocratiques avait donné de Démocrite : solitaire,

121 Simon, *Robert Burton*, *op. cit.*, p. 51 et s.

122 Burton, *Anatomie*, *op. cit.*, p. 18-20.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*, p. 26.

125 Starobinski, « Démocrite parle », *art. cit.*, p. 63.

126 C'est la thèse de Thomas Rütten, *Demokrit*, *op. cit.*



à l'écart, négligé, plongé dans l'étude et la méditation au point d'être « oublieux de tout et d'abord de lui-même »<sup>127</sup>, une méditation interrompue de temps en temps par un élan enthousiaste l'inspirant à écrire ou, plus grave encore, par un rire incontrôlé et incapable de distinguer entre le bien et le mal<sup>128</sup>. Un rire, enfin, symptôme de la mélancolique, sinon de la manie.

D'ailleurs le rire avait été déjà interprété comme tel par une tradition ancienne qui trouve dans la *manie*<sup>129</sup> dont parle Arétée de Cappadoce (*De acutorum et diuturnorum morborum causis et signis*, I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.) et dans le *De re medica* de Paul d'Égine (VII<sup>e</sup> siècles apr. J.-C.) deux sources autorisées, chose que, chez les Modernes, Laurent Joubert dans son *Traité du Ris* (1579) avait ensuite répétée<sup>130</sup>. Burton fait sienne cette lecture<sup>131</sup>, et en se reflétant dans l'image du *Democritus ridens* – mélancolique comme lui – il reflète aussi son rire pour attaquer avec lui les vanités de l'humanité tout entière, et pour critiquer comme *Democritus Junior* les maux de la société anglaise moderne, affaiblie par une crise économique, politique et religieuse.

---

127 Littré, *op. cit.*, p. 321.

128 Burton déclare qu'il utilise le témoignage de Diogène Laërce et des *Lettres* pseudo-hippocratiques : « Démocrite, tel qu'il est décrit par Hippocrate et Diogène Laërce, était un petit homme rabougri, de tempérament très mélancolique, qui n'appréciait guère la compagnie pendant les dernières années de sa vie et qui s'adonnait avec ferveur à la solitude ; à son époque, qui est celle de Socrate, il était un philosophe célèbre, entièrement plongé dans ses recherches jusqu'à sa mort et préférant une vie retirée », Burton, *Anatomie, op. cit.*, p. 17. Dans le frontispice Démocrite est dessiné dans la pose mélancolique classique, avec la main soutenant la tête, et avec le symbole astrologique de Saturne au-dessus de lui. Le poème composé pour expliquer le frontispice attire lui aussi l'attention sur ce symbole-là et informe le lecteur que Démocrite est en train d'écrire sur la folie, tel que le Démocrite des *Lettres* auquel la gravure s'inspire : « Vois, sous un arbre, le vieux Démocrite / Est assis, un livre sur les genoux, / Il est entouré de nombreux cadavres / De chats, de chiens et d'autres créatures, / Il en fait l'anatomie pour savoir / Où se trouve le siège de la bile noire. / Au-dessus de sa tête on voit le ciel / Et Saturne, Seigneur de mélancolie ».

129 Dandrey, *Anthologie de l'humeur noire, op. cit.*, p. 136-137 : « si la tête est affectée par sympathie, de manière que la mauvaise humeur se change en gaieté, et que le malade de triste qu'il était sans aucun sujet s'égaie et rit par intervalles, la mélancolie se change en manie ».

130 *Ibid.*, p. 687, n. 3. À ce propos, voir le chapitre « Le rire et la mélancolie : Le *Traité du ris* de Laurent Joubert » de ce livre.

131 Burton le répète plusieurs fois dans son œuvre. Voir par exemple la première partition, section III, membre 1, subdivisions 1 et 2 au sujet des manifestations physiques et mentales de la mélancolie, p. 640 et 644, mais aussi les p. 656 et 672.

Le rire, en tant qu'effet de la mélancolie, est donc utilisé contre la mélancolie même et le risque de sa dégénération en folie, avec une mise en cause qui n'épargne personne, ni aucune des manifestations du mal. Mais *ce* rire n'arrive pas à soigner personne. D'après Burton, en effet, la mélancolie est « une maladie très grave et fort répandue [...] universelle »<sup>132</sup>, une maladie qui affecte l'individu – tous les individus<sup>133</sup> – mais aussi la collectivité et le corps social ; un mal dont personne n'est exempt, pas même le philosophe qui rit, puisque son rire trahit justement un tempérament mélancolique proche de la folie.

Mais alors, de quel droit Démocrite rit-il des folies d'autrui ? Ne tombe-t-il pas lui aussi dans le piège de la folie ? D'ailleurs, c'est Burton lui-même qui admet qu'il est typique des sots de savoir reconnaître la sottise seulement chez les autres, mais jamais chez eux-mêmes, et d'accuser de folie les autres seulement parce qu'ils ont des idées différentes des leurs<sup>134</sup>. Est fou celui qui s'arroge l'autorité de juger les autres, sans s'apercevoir qu'il est lui-même jugé fou par eux :

Chacun se dit en lui-même, *Moi, je me trouve raisonnable*, je vais très bien, je suis homme sage et je me gausse des autres<sup>135</sup> ;

Nous accusons les autres de folie alors que nous-mêmes sommes de parfaits imbéciles. Car l'orgueil et l'autosuffisance sont symptomatiques et caracté-

---

132 *Ibid.*, p. 195.

133 *Ibid.*, p. 65 : « Ne demandez pas, comme ce personnage de Plaute, si le *vieillard rêve ou déraisonne*, mais quelle folie nous guette tous. Car *tous nous avons un jour été fous, tous jusqu'au dernier*, et pas seulement par moments mais tout le temps, et semblables, et pareils, et toujours aussi mal en point que lui, et ce n'est pas seulement le cas *chez le vieillard retombé en enfance, chez la vieille femme folle*, mais absolument chez tout le monde, nous sommes à jamais des enfants, jeunes et vieux, nous radotons tous [...] nous-mêmes sommes tout aussi fous et il est difficile de dire qui est le plus mal en point ». Et encore, à la p. 66 : « C'est une maladie qui est à chacun de nous, *je tiens donc pour certain qu'en chacun de nous se trouve quelque semence de folie* ». Et une fois encore, en conclusion de son *Avertissement au lecteur*, Burton répète que son but était de montrer que personne n'échappe de la mélancolie : « En conclusion, une fois accepté que le monde entier est mélancolique ou fou, fou furieux, jusqu'au dernier de ses habitants, j'en ai terminé et j'ai suffisamment illustré ce que je cherchais à démontrer initialement » (p. 193). C'est moi qui le souligne.

134 *Ibid.*, p. 107 : « Un individu qui a pris une résolution ou qui s'est figé dans une opinion déclarera que tous ceux qui ne sont pas du même avis que lui sont des idiots et des ânes ».

135 *Ibid.*, p. 106. Peu avant il avait écrit : « C'est ainsi que, sans reconnaître nos propres erreurs et imperfections, nous nous moquons tranquillement des autres comme si nous étions les seuls hommes libres, les spectateurs du monde [...] alors que nous sommes plus fautifs encore que les autres ».

ristiques des insensés [...] et nous morigéons les autres pour des fautes dont nous-mêmes nous rendons coupables [...]. Qui donc est l'insensé ? Mais il arrive parfois que, dans certains endroits, nous soyons tous fous de concert, ce qui dissimule alors la folie<sup>136</sup>.

Au point culminant de son réquisitoire contre la folie humaine, Burton en arrive à reconnaître que le philosophe, même s'il se croit supérieur et immunisé contre les sottises de la multitude, doit être moqué afin d'être ramené au niveau du commun des mortels. Lui aussi est affecté par cette maladie qui peut toucher quiconque :

il n'est point besoin que je cite mon auteur, ceux qui rient et condamnent les autres, condamnent le monde pour sa folie, et il faudrait se moquer d'eux car ils ont la tête aussi vide que les autres et peuvent être pris en défaut comme eux. *Démocrite, qui se gaussait tant de la folie, était lui-même ridicule*<sup>137</sup>.

Le *Democritus Junior*, héritier putatif du philosophe grec, aura un destin analogue. On a déjà vu que Burton se décrit lui-même comme mélancolique, et qu'il avoue avoir accepté la peine d'écrire une œuvre si fatigante pour se distraire de l'*otium*, la cause première de la maladie atrabilaire. En conclusion de son *Avertissement*, comme s'il avait récupéré sa lucidité après l'emphase de la polémique des pages précédentes, Burton se pose à lui-même la question que chaque lecteur devrait avoir déjà posé à Démocrite : qu'est-ce que me donne le droit de critiquer les autres si moi aussi je suis malade comme eux ?

Si quelqu'un me demandait entre-temps qui je suis pour oser ainsi critiquer ouvertement les autres – *N'as-tu aucun défaut ?*, je répondrais : *Oui, bien plus que toi, qui que tu sois, Nous sommes nombreux*, et je l'avoue une fois de plus, je suis aussi insensé, aussi fou que quiconque<sup>138</sup>.

Le rire satirique et méprisant du moraliste, donc, demeure l'un des symptômes du trouble mélancolique : mais il n'est pas le remède efficace contre la folie humaine que Burton voudrait proposer.

---

136 *Ibid.*, p. 109.

137 *Ibid.*, p. 179. C'est moi qui souligne.

138 *Ibid.*, p. 193.

Pourtant Burton nous avait prévenus dès le début : le lecteur qui feuilletait son œuvre en s'attendant « à une satire, à quelque traité ridicule » peut aller voir ailleurs. Son livre est un livre *sérieux* qui anatomise avec érudition les causes d'une maladie bien connue de son auteur ; un livre qui veut offrir un diagnostic, une symptomatologie et un pronostic de la mélancolie dans toutes ses manifestations ; un livre, enfin, qui soigne<sup>139</sup>.

Cependant, si l'on veut soigner les autres, il faut avant tout se soigner soi-même, en se reconnaissant malade et, dans ce cas, en riant premièrement de soi-même et de son propre rire fou. L'on n'a donc pas besoin de cent Démocrite qui critiquent la sottise des hommes, et probablement ils ne suffiraient pas : l'on a besoin, par contre, d'un « Démocrite pour rire de Démocrite », nous suggère Burton répétant ce qu'Érasme avait déjà écrit, c'est-à-dire d'un Démocrite se reconnaissant lui-même comme fou en raison de son rire sans discernement, et riant donc de soi. Seulement de cette manière il romprait le cercle vicieux sans issue de la folie, en revendiquant pour lui-même le rôle privilégié de philosophe-médecin de l'humanité, au nom de sa prise de conscience supérieure. Démocrite rit de Démocrite ; *Democritus Junior* rit de *Democritus Junior*.

Mais encore, en vertu de quoi on peut reconnaître cette supériorité ? La conscience de sa partie propre de folie, commune à la condition humaine, suffit-elle ? Robert Burton semble suggérer que le fait de se reconnaître comme des fous représente une condition nécessaire mais pas suffisante pour soigner la folie.

C'est à ce point que *Democritus Junior* identifie l'engrenage capable d'arrêter le mouvement perpétuel des renversements : ce qui confère au philosophe d'Abdère, et à son disciple moderne, un statut différent des autres qui justifie leur critique de la folie générale et l'autorité nécessaire pour la soigner, c'est le fait même de parler en tant que philosophe expert de la mécanique des passions, et en tant que médecin traitant scientifiquement la mélancolie et la folie. Éthique et science, donc et pas seulement satire des mœurs.

---

139 *Ibid.*, p. 51.

L'image de Démocrite la plus connue jusqu'à cette époque-là et utilisée par Burton surtout dans *l'Avvertissement au lecteur* – où le rire est à la fois un moyen de satire morale et un symptôme de la mélancolie qui affecte le philosophe d'Abdère – acquiert peu à peu une autre déclinaison. Démocrite demeure encore le philosophe du rire, bien que d'un rire qui est maintenant l'expression de la sagesse et pas seulement de la maladie : il est en effet présenté comme un expert (et pas seulement comme un malade) de mélancolie, en tant que médecin, homme de science et astronome. Son autorité autorise donc son successeur, *Democritus Junior*, à essayer de rédiger une véritable encyclopédie de la mélancolie, en recueillant de façon systématique tout le savoir disponible à ce propos. *L'Anatomie* présente en effet une structure parfaitement organisée, qui traite de façon exhaustive, claire et jamais labyrinthique le thème de la mélancolie. Elle commence par une présentation de ses différentes causes, elle offre ensuite une casuistique des diverses formes de la maladie et enfin elle montre ses symptômes et ses remèdes possibles.

Le même changement de perspective est visible dès le frontispice : on renvoie au rire seulement à deux occasions dans les encadrés au-dessus et au-dessous du titre, où l'on trouve représentés le Démocrite d'Abdère et son successeur *Democritus Junior*, comme dans une sorte de continuité. Le Démocrite grec, esquissé dans la pose typique de la mélancolie, rit, et son rire fait encore allusion à l'invective contre la folie de l'homme ; le Démocrite moderne, en revanche, observe le lecteur avec un sourire plus discret, plus conscient peut-être, qui ne condamne pas mais suggère une attitude, et il est entouré d'une sphère armillaire, un bâton de Jacob, un livre ouvert, tous trois instruments servant à la connaissance de la nature et de l'homme. Les huit autres encadrés renvoient à des thèmes plus médicaux et philosophiques : ils représentent en effet quelques-unes des conditions qui peuvent provoquer la mélancolie (jalousie et solitude), des modalités de manifestations possibles de la maladie (comme mélancolie amoureuse, ou hypocondrie, ou manie religieuse ou fureur), et enfin deux remèdes, l'hellébore et la bourrache.

Entre ces deux images de Démocrite, homme de science et philosophe moral, il n'y a pas seulement un rapport de coprésence.

Elles ne sont pas simplement mises de côté en tant qu'images différentes d'un même sujet, mais elles entretiennent une relation plus complexe, où se reflète l'esprit avec lequel le XVII<sup>e</sup> siècle relit Démocrite par rapport au siècle précédent. Si Montaigne tentait une description de l'homme et de ses passions pour en *condamner* la folie avec Démocrite, il ne proposait pas un *remède* et restait étranger à la recherche médicale de ses causes. Chez Burton, en revanche, l'analyse morale rentre dans un discours médical où le Démocrite philosophe de la nature prend plus d'importance par rapport au *Democritus ridens* de la satire des mœurs. Burton rit donc, mais son rire est différent, il ne s'agit pas du geste critique du misanthrope.

Le rire incontrôlé et provocateur, souvent interprété par la tradition iconographique du *Democritus ridens* comme une grimace maligne et outrancière<sup>140</sup>, est un symptôme de la mélancolie plutôt qu'une cure et il est adopté par le Démocrite de la lettre à Damagète seulement pour « redresser une opinion fausse »<sup>141</sup> qui l'accusait de folie, et non pas pour soigner un mal universel. Le rire utilisé par *Democritus Junior*, en revanche, se prétend raisonnable et décent, expression d'un équilibre intérieur et d'une conscience mûre obtenus grâce à une connaissance profonde de l'homme. C'est un rire qui révèle une sagesse, le signe visible du bonheur invisible de l'esprit<sup>142</sup>, de cette tranquillité et sérénité de l'âme, l'*euthymia*, que Démocrite aurait défini comme le but des actions humaines, résultant de la connaissance des passions et de la physiologie humaine<sup>143</sup>.

De la même façon qu'il avait joué avec l'ambiguïté de la mélancolie pour justifier la nécessité d'un remède philosophique et médicale, Burton semble maintenant jouer avec l'ambiguïté du rire

140 Voir par exemple les tableaux de Johannes Moreelse.

141 Starobinski, « Démocrite parle », art. cit., p. 64.

142 Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 464.

143 *Ibid.*, p. 443-444 : « La réflexion sur l'*euthymia* est le point le plus avancé de la philosophie vers la médecine ». L'ambiguïté du rire rend toutefois facile la confusion entre la mélancolie et l'*euthymie*, étant toutes les deux des conditions concernant l'esprit et le corps. *Euthymie* et mélancolie ne partagent pas seulement des effets somatiques semblables, mais elles sont toutes les deux caractérisées par la même recherche de solitude, bien que dans le premier cas elle soit vécu comme une séparation misanthropique, dans le second comme un moment de bien-être de l'âme qui se replie en elle-même. *Ibid.*, p. 457-459.

du philosophe, symptôme et remède à la fois. Et c'est toujours avec Démocrite, et donc comme *Democritus Junior*, qu'il administre ce *remède philosophique* contre la mélancolie, en s'inspirant non plus de la légende des *Lettres* pseudo-hippocratiques, mais de la doctrine même du philosophe d'Abdère, transmise par les *Vies* de Diogène Laërce<sup>144</sup> – que Burton connaissait très bien – et par le biais des sentences morales attribuées à Démocrite et contenues surtout dans le *Florilegium* de Stobée.

L'œuvre de Stobée, traduite et publiée par Konrad Gessner en 1543, n'apparaît pas parmi les livres possédés par Robert Burton<sup>145</sup>, mais elle figure dans le catalogue de la bibliothèque Bodléienne dont Burton était le responsable et à laquelle il avait facilement accès. Malgré l'hétérogénéité de ces sentences, qui se présentent plus comme des exhortations et des conseils moraux que comme une doctrine systématique, cohérente et bien structurée, elles convergent toutes vers la proposition d'une idée de bonheur comme *euthymia*, c'est-à-dire comme « la sérénité et l'équilibre que connaît durablement l'âme qui n'est troublée par aucune peur, aucune superstition ni aucune autre passion »<sup>146</sup>, ni même par les passions qui sont le plus en relation avec la mélancolie, comme la crainte et la tristesse, selon la définition qu'en donne Hippocrate<sup>147</sup>.

Définie comme un état de bien-être et de calme dépourvu de n'importe quelle exaltation ou dépression, l'*euthymie* représente donc la « guérison philosophique » de la mélancolie<sup>148</sup>, parce qu'elle agit sur le côté psychique de cette maladie dont l'essence est double – justement physique et psychique à la fois. Cette « bonne disposition de l'âme », en effet, est atteinte d'après Démocrite grâce au contrôle des passions par la raison, ou en occupant l'individu par

144 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., IX, 45.

145 Nicholas K. Kiessling, *The Library of Robert Burton*, Oxford, Oxford Bibliographical Society, 1988.

146 DK68A1(45). Voir aussi 68B189 : « Le mieux pour l'homme est de passer sa vie de la façon la plus heureuse possible et la moins morose. Il faut pour y parvenir ne pas faire résider les plaisirs dans les choses mortelles ».

147 *Aphorismes*, VI, 23. Mais aussi les autres passions représentées par Le Blon dans le frontispice de l'*Anatomie*.

148 Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 443.

des activités dont le but est proportionnel à ses capacités. Si le sot (et le fou) est celui qui exagère dans sa propre autoévaluation et dans celle des choses, en transgressant tous les limites parce que livré à la merci de ses passions<sup>149</sup>, le sage en revanche – écrit Burton en citant Horace – est celui qui sait contrôler sa volonté et sait freiner ses désirs, étant bien conscient de ses limites et de ce qui est à sa portée.

Mesure, équilibre, contrôle : ce sont les mêmes ingrédients nécessaires à l'obtention de la sérénité de l'âme que le philosophe d'Abdère conseille dans le fragment B191 (Stobée III, 1, 210) :

Car, pour les hommes, l'heureuse disposition de l'âme naît de la modération du plaisir et de la mesure de la vie. Les manques et les excès vont fréquemment en empirant et produisent en l'âme de grands bouleversements : les âmes que ces passages d'un extrême à l'autre ébranlent ne sont ni stables ni heureuses. Donc, il faut appliquer sa réflexion au possible et se contenter de ce qu'on a, ne faire que peu de cas de ce qu'on désire et admire, et ne pas y arrêter sa réflexion.

Burton insiste une fois encore – avec Démocrite et comme *Democritus Junior* – sur le rôle des passions dans la maladie atrabilaire<sup>150</sup>, ainsi que sur l'importance de les contrôler pour la soigner.

La mélancolie est une maladie qui affecte à la fois le corps et l'esprit, bien sûr : elle peut être provoquée par des troubles dans les deux parties de l'homme et elle peut, donc, être soignée en agissant sur toutes les deux. Burton le répète plusieurs fois, dès les premiers chapitres de *Anatomie*, là où il s'agissait de donner une définition de la mélancolie et de ses causes, qu'il divise entre celles indépendantes de l'individu (Dieu, les astres, l'âge et l'hérédité) ; celles liées surtout au corps, au milieu et aux habitudes (régime, habitudes alimentaires et hygiéniques, l'air, etc.) ; celles en relation à l'esprit et aux passions, et d'autres, enfin, « non nécessaires ». Et pourtant, on trouve quinze subdivisions consacrées aux passions dans la première partition, section II, membre 3, qui sont présentées comme les causes les plus « sérieuses » de la mélancolie. Pour confirmer leur importance, Burton introduit dans son œuvre un véritable traité des passions.

149 Burton, *Anatomie*, *op. cit.*, p. 115-116.

150 Simon, *Robert Burton*, *op. cit.*, p. 307.



La même idée est répétée dans la seconde partition, consacrée aux remèdes contre la mélancolie, quand on passe en revue les traitements pour les troubles de l'esprit. Ici Burton est plus clair encore : « Quiconque tente de guérir cette maladie, chez lui-même ou chez d'autres, doit tout d'abord traiter les passions et les troubles de l'esprit, c'est là le meilleur moyen pour obtenir une guérison »<sup>151</sup>. Et il commente immédiatement : « Avoir l'esprit en paix est ce plaisir, ou cette suprême béatitude » dont parle Sénèque et, on pourrait ajouter, Démocrite aussi<sup>152</sup>. Il y a ensuite des indications et des exhortations, comme chez Stobée, pour user correctement de la raison en vue du contrôle des passions et de la réalisation de cette sérénité de l'âme qu'est l'*euthymie* démocritéenne.

Burton n'est pas un médecin, mais au fond Démocrite ne l'était pas non plus. Dans une lettre envoyée à Hippocrate, le philosophe d'Abdère commente leur récent entretien en réclamant pour la philosophie un rôle égal à celui de la médecine, les deux disciplines étant comme des sœurs vivant « sous le même toit ; en effet, la philosophie délivre l'âme des passions, et la médecine enlève au corps les maladies »<sup>153</sup>. En effet, le remède que le philosophe d'Abdère avait proposé contre la folie générale, bien que pas exactement comme *soin*, était un remède philosophique : un rire qui dévoile les dynamiques de l'agir humain et en condamne l'assujettissement aveugle aux passions. Un rire qui se révélait bien sûr comme expression du regard plus aigu du philosophe, mais qui n'arrivait pas à inclure le philosophe parmi ses cibles : il remarquait quand même une distance et trahissait donc un résidu passionnel dans son caractère misanthropique même. Pour être un signe de sérénité de l'âme, suggère Pigeaud, le rire ne peut pas être « singulier » ou « particulier », il ne peut pas créer une distance critique ; il doit être « universel et universalisable »<sup>154</sup> et donc inclure aussi le sujet qui

151 Burton, *Anatomie*, op. cit., p. 906.

152 Sur le concept d'*euthymie* dans le stoïcisme et sur sa différence avec la doctrine démocritéenne, voit Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., et Laurenti, « L'EYΘYMIÀ di Democrito in Seneca », art. cit.

153 Littré, op. cit., p. 395.

154 Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 464.

rit. Le philosophe doit donc savoir rire de lui-même : Démocrite doit rire de Démocrite.

Avec un jeu habile, et tout à fait baroque, de dissimulations subtiles et de renversement imprévisibles, Burton soigne Démocrite – et lui-même – avec Démocrite, en conseillant un remède contre la mélancolie universelle selon les préceptes d'une raison capable de mener l'individu à la sérénité de l'âme étrangère à tout excès, se manifestant dans le rire équilibré de l'homme sain et sage – l'*euthymie* de Démocrite, justement. Une raison capable aussi d'organiser la communauté selon un ordre qui garantit et préserve le bonheur de tous – l'*Utopie* décrite dans la *Préface*.

À côté des remèdes proposés par le philosophe s'ajoutent ceux suggérés par le médecin. À côté du Démocrite moraliste et philosophe des passions liées à la pathologie mélancolique – une image où au moqueur critique des folies humaines se superpose le sage montrant le comportement pour les éviter – Burton propose un Démocrite médecin et homme de science.

Au moment où le philosophe d'Abdère et le pasteur d'âmes d'Oxford proposent un livre dans lequel l'on décrit les causes, les symptômes et les remèdes de la folie, ils acquièrent la dignité et la crédibilité du médecin capable de soigner le mal. La *Moria* érasmienne avait aussi l'autorité pour rire des folies d'autrui, étant donné que personne mieux que la Folie elle-même ne peut saisir les folies des hommes. Mais comment pourrait-on croire à la folie, sans faire face au risque d'être accusés de folie ? Burton déclare avoir une intention bien plus importante que la critique des formes de folie parmi les hommes. Il veut offrir à tout le monde le savoir nécessaire pour remédier à la maladie : « et bien que, pour les raisons citées plus haut, j'aie eu entièrement raison d'entreprendre cette tâche, d'indiquer ces différents types de délire, afin que les hommes puissent accepter leurs imperfections et tenter de remédier à ce qui ne va pas [...] »<sup>155</sup>.

On ne veut plus seulement parler des folies ; on veut relever leurs causes. Il n'y a plus seulement une condamnation éthique, mais on

---

155 Burton, *Anatomie*, op. cit., p. 194.

met en œuvre une recherche philosophique (la physiologie des passions) et médicale (la physiologie du corps humain) : la mélancolie, traitée encore comme un problème moral et social surtout dans *l'Avvertissement au lecteur*, devient aussi une question médicale dans les pages de l'œuvre.

Le Démocrite homme de science légitime, d'une certaine façon, le Démocrite philosophe morale, en lui conférant pleine crédibilité. C'est le livre, moyen de divulgation scientifique par excellence – présenté ici même comme un traité et une encyclopédie à la fois –, qui peut seul préserver le philosophe de tout possible renversement, en lui garantissant cette fiabilité nécessaire pour être pris en considération. C'est donc à travers le symbole du livre – ouvert, et pas encore terminé, sur les genoux du philosophe d'Abdère dans le frontispice ; fermé et terminé dans les mains du pasteur d'Oxford – que chez Burton se concrétise le passage de relais entre l'image du moqueur des folies humaines à celle moderne de savant capable de soigner la folie.

Le Démocrite philosophe de la nature est justement l'image du philosophe qui va s'affirmer au xvii<sup>e</sup> siècle à côté de celle du Démocrite riant. L'image nouvelle du Démocrite mélancolique – consacré par Burton – sert d'intermédiaire par le biais du rire : s'il était symptôme de mélancolie dans le philosophe misanthrope, il en devient remède en tant qu'expression d'un savoir médical et d'une sagesse philosophique résultant de la connaissance profonde de l'homme et de ses passions.

L'entrée de Démocrite dans la médecine, par le biais de la maladie atrabilaire, donne naissance à une nouvelle image du philosophe d'Abdère et, en même temps, renforce celle de philosophe de la nature qui connaîtra au xvii<sup>e</sup> siècle une diffusion majeure grâce à la reprise de l'atomisme.

## De *Democritica aux Principes* : Descartes et le modèle démocritéen

Descartes, lors de son existence entière d'homme de science et de philosophe, se trouve continuellement confronté à l'image du philosophe d'Abdère. Ses références à Démocrite sont diverses. Il est d'un côté son interlocuteur dans un dialogue philosophique dans lequel Descartes entend mettre en valeur sa propre originalité tout en prenant ses distances avec un modèle théorique tantôt encombrant, tantôt rival. Mais c'est aussi l'icône d'une réflexion conduite à l'écart de la communauté des hommes, solitude nécessaire – d'après Descartes – pour n'écouter que la seule voix de la raison, et réussir ainsi à identifier les principes fondateurs sur lesquels reconstruire l'édifice du savoir tout entier.

C'est une solitude curieuse et très lourde de conséquences, celle où Descartes se retire déjà en 1619 et qui marquera une bonne partie de son existence pendant les années suivantes aussi<sup>156</sup>. Formé au collège de La Flèche, « l'une des plus célèbres écoles de l'Europe », il avait eu la possibilité de terminer « tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes »<sup>157</sup>, il s'était frotté à toutes les disciplines nécessaires pour acquérir « une connoissance claire & assurée de tout ce qui est utile a la vie ». Il avait apprécié la finesse des fables qui « resveille l'esprit » ; il s'était enthousiasmé pour les « actions memorables des histoires », qui stimulent le discernement et participent à faire éclore une capacité de jugement attentive et critique ; il avait aimé la poésie, même s'il la comptait – avec l'éloquence – comme une discipline où la prédisposition naturelle vaut mieux que l'étude ; il avait été impressionné, plus que par toute autre chose, par l'évidence et la certitude des raisons mathématiques, mais sans réussir à en remarquer « point encore leur vrai usage », mais il devinait dans leur solidité un potentiel heuristique énorme ; et encore la philosophie pratique, la philosophie de la nature, la théologie.

---

156 Voir à ce propos Spallanzani, *Diventare filosofo. Descartes « en philosophe »*, Florence, Alinea, 1999, p. 21-59.

157 Descartes, *Discours de la méthode*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation, en coédition avec le CNRS (Paris, Vrin, 1966), VI, 4.

Cependant au terme de son itinéraire de formation, demeuraient encore les doutes et les erreurs d'une science qui, fondée sur une philosophie fragile et écartelée par l'antagonisme des différentes opinions, ne pouvait offrir aucune vérité certaine. Le peu de profit acquis se réduisait donc à la seule conscience de son ignorance : « je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance »<sup>158</sup>.

Décidé donc à fermer les livres de papier et à interrompre la conversation avec les hommes « des autres siècles », c'est dans *le grand livre du monde* que Descartes se propose de chercher des vérités, supposant trouver des résultats plus réconfortants dans ce cadre où chacun est responsable des conséquences de ses jugements. Mais les voyages aussi, même s'ils furent l'occasion de fréquenter « des gens de diverses humeurs & conditions » et d'affiner son jugement grâce à l'expérience de la diversité, ne permettent pas de résoudre les contradictions, ni les divergences. D'où le choix, finalement, de se retirer dans la solitude d'une chambre bien réchauffée, loin des distractions de la conversation – qu'elle se fasse avec des livres<sup>159</sup>, ou avec des personnes – et sans d'autre préoccupation que « d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre »<sup>160</sup>, en se fiant exclusivement à sa raison.

Si les résultats philosophiques de la méthode déductive qui se fonde sur les idées innées de la *mens* sont incompatibles avec la méthode démocritéenne, les parcours de formation des deux philosophes apparaissent toutefois très semblables : le portrait du jeune

---

158 *Ibid.*

159 L'absence de livres dans les lieux cartésiens de retraite méditative est une constante qui se répète plusieurs fois, peut-être pour consolider l'image d'une philosophie qui trouve dans la raison l'unique autorité à laquelle faire référence dans la recherche des principes fondateurs de la connaissance, au-delà de n'importe quelle doctrine. Dans la lettre à Mersenne de 27 août 1639 (AT II, 571), Descartes confesse en effet : « Maintenant j'étudie sans aucun livre ». Et en commentant malicieusement l'épisode de la visite d'un ami au philosophe français retiré chez soi à Egmond, Sorbière aussi écrit : « le crois de vray qu'il ne lisoit plus guere ; mais il arrive souvent à ceux qui ont leu autrefois, qu'ils oublient beaucoup de choses, & qu'ils se croient inventeurs de ce dont ils se souviennent ; pource qu'ils ne voyent plus l'endroit par où cela est entré dans leur esprit » (AT III, 352, c'est moi qui souligne). Voir aussi AT I, 401.

160 Descartes, *Discours, op. cit.*, AT VI, 10.

Descartes semble calquer de façon assez fidèle celui que Diogène Laërce donne de Démocrite. Nous retrouvons les mêmes intérêts pluridisciplinaires témoignés par Trasille ; les nombreux voyages<sup>161</sup> où, à vrai dire, le philosophe d'Abdère trouvait occasion d'approfondir ses connaissances plutôt que de les relativiser ; et, encore, le choix de conduire à l'écart du monde ses méditations philosophiques.

Philosophe de la solitude lui aussi – *d'Escartes*, comme Saumaise l'écrivit à Du Puy<sup>162</sup> – Descartes est représenté comme un nouveau Démocrite (« *Democritus alter* ») plongé dans ses spéculations et avare de conversations sinon avec des interlocuteurs qui unissent à l'amitié une sensibilité scientifique<sup>163</sup>. Cependant, sa solitude n'est pas celle du mélancolique, ni celle du misanthrope, mais plutôt une recherche de la liberté nécessaire à ses méditations et de la tranquillité nécessaire au repos de l'esprit. Une solitude, en effet, à l'abri des fantasmes de la raison qui menaçaient l'oisiveté de Montaigne ; une solitude qui ne nuit pas à l'intellect mais qui, au contraire, se révèle une véritable hygiène de l'esprit contre les risques d'une étude et d'une méditation prolongées – écrit Descartes à Élisabeth dans l'une des nombreuses lettres que la princesse elle-même désigne comme un remède contre la mélancolie, mal auquel elle confesse être sujette<sup>164</sup>. Un remède, oui, mais à condition que l'on dédie « peu d'heures, par jour » aux pensées occupant l'imagination (les « conversations sérieuses » incluses), « peu d'heures, par an » à celles occupant le seul intellect, et le temps

161 Dans la lettre à Plempius de septembre 1637 (AT I, 402), Fromondus compare Descartes à Démocrite en raison de ses voyages grâce auxquels il aurait voulu explorer la nature des choses et du monde : « *Auctori nostro, si placet, nomine summas gratias ages, cuius ingenium in plerisque admiror & exosculor. Videor Pythagoram aliquem aut Democritum videre, qui a patria sua exul spontaneus Aegyptios, Brachmanas, & totum orbem circuit, ut rerum & universi exploret naturam* ».

162 Lettre de Saumaise à Du Puy « [Descartes] a tousiours esté en cette ville [Leyde] pendant l'impression de son livre [*le Discours et les Essais*], mais il se cache & ne se montre que fort rarement. Il vit tousiours en ce pais dans quelque petite ville à l'escart. Et quelques uns tiennent qu'il en a pris le nom d'Escartes. Car il s'est autrefois nommé autrement » (AT X, 555).

163 En 1642, quand Descartes se trouve dans la campagne d'Egmond, dans les Pays-Bas (son *hermitage*), Sorbière écrit à Mersenne : « *Cartesius in ameno secessu juxta Leydam, Democritus alter, habitat, et speculationibus suis incumbit, nulli fortasse mortalium, praeterquam Picoto et Hoglandio, Leydensi chimico, cogitationes et experimenta communicans* ». Lettre du 25 août 1642, *Correspondance de Mersenne*, XI, 241. C'est moi qui souligne.

164 Élisabeth à Descartes, *The Hague*, 22 juin, 1645, AT IV, 233.

qui reste au « relâche des sens » et au « repos de l'esprit »<sup>165</sup>. Il ne s'agit pas non plus d'une retraite dans un lieu d'élection d'où observer l'humanité et s'étudier soi-même, afin d'esquisser un portrait fidèle, quoique transitoire, de l'homme et son moi, à la façon de Montaigne ; et ce n'est pas même une manière de faire ressortir polémiquement, à travers une distance spatiale, son extranéité à une communauté dont on connaît l'effective vanité des habitudes. À ce type d'exil volontaire, ou de fuite critique<sup>166</sup>, Descartes oppose dans la troisième partie du *Discours* la première règle de la morale provisoire, qui impose :

d'obeir aux lois & aux couftumes de mon païs, retenant confanctement la religion en laquelle Dieu m'a fait la grace d'estre infruit dès mon enfance, & me gouvernant, en toute autre chofe, fuiuant les opinions les plus moderées, & les plus efloignéés de l'excés, qui fuffent communement receués en pratique par les mieux fenfez de ceux avec lefquels i'aurois a viure<sup>167</sup>.

Chez Descartes prévaut, donc, l'intérêt philosophique pour une recherche de la vérité en elle-même, et son attention se concentre sur les idées de la *mens* plutôt que sur le grand théâtre du monde. Ce n'est pas la *folie* des hommes – évoquée toutefois dans un bref mais très débattu passage de l'itinéraire du doute décrit dans la première des *Méditations*<sup>168</sup> – qui l'intéresse mais au contraire leur *raison* et l'identification d'une méthode qui permet à cette même raison de concevoir des vérités claires et distinctes, et donc évidentes et indubitables.

En revanche, Descartes partage avec le philosophe d'Abdère l'intérêt pour l'anatomie et la mécanique cachée de la nature. C'est en effet comme Démocrite qu'il est décrit pendant sa période hollandaise, « *solis intentum meditationibus* » et tout occupé à disséquer des têtes d'animaux (« *aliquando etiam animalia secantem* »), c'est-à-dire les

165 Descartes à Elisabeth, *Egmond*, 28 juin 28, 1643, AT III, 690-695. Voir Jacques Darriulat, « Descartes et la mélancolie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1993, p. 465-486.

166 Spallanzani, *Diventare filosofo*, *op. cit.*, p. 45-46.

167 Descartes, *Discours*, *op. cit.*, AT VI, 23.

168 Je me réfère au débat entre Foucault et Derrida, au sujet duquel on renvoie à Jean-Marie Beyssade, « "Mais quoi ce sont des fous" », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1973, p. 273-294, et Denis Kambouchner, « La folie dans les *Méditations* de Descartes : un problème historiographique », *Quaderni Leif*, 2, 2007, p. 11-30.

seuls livres qu'il consultait<sup>169</sup>, pour expliquer « en quoi consistent l'imagination, la mémoire, etc. »<sup>170</sup>. Tout comme le Démocrite décrit par Hippocrate (« *perinde uti Hippocrates circa Abderam reperit Democritum* »<sup>171</sup>), occupé à ouvrir des carcasses d'animaux non pas par haine envers les « œuvres de la divinité », mais parce qu'il « cherche la nature et le siège de la bile »<sup>172</sup>.

Solitaire, savant, entouré par des cadavres d'animaux, le philosophe français récupère aussi l'humeur de son modèle présumé, et il apprend à rire des folies humaines. Il ne s'agit pas – on l'a déjà dit – des mêmes folies critiquées par Démocrite : la cible de son rire est la folie de ceux qui, à la suite de la publication du *Discours* surtout<sup>173</sup>, avaient critiqué la philosophie cartésienne la jugeant peu originale<sup>174</sup> et tributaire de l'atomisme démocritéen. Dans un curieux jeu de miroirs, le rire « démocritique » de Descartes devient une arme de défense contre les accusations d'être un démocritéen :

Pour ce que l'Autheur de ce Livre [Bouillau] dit de ma Philosophie, qu'elle fuit celle de Democrite, ie ne sçauerois dire s'il a raison ou non : car ie ne croy pas que ce qu'on nous rapporte de cet Ancien, qui vray semblablement a esté un homme de tres bon esprit, soit veritable, ny qu'il ait eu des opinions si peu

169 Selon la description de Sorbière (AT III, 352) : « Ce gentilhomme le pria de luy dire quels estoient les Livres de Physique dont il faisoit le plus d'estat, & desquels il avoit fait sa plus ordinaire lecture. le vous les monstreray, luy respondit-il, s'il vous plaist de me suivre, & le menant dans une basse court sur le derriere de son logis, il luy monstra un veau, à la dissection duquel il dit qu'il se devoit occuper le lendemain ».

170 Descartes à Mersenne (Deventer, novembre ou décembre 1632), AT I, 263. Mais voir aussi la défense cartésienne de la dignité de l'anatomie en Descartes à Mersenne (13 novembre, 1639), AT II, 621 : « Et celui dont vous m'écrivez doit avoir l'esprit bien foible, de m'accuser d'aller par les villages, pour voir tuer des pourceaux ; car il s'en tue bien plus dans les villes que dans les villages, où ie n'ay jamais esté par ce sujet. Mais, comme vous m'écrivez, ce n'est pas un crime d'estre curieux de l'Anatomie ; & i'ay esté un hyver à Amsterdam, que i'allois quasi tous les jours en la maison d'un boucher, pour lui voir tuer des bestes, & faisois apporter de là en mon logis les parties que ie voulois anatomiser plus à loisir. Ce que i'ay encore fait plusieurs fois en tous les lieux où i'ay esté, & ie ne croy pas qu'aucun homme d'esprit m'en puisse blamer ».

171 Commentaire fait par Plempius, en AT I, 401.

172 Littré, *op. cit.*, p. 355.

173 Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez Daniel Horthemels, 1691, P. II, p. 272-273 et p. 532-534.

174 Voir par exemple le cas de Saint-Augustin par rapport au *cogito* dans la lettre à Mersenne du 25 mai 1637 (AT I, 376), ainsi que dans la lettre de Descartes à Mersenne du 15 novembre 1638 (AT II, 435) et Descartes à \*\*\*, Leyde, novembre 1640 (AT III, 247-248).



raisonnables qu'on luy fait accroire ; mais ie vous auouë que i'ay participé en quelque façon à son humeur, lors que i'ay ietté les yeux sur le Liure que vous m'avez enuoyé [...] ie me sius quasi mis à rire<sup>175</sup>.

Rien à voir avec le rire qui rit de soi-même comme chez Érasme. Ici le rire de Démocrite est utilisé pour éloigner l'assimilation avec le Démocrite philosophe de la nature, pour mettre en évidence les différences entre la doctrine cartésienne et la doctrine démocritéenne ; pour éviter, donc, de subir les mêmes condamnations dont l'atomisme antique avait déjà été victime. C'est plutôt un rire indigné qui naît – d'après le Descartes du traité sur les *Passions* – d'« une espèce de Haine ou d'aversion, qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelle nature qu'il soit »<sup>176</sup>.

L'indignation, précise, en effet, Descartes peu après, peut se mêler à la pitié ou à la moquerie, « selon qu'ils sont portez de bonne ou de mauvaise volonté, envers ceux ausquels ils voyent commetre des fautes »<sup>177</sup> et, plus en particulier, elle peut provoquer le rire au cas où « on voit ne pouvoir estre offencé par le mal dont on est indigné »<sup>178</sup>. C'est Descartes lui-même qui suggère le rapprochement de ce tempérament avec celui du Démocrite légendaire, en citant le célèbre *topos* qui en oppose le rire aux larmes compatissantes d'Héraclite. Un parfait exemple de comment une même cause (l'indignation, justement) peut donner lieu à deux effets opposés<sup>179</sup>. Cependant, il s'agit d'une raillerie qui, bien qu'elle reprenne « utilement les vices en les faisant paroistre ridicules », se caractérise selon Descartes par une certaine hostilité contre sa cible : bien qu'elle ne dégénère jamais en

---

175 Descartes à Huygens, mars 1638, AT II, 51. Le livre dont il parle est le *De natura lucis* de Ismaël Bouillau. Descartes en parle aussi en AT II, 396, en répétant l'accusation d'épicuréisme : « Pour Monsieur (Bouillau), ie vous diray qu'on m'enuya son Liure *de Natura lucis*, il y a cinq ou six mois, avec le iugement qu'il faisoit de moi, à sçauoir que ie suiuois la Philosophie d'Epicure... ».

176 Descartes, *Les Passions de l'âme*, AT XI, III, art. 195.

177 *Ibid.*, art. 196.

178 *Ibid.*, art. 127. Et à l'art. 197 Descartes confirme : « Elle [Indignation] n'est pas incompatible aussi avec la loye, bien qu'elle soit plus ordinairement jointe à la Tristesse. Car lors que le mal dont nous sommes indignez ne nous peut nuire, & que nous considerons que nous n'en voudrions pas faire de semblable, cela nous donne quelque plaisir ».

179 *Ibid.*, art. 196 : « Et c'est ainsi que le ris de Democrite, & les pleurs d'Heraclite, ont pû proceder de mesme cause ».

un rire inconvenant, elle demeure quand même une passion et non « une qualité d'honneste homme » qui fait paraître « la gayeté de son humeur, & la tranquillité de son ame, qui sont des marques de vertu »<sup>180</sup>. Ce n'est pas du tout un rire « léger » : Descartes prend au sérieux Démocrite et son atomisme, et c'est donc pour cela qu'il veut se confronter à lui. Pour se démarquer du fantôme dangereux de son autorité et pour montrer une fois de plus l'originalité absolue de sa démarche censée rompre avec toute la tradition en vue de refonder l'arbre des sciences tout entier sur les racines certaines et évidentes d'une nouvelle philosophie.

Que le philosophe moderne prenne au sérieux celui de l'Antiquité c'est bien ce que démontrent les « sept ou huit lignes intitulées *Democritica* » du « petit Registre en parchemin »<sup>181</sup> inaugurant la confrontation cartésienne avec les philosophes anciens, qui, dans le cas particulier de Démocrite, continue jusqu'aux *Principia* et à la correspondance avec More. Là Descartes sera contraint de réviser et de préciser certaines parties de sa physique dans le cadre d'un dialogue avec les autorités de l'Antiquité que More utilisait souvent dans ses critiques. Démocrite donc, plutôt qu'Épicure ou Lucrèce. C'est à son atomisme que Descartes se mesure, parce qu'il représente le meilleur modèle d'intelligibilité mécaniste. En effet, l'atomisme démocritéen refuse l'idée d'une inclination fortuite des particules, qui introduirait à l'intérieur de la structure rigide de la nature un élément de causalité gênant et incompatible non seulement avec toute hypothèse créationniste mais aussi avec l'idée d'un ordre providentiel. Il théorise, par contre, une nécessité incontournable à la base du mouvement des atomes.

Dans les lettres postérieures à la publication du *Discours*, Descartes se voit obligé de se défendre à plusieurs reprises d'accusations d'atomisme<sup>182</sup>. À cette occasion il revendiquera l'autonomie

---

180 *Ibid.*, art. 180.

181 C'est le « Registre C » de l'Inventaire de Stockholm, au sujet duquel voir Geneviève Rodis Lewis, « Le premier registre de Descartes », *Archives de philosophie*, 54, 1991, p. 353-377 et p. 639-657 ; et aussi Henri Gouhier, *Les Premières Pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1979.

182 Voir par exemple la lettre de Fromondus à Plempius (13 septembre 1637), AT I, 402 : « *Non raro in physicam Epicurei nesciens, credo, recidit, rudem & pinguisculam* ».

de sa démarche parfois avec ironie, parfois en fournissant des précisions d'une importance théorétique considérable. En répondant à Froidmond par l'intermédiaire de Plampius en octobre de 1637, Descartes prend ses distances des théoriciens anciens de l'atomisme avec lesquels il avait été à tort confondu : « *Nunquid hic pro me Leucippum videt vel Epicurum, vel certe Lucretius, qui alicubi, nisi me fallit memoria, spicula solis dixit in carmine* »<sup>183</sup>.

Trois ans plus tard, en août 1640, dans une lettre à Mersenne, Descartes, non sans un peu de sarcasme *démocritique*, manifeste tout son étonnement d'être accusé de n'avoir écrit que des *Centones Democriti* : tout en considérant qu'aucune des œuvres du philosophe grec nous est parvenue, comment serait-il possible de puiser à ces sources les notions de physique exposées dans les *Météores* ?

J'admire ceux qui disent que ce que j'ay écrit ne sont que *Centones Democriti*, & ie voudrois bien qu'ils m'apprirent de quel liure j'ay pu tirer ces *Centones*, & si on a iamais veu quelques écrits où Democrite ait expliqué comme moy le sel, la nege hexagone, l'arc-en-ciel, &c<sup>184</sup>.

Et avec une ironie similaire, tout en suggérant une lecture plus attentive de ses écrits, il répond en 1645 aux questions de ceux qui le critiquaient du peu d'originalité de sa théorie sur l'arc-en-ciel : « voyant qu'il dit que la façon dont j'ay expliqué l'Arc-en-Ciel est comune, & que mes principes de Physique sont tirez de Democrite, ie croy qu'il ne les a pas beaucoup lûs »<sup>185</sup>.

Il y a beaucoup d'autres passages où Descartes se défend d'accusations de ce type, soit il prend ses distances de la théorie démocritéenne des atomes et du vide – théorie très éloignée de sa physique<sup>186</sup> –, soit il préfère proposer une apologie de la philosophie *mécaniste* plutôt

---

183 Descartes à Plampius, 3 octobre 1637, AT I, 417. Dans le commentaire de Adam-Tannery on dit que Lucrèce n'a jamais utilisé cette expression.

184 Descartes à Mersenne, 30 août 1640, AT III, 166.

185 Descartes à \*\*\*, juin 1645, AT IV, 223.

186 Descartes à Plampius (3 octobre 1637), AT I, 413 : « *Dum meam philosophiam impugnare se putat, nihil preater inanem illam ex atomis & vacuo conflata, quae Democrito & Epicuro tribui solet, similesque alias, quae ad me nihil attinent, refutat* ».

qu'*atomiste*<sup>187</sup>. Mais il y a aussi des réponses où Descartes accepte le défi de se mesurer aux anciens et se lance donc dans un développement plus précis de certains thèmes clés de son système, en montrant les différences profondes entre son mécanicisme et l'atomisme démocritéen. En 1640 environ, Descartes commence à travailler aux *Principia*, œuvre où la confrontation avec la doctrine de Démocrite devait connaître – selon les intentions de son auteur – une clarification définitive. Mais par rapport aux années de jeunesse, où le dialogue avec les anciens était vécu comme une véritable compétition et était conduit à la fois avec un grand enthousiasme et une attention analytique en défense de sa propre originalité, on se trouve, ici, face à un Descartes « différent ». On peut en effet noter un glissement progressif vers un style plus calme et vers l'adoption sereine d'une stratégie qui donne moins d'importance au commentaire *personnel* mais qui insiste en revanche sur l'*objectivité* d'une vérité hors du temps. Les raisons de ce changement sont évidentes dans la *Lettre Préface* à l'édition des *Principia* traduite en français en 1647 : là, la relation entre Descartes le *Moderne* et les philosophes *anciens* est redéfini à la lumière d'une philosophie, la philosophie cartésienne, qui donne voix à une vérité atemporelle parce que fille de la raison plutôt que du temps. En tant qu'exercice réglé de la *bona mens*, c'est-à-dire d'une raison qui trouve en soi-même « les premières causes & les vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de sçavoir »<sup>188</sup>, la philosophie cartésienne ne se propose plus comme une philosophie nouvelle, mais comme « la plus ancienne & la plus commune qui puisse estre »<sup>189</sup>, et son autorité sur toutes les autres se trouve assurée par une domination consciente de la vérité plutôt que par un arsenal de démonstrations<sup>190</sup>.

Comme Montaigne, Descartes, lui aussi abandonne dans sa maturité le rire de Démocrite. Mais si dans les *Essais* l'adoption d'une

187 *Ibid.*, p. 420-421 : « *Nam si nimis crassa mea philosophia ipsi videtur, ex eo quod figuras, & magnitudines, & motus, ut Mechanica consideret, illud damnat quod supra omnia existimo esse laudandum, & in quo me praecipue effero & glorior : nempe, quod eo philosophandi genere utar, in quo nulla ratio est, quae non sit mathematica & evidens, cuiusque conclusiones veris experimentis confirmantur* ».

188 Descartes, *Principes*, AT IX-2, p. 5.

189 *Ibid.*, p. 318 : « *adeo ut haec Philosophia non sit nova, sed omnium maximè antiqua & vulgaris* ».

190 Spallanzani, *Diventare filosofo*, op. cit., p. 122.

attitude différente venait d'une critique du jugement plus consciente, qui reconnaît l'inexistence d'un critère valide dans l'absolu pour juger les autres, dans les *Principia*, en revanche, c'est grâce à la possession de la vérité unique – et cartésienne – que le philosophe atteint cette sagesse qui le place au-dessus de tout conflit, en rendant donc inutile le rire démocritéen. La façon dont la philosophie atomiste est commentée, tant dans les lettres de cette période que dans le texte des *Principia* (en particulier, dans l'article 202 de la quatrième partie, où le dialogue avec Démocrite est annoncé déjà dans le titre même<sup>191</sup>), devient plus distante, et se développe selon des modalités strictement scientifiques qui laissent peu d'espace au commentaire personnel.

Prenons, par exemple, le concept d'atome et la question qui le concerne sur l'indivisibilité ou la divisibilité indéfinie de la matière. Déjà dans la correspondance des années 1640-1642, Descartes fait allusion à une défense basée sur la contradiction logique du concept d'atome démocritéen, en disant que « on se trompe bien fort de penser concevoir distinctement un atome »<sup>192</sup>. Si en effet l'on définit la matière comme ce qui est indéfiniment divisible, à l'instar de tout ce qui a une extension, et qui conserve cette même essence matérielle à chaque partition, il ne peut y avoir une réalité qui soit à la fois un corps et qui soit indivisible. La seule « signification du mot » *atome*, donc, « implique contradiction, à savoir d'estre cors & d'estre indivisible »<sup>193</sup>. La même contradiction logique est remarquée deux années après dans la réponse à Gibieuf :

Ainsy nous pouvons dire qu'il implicque contradiction, qu'il y ait des atomes, ou des parties de matiere qui ayent de l'extension & toutefois qui soient indivisibles, à cause qu'on ne peut auoir l'idée d'une chose estenduë, qu'on ne puisse auoir aussy celle de sa moitié, ou de son tiers, ny, par consequent, sans qu'on la conçoie divisible en 2 ou en 3<sup>194</sup>.

191 Descartes, *Principia*, AT VIII-1, IV, 202, p. 325 : « *Democriti Philosophiam non minus differre à nostrâ, quàm à vulgari* ». (« Que ces principes ne s'accordent point mieux avec ceux de Democrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres », AT IX-2, IV, 202, p. 320).

192 Descartes à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 191. Et encore : « un atome, il ne peut iamais estre conceu distinctement ».

193 *Ibid.*

194 AT III, 477.

Dans les *Principia* la réfutation se développe sur trois points fondamentaux<sup>195</sup> : à la négation de la possibilité logique des atomes – où sont répétées les argumentations déjà exposées dans l'épistolaire<sup>196</sup> – il faut ajouter la négation de l'existence du vide, à partir de la définition de matière comme extension qui exclue nécessairement ce qui représente la négation de la matière même – le vide précisément – parce que dépourvu de toute extension et donc inexistant<sup>197</sup>. Et il faut aussi ajouter l'exclusion du poids des caractéristiques primaires de la matière<sup>198</sup>, à la fois parce qu'elle est définie seulement comme extension, mais aussi parce que l'existence du poids ne se donne pas par soi-même, mais qu'elle dépend « du *mutuel rapport* que plusieurs corps ont les uns aux autres »<sup>199</sup>.

Toutes ces critiques convergent finalement dans l'article 202 de la quatrième partie, où Descartes résume dans un tableau d'ensemble exhaustif sa position à propos de l'atomisme et de Démocrite. Là, aux trois argumentations déjà analysées, il en ajoute une dernière : l'incapacité de la doctrine démocritéenne à expliquer avec des raisons générales comment peuvent se former les corps à partir de l'agrégation de particules<sup>200</sup>. La doctrine du philosophe d'Abdère est acceptable tant qu'elle reconnaît un ordre mécanique dans la nature, et qu'elle explique tous les phénomènes à partir des deux principes de la matière et du

195 Pour une tractation plus détaillée on renvoie à l'article de Frédéric de Buzon, « "Democritica" : la réfutation cartésienne de l'atomisme, in Salem (dir.), *L'Atomisme aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 27-41.

196 Voir à ce propos les art. 26 et 27 de la première partie au sujet de la distinction entre infini et indéfini ; mais surtout l'art. 20 de la seconde partie, qui traite plus précisément des atomes : « *cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquae atomi, sive materiae partes ex naturâ suâ indivisibiles, existant. Cùm enim, si quae sint, necessariò debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere, ac proinde agnoscere esse divisibiles* », AT VIII-1, II, 20, p. 51.

197 Descartes, *Principia*, II, 18 : Descartes utilise ici l'exemple du vase vide.

198 *Ibid.*, VIII-1, II, 4, p. 42 : « *Quod agentes, percipimus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quòd sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quòd sit res extensa in longum, latum & profundum* ». Il faut noter que le poids est un concept de peu d'importance dans l'atomisme démocritéen, contrairement à la physique d'Épicure. Voir à ce propos Salem, *Démocrite, op. cit.*, p. 91 et s.

199 Descartes, *Principes*, AT IX-2, IV, 202, p. 320. La partie soulignée a été ajoutée dans la version française des *Principia*.

200 *Ibid.* : « *ac denique, quia non ostendebat, quo pacto res singulae ex solo corpusculorum concursu orirentur, vel si de aliquibus id ostenderet, non omnes ejus rationes inter se cohaerebant* ».

mouvement, et, finalement, tant qu'elle admet une structure invisible à la base de la réalité visible. Comme chez Bacon, Démocrite est récupéré comme un symbole exemplaire d'une acuité visuelle – celle du philosophe – capable d'outrepasser le phénomène immédiat pour arriver à sa structure sous-jacente, étant donné que « c'est, ce me semble, faire grand tort au raisonnement humain, de ne vouloir pas qu'il aille plus loin que les yeux »<sup>201</sup>.

Dans l'univers mécaniciste cartésien, en effet, la divisibilité indéfinie de la matière exclut les atomes, mais elle n'exclut pas l'existence actuelle de particules corporelles minimales, qui peuvent se réduire encore à la suite de leurs chocs, jusqu'à devenir si petites qu'elles échappent à nos sens<sup>202</sup>. Cependant, quoique imperceptibles, il ne faut pas se laisser tromper par l'infantile explication sensualiste qui fait des sens l'unique « mesure des choses qui se peuvent connoître »<sup>203</sup>.

Auteur d'une méthode de dissection qui privilégie l'analyse scientifique plutôt que la description empirique, et inspirateur d'un ordre mécanique de la nature où tout dépend de la *dimension*, de la *figure* et du *mouvement* des particules, Démocrite est cependant rejeté « pour tout ce qu'il a supposé » en plus de ce principe. La philosophie cartésienne, donc, « n'a pas une majeure affinité avec celle de Démocrite, plutôt qu'avec toutes les autres sectes particulières »<sup>204</sup>. Si Descartes se retrouve aux prises avec l'atomisme – et donc avec Démocrite – c'est parce qu'il représente le modèle philosophique le plus raffiné, celui avec lequel il vaut la peine de se mesurer au sujet d'une philosophie des principes. Démocrite, en somme, n'est pas utilisé contre Aristote – ce que, d'après Descartes, avait fait Basson<sup>205</sup> – mais est lui-même l'objet

201 *Ibid.*, IV, 201, p. 319. Il s'agit d'un passage ajouté dans la traduction française. On renvoie à ce propos à Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso (dir.), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera, Paris, 5-6 mai 1994 et Lecce, 10-12 novembre 1994, Naples, Vivarium, 1996, en particulier l'article de Michelle Beyssade, « Des "Principia" aux "Principes" : variations sur la liberté », p. 37-52.

202 Descartes, *Principes*, AT IX-2, IV, 201.

203 *Ibid.*

204 Descartes, *Principia*, AT VIII-1, IV, 202, p. 325 : « [...] rejecta est, primò, quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio ». La citation ci-dessus est un ajout dans la version française (*Principes*, AT IX-2, p. 320).

205 Dans une lettre du 28 mars 1636, Descartes écrivait en effet à Huygens : « si ie m'en souviens, il n'est vaillant qu'à deostruire les opinions d'Aristote, et ie tasche seulement d'estabillir quelque

de la critique : Descartes préserve son modèle d'intelligibilité de la nature, mais pas les fondements de sa physique.

Les *Principia* sanctionnent la victoire sur l'ancien modèle. Mais la querelle avec l'atomisme ne s'était pas conclue et elle devait reprendre – cette fois avec une résolution définitive – à partir de décembre 1648. C'est à cette date que Descartes commence sa correspondance avec Henry More<sup>206</sup>, lecteur attentif des *Principia* et grand admirateur de la philosophie cartésienne, bien qu'avec des réserves qui seront le prétexte pour commencer un dialogue avec le philosophe français.

Auteur en 1646 d'un poème philosophique au titre audacieux de *Democritus Platonissans*, où il essaie de tempérer certains aspects matérialistes du mécanisme démocritéen au moyen des causes finales, More se proposait dans ses lettres – qui deviennent une sorte de système d'objections et réponses aux *Principia* – de présenter une métaphysique alternative à la métaphysique cartésienne. Une métaphysique qui, selon lui, devait être plus cohérente avec la physique des tourbillons qu'il continuait à assimiler à l'atomisme démocritéen, malgré les réfutations insistantes déjà présentées dans la quatrième partie des *Principia*. C'est More lui-même qui évoque l'autorité des Anciens (« *Epicurus, Democritus, Lucretius, alijque* »<sup>207</sup>), en utilisant leur voix pour exposer la plupart des critiques contre le système cartésien. De cette façon, il met une fois encore Descartes face à une tradition qu'il avait déjà rejetée avec dédain – « *nec dubitavi a magnis viris, Epicuro, Democrito,*

---

chose, qui soit si simple et si manifeste, que toutes les opinions des autres si accordent », AT I, 601-603.

206 De cet échange épistolaire nous restent les quatre lettres de More du 11 décembre 1648, du 5 mars, du 23 juillet et du 21 octobre de l'année suivante ; deux réponses de Descartes (5 février et 15 avril 1649) et un fragment de sa réponse à la troisième lettre de More, esquissé en août de 1649 mais interrompu à cause de son voyage à Stockholm, et retrouvé parmi les documents de Descartes après sa mort. More put le lire seulement après quelques années, quand il le reçut de Clerseiler : il répondit entre juillet et août 1655, en adressant à l'éditeur des lettres de Descartes une *Responsio ad Fragmentum Cartesii*. Pour une analyse détaillée de cette correspondance voir Jean-Pascal Anfray (éd.), *Les Études philosophiques* 2014/1, n. 108, « Descartes et More » ; Alan Gabbey, « Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More (1646-1671) », in Thomas M. Lennon, John M. Nicholas, John W. Dawis (dir.), *Problems of Cartesianism*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1982, p. 171-250 ; A. Rupert Hall, *Henry More. Magic, religion and experiment*, Cambridge, Blackwell, 1990 ; Spallanzani, « La "virtus divina", il vuoto e gli atomi. Su alcune istanze di Henry More a Descartes », in Antonio Santucci (dir.), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico, I. Fonti e connessioni continentali*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 3-42.

207 AT IV, 241.



*Lucretio, hac in re dissentire; vidi enim illos non firmam aliquam rationem esse secutos* »<sup>208</sup> – avec les argumentations claires et évidentes de la science, et en se référant à la vérité éternelle et atemporelle<sup>209</sup> dont il se disait découvreur et interprète dans la *Lettre-préface* à Picot.

Les questions sur lesquelles More oblige Descartes à s'expliquer sont nombreuses, et chaque fois le philosophe français se voit contraint de revoir certaines de ses positions ou à les réaffirmer en usant d'une stratégie différente. En considérant sa priorité parmi toutes les critiques déjà dans la première lettre, la question la plus importante est sans doute celle de la *res extensa* – « *primo, definitionem materiae seu corporis instituis multo quam par est latiore* »<sup>210</sup>. La considérer comme le fait Descartes en tant que matière seulement est, selon More, trop restrictif, car il s'agit d'une conception, comme le mécanisme radical d'ailleurs, qui se concilie difficilement avec la présence et l'action de Dieu dans l'univers. More proposait la solution suivante : l'extension ne concerne pas seulement la matière, mais tous les êtres réels, à la fois corporels et spirituels, y compris Dieu et les anges (« *Deus extenditur suo modo* ») : il faut la considérer comme « *essentia rerum absoluta, quae tamen variari potest, pro essentialium ipsarum varietate* »<sup>211</sup>. De cette façon, le dualisme cartésien entre la matière et l'esprit perd de sa validité, si l'on reconnaît que l'extension est commune aux deux substances, et comme seul critère de distinction l'impénétrabilité. Aux risques de « nullibisme » de la science cartésienne qui évince Dieu de la nature, More répond par la théorie de la « *divina extensio* » pour expliquer l'omniprésence de Dieu dans l'univers. Descartes, pour sa part, ne se laisse pas convaincre par les argumentations de son correspondant et il réaffirme l'impossibilité de penser Dieu, et l'esprit plus en général, comme *res extensa*.

Mais c'est à propos de la question des atomes et du vide – dont la négation était strictement liée dans le système cartésien au concept de matière comme extension – que Descartes est appelé à se mesurer une

---

208 AT IV, 271.

209 « *Nihil est veritate antiquius* » écrivait Descartes dans la lettre aux docteurs de la Sorbonne qui ouvrait ses *Meditationes de prima Philosophia* (AT VII, p. 3).

210 AT IV, 238.

211 *Ibid.*

fois encore avec l'atomisme démocritéen et c'est justement cette question qui lui donne le prétexte pour élaborer une nouvelle stratégie de réfutation. Dans la correspondance avec More, Descartes répète les mêmes argumentations déjà utilisées dans les *Principia* : d'un côté il repropose sa théorie sur l'origine psychologique des erreurs de l'atomisme, dus à une attitude sensitive envers le monde qu'il définit « infantile »<sup>212</sup>. Un préjugé, ce dernier, qu'il faut condamner indépendamment de l'autorité qui le professe<sup>213</sup>. D'un autre côté, Descartes remarque une fois encore la contradiction logique entre les concepts d'*atome* et de *vide* et l'idée de substance matérielle étendue. Les *atomes*, parce qu'il est impossible de concevoir quelque chose qui soit à la fois étendu et indivisible<sup>214</sup> ; le *vide*, parce que si l'on identifie l'extension avec la matière et l'espace, le vide étant un néant, en raison de l'axiome du néant, alors aucun espace vide ne peut exister<sup>215</sup>.

Mais ces réponses ne satisfont pas les perplexités de More. Il réplique en présentant le cas de Dieu qui, s'il n'est pas matière, n'en est pas pour autant un *rien*. Et il oblige Descartes à un dernier effort argumentatif en soulevant la question de la toute-puissance divine qui, selon lui, serait menacée et « réduite » par les idées cartésiennes sur la contradiction logique – et donc sur l'impossibilité objective – des atomes et du vide.

C'est à ce propos que Descartes établit une dernière défense capable d'étayer sa critique de l'atomisme, sans retomber sur des positions inacceptables pour la théologie. En transférant la question sur le plan métaphysique, il introduit la distinction entre la rationalité finie de l'homme – qui juge contradictoire tout ce qui échappe à sa raison – et la puissance impénétrable de Dieu (« *non esse ullum potentiae defectum in Deo, quod istud non faciat* »<sup>216</sup>). Il ne faut donc plus considérer

212 AT IV, 271 : « *iudicauimus tamen omnes cum essemus adhuc pueri, nihil aliud in mundo esse quam quod a sensibus exhibebantur, ac proinde nullum esse corpus, nisi sensibile, locaque omnia in quibus nihil sentiebamus vacua esse* ».

213 *Ibid.* : « *Quod praeiudicium cum ab Epicuro, Democrito, Lucretio non fuerit umquam reiectum, illorum auctoritatem sequi non debeo* ».

214 AT IV, 273 : « *Eodem modo etiam dico implicare contradictionem, ut aliquae dentur atomi, quae concipiuntur extensae ac simul indiuisibiles* ».

215 AT IV, 272 : « *nullum vacuum naturaliter dari* ».

216 AT IV, 274.

l'impossibilité des atomes et du vide comme *absolue*, pour ne pas limiter la puissance divine. L'indivisibilité de la matière et l'existence du vide sont inconcevables pour la raison humaine qui est finie et limitée, mais elles restent quand même possibles pour Dieu, pour lequel le possible et le nécessaire ont une tout autre valeur<sup>217</sup>.

Il ne s'agit cependant pas de renoncer à l'autorité de l'intellect en niant la validité de ses jugements, en effet Dieu a créé la raison humaine dans la vérité. Il s'agirait plutôt de reconnaître son manque de fiabilité au sujet de ce qui en dépasse les capacités (comme par exemple la toute-puissance divine) et, en même temps, confirmer que la raison n'est pas le critère de vérité *in assoluto*, bien qu'elle demeure quand même le critère de vérité et de jugement pour l'homme<sup>218</sup>.

La question restait donc irrésolue parce que « non déterminable » ; mais la réfutation cartésienne de l'atomisme et du rapprochement de sa doctrine avec celle de Démocrite était confirmée encore une fois.

## Pourquoi Démocrite ?

Bacon et Descartes sont tous les deux des interlocuteurs de Démocrite et ils se confrontent à son atomisme pour des raisons différentes. Bacon veut récupérer sa valeur critique, qui pourrait lui être utile dans sa polémique contre la tradition aristotélique<sup>219</sup>, et pour constituer une philosophie de la nature plus adéquate aux exigences

217 *Ibid.* : « *at sane percipimus, esse possibile ut atomus diuidatur, quandoquidem eam extensam esse supponimus ; atque ideo, si iudicemus eam a Deo diuidi non posse, iudicabimus Deum aliquid non posse facere, quod tamen possibile esse percipimus* ».

218 *Ibid.* : « *Et quamuis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconsiderantius quam velle iudicium ferre de ijs ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confitemur ?* »

219 « L'entendement humain, de son propre mouvement, se porte aux abstractions [...]. Or mieux vaut disséquer la nature que l'abstraire. Ainsi fit l'école de Démocrite qui, plus que toute autre, a su pénétrer la nature », dans Francis Bacon, *Novum Organum*, introd., trad. fr. et n. de Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 2010, I, 51, p. 116. Bien que Bacon prenne ses distances du philosophe d'Abdère en donnant une définition d'atomisme différente, et en reconnaissant dans les fondements philosophiques de Démocrite des limites que le père de l'atomisme partage avec d'autres présocratiques, c'est lui malgré tout qu'il choisit comme interlocuteur. Interlocuteur d'élection – dirait-on – dans le projet de récupération et de commentaire de l'atomisme qu'on retrouve fréquemment dans la réflexion de Bacon, par exemple dans le *De sapientia veterum* et le *De principiis atque originibus*, où Bacon, plus qu'ailleurs, se confronte avec l'atomisme par le biais de l'allégorie de Cupidon.

de la modernité. Descartes, on l'a vu, pour en refuser les principes, afin d'en remarquer les différences par rapport à sa propre doctrine dont il exalte l'originalité.

Mais pourquoi choisir Démocrite et non Épicure, vu le manque de sources directes pour le philosophe d'Abdère et en comparaison la disponibilité de certains textes clés du philosophe du Jardin dans le domaine de la physique et de l'éthique ?

Pour répondre à cette question il sera utile de se demander si dans les siècles considérés jusqu'ici la distinction entre les deux philosophes était si nette et sur quel fondement elle reposait. Ou si, en revanche, les deux étaient considérés de façon générale comme des théoriciens de l'atomisme<sup>220</sup>, sans entrer dans les détails des différences particulières de leurs pensées. Il faut donc remonter aux sources classiques et vérifier soit comment elles ont transmis leur doctrine et leur image, soit la façon où leur doctrine et leur image ont été reçues par la culture des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. On a déjà vu que pour Démocrite les sources les plus importantes pendant ces siècles, pour leur portée théorique et leur degré de diffusion, sont surtout Diogène Laërce, Cicéron, Aristote, Sextus Empiricus et les *Lettres* pseudo-hippocratiques – qu'en général on considérait fiables du moins jusqu'à la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne Épicure, on peut également citer Diogène Laërce et le livre X de ses *Vies*, Cicéron et Lucrèce. Plutarque, par contre, offre des informations sur tous les deux.

D'abord Cicéron, à lui seul, suffit à démontrer non seulement la conscience de la différence de doctrine entre les deux atomistes, mais aussi à introduire un jugement de valeur différent sur ceux-ci, un jugement qui se répétera jusqu'aux siècles en question et sur les raisons auxquelles il faudra s'interroger plus en détail.

Dans deux passages du *De natura deorum* en particulier, Cicéron relève la différence qui existe entre Démocrite et Épicure, mais aussi la dette de ce dernier envers le philosophe d'Abdère :

---

220 Sophie Roux fait remarquer que dans les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle la catégorie d'« atomisme » n'a pas une définition précise en ce qui concerne « son contenu doctrinal et ses formes argumentatives » (S. Roux, « Descartes atomiste ? », in *Atomismo e continuo nel XVII secolo*, éd. R. Gatto et E. Festa, Naples, Vivarium, 2000, p. 211-274). C'est pour cela aussi, continue-t-elle, que le corpuscularisme de Descartes a été assimilé de façon générale à la doctrine atomistique.

Qu'y a-t-il dans la physique d'Épicure qui ne vienne pas de Démocrite ? Il a bien changé quelque chose ainsi que je le disais tout à l'heure en rappelant la déclinaison des atomes, mais on retrouve dans Épicure la plupart des idées de Démocrite, les atomes, le vide, les images matérielles, les espaces infinis et les mondes sans nombre, leur naissance, leur mort, presque tout ce dont est formée sa physique<sup>221</sup>.

Dans le *De finibus*, en revanche, Cicéron ajoute un jugement tout personnel à cette déclaration de filiation directe entre la théorie de Démocrite et celle d'Épicure qui souligne l'infériorité théorique du philosophe du Jardin par rapport au savoir légendaire du philosophe d'Abdère. En utilisant comme prétexte les considérations des deux philosophes sur la dimension du soleil, Cicéron accuse Épicure d'avoir *corrompu* les thèses démocritéennes au lieu de les avoir seulement *modifié*, tandis que pour tout le reste il n'aurait que répété la doctrine du philosophe d'Abdère :

tandis que Démocrite, qui est un savant et un excellent géomètre, croit à la grandeur du soleil, Épicure lui donne un pied peut-être [de diamètre] [...]. Ainsi ce qu'il change, il le gâte ; ce qu'il garde appartient en entier à Démocrite, les atomes, le vide, les simulacres que l'on appelle *éidola*, dont l'invasion en nous produit non seulement la vision mais aussi la pensée ; l'infinité elle-même, que l'on appelle *apeiria*, vient entièrement de Démocrite, comme aussi la multitude infinie des mondes qu'il fait naître et mourir à tout moment. Sans doute, je n'approuve aucunement, pour ma part, ces théories, mais j'aimerais mieux que Démocrite, dont les mérites sont partout reconnus, n'eût pas été dénigré par celui-là même qui l'a exclusivement pris pour guide<sup>222</sup>.

Si à tout cela on ajoute les passages où Cicéron fait l'éloge du savoir de Démocrite, le jugement négatif sur Épicure se fait en proportion encore plus grave. Il ne s'agit toutefois pas seulement de l'importance théorique ni du manque de gratitude. La raison de la dure condamnation prononcée contre Épicure (« *corruptit* », dit Cicéron) se fonde probablement sur des argumentations autour de la doctrine atomistique elle-même, soit dans sa composante physique – le concept de *climamen* –, soit dans sa composante théologique – l'idée d'une divinité

221 Cicéron, *De natura deorum*, I, 26, 73, trad. fr. de Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1936. Et peu après : « [Épicure] s'est montré ingrat envers Démocrite même auquel il devait beaucoup », I, 33, 94.

222 Cicéron, *De finibus, op. cit.*, I, 6, 20-21.

indifférente à l'homme –, soit, enfin, dans sa composante éthique – la théorie du bonheur comme *voluptas*.

L'atomisme épicurien voit dans l'inclination soudaine et fatale du mouvement de chute des atomes la cause de leurs chocs, d'où prend naissance n'importe quel composé. Le concept de *clinamen* introduit dans la cosmologie épicurienne un élément de casualité radicale qui exclut, plus encore que chez Démocrite, toute possibilité d'un ordre providentiel et d'un finalisme. Chez Démocrite, en effet, on explique le mouvement des atomes, et donc leurs chocs aussi, par le biais d'une nécessité inhérente aux particules mêmes, une tendance ou une impulsion au mouvement essentielle aux *minima* de matière. On ne veut pas dire par là que Démocrite admette une providence à l'origine du cosmos, et plusieurs témoignages sont clairs à ce propos<sup>223</sup>. Cependant, étant donné que dans son univers rien ne se passe par hasard mais tout par nécessité, et que chaque chose a une cause précise – y compris le mouvement chaotique des atomes<sup>224</sup> –, le modèle démocritéen n'est pas réductible au hasard en tant que résultat d'un événement contingent dépourvu de toute raison. Démocrite se prête donc plus facilement à une « adaptation » au paradigme providentiel, et sa faute serait donc moins grave en comparaison de celle d'Épicure.

S'il s'agit de critiquer l'atomisme pour la façon dont il exclut le finalisme et la providence de l'univers, la cible de la polémique n'est pas Démocrite, mais bien Épicure, les raisons de cette exclusion étant plus évidentes chez lui. D'ailleurs – comme le démontre le cas de Gassendi qu'on développera par la suite – si l'on nie l'éternité des atomes par le biais du recours à l'acte divin, en faisant de Dieu le créateur des particules et l'ordinateur de leur mouvement ; et si l'on préfère l'idée démocritéenne d'un mouvement des atomes non seulement par chute

223 Voir DK67A22 : « Leucippe, Démocrite et Épicure disent que le monde n'a pas d'âme et n'est pas régi par la Providence, mais au contraire par une nature irrationnelle, et qu'il est formé d'atomes » ; DK68A70 : « Commencer par poser la question qui paraît être naturellement la première, de savoir s'il existe une Providence gouvernant toutes choses, ou si toutes choses sont l'effet et le produit du hasard : Démocrite est le premier à avoir émis cette [ dernière ] opinion, qu'Épicure ensuite a consolidé » ; DK68A139 : « [...] donc Démocrite s'est trompé en pensant qu'ils sont sortis de terre, comme de petits vers, sans nul auteur et sans nulle raison ».

224 Jean Salem (*Démocrite, op. cit.*, p. 67-89) cite à ce propos Zeller et Alfieri, d'après lesquels le terme grec qu'on traduit comme « hasard » chez Démocrite ne signifie point « l'accidentel » (p. 81). Voir aussi Pierre-Marie Morel, *Atome et Nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2013.

rectiligne, de façon à éviter l'obstacle de la causalité radicale du *climax* d'Épicure, il est bien compréhensible que la nécessité « aveugle » du déterminisme de Démocrite puisse se conjuguer avec une perspective providentielle, qui est sans doute étrangère à la physique du philosophe d'Abdère, mais qui reste incontournable pour la pensée chrétienne<sup>225</sup>.

De la même façon, en ce qui concerne l'idée de divinité, la théorie démocritéenne est moins radicale et plus adaptable que celle d'Épicure, malgré sa distance par rapport à l'orthodoxie chrétienne. Épicure admettait les dieux, mais ils sont eux aussi composés d'atomes et donc ils ne sont pas éternels (seulement les atomes et le vide sont éternels et incréés) et sont relégués dans les *intermundia*, ils n'ont donc aucune influence sur la vie des hommes, ni à l'origine – en tant que causes premières – ni après. Démocrite, insiste Cicéron, n'est pas aussi définitif à propos de la divinité (« Démocrite aussi, je dois le dire, cet homme qu'il faut mettre au nombre des plus grands et à qui Épicure a emprunté l'eau servant à l'arrosage de son petit jardin, paraît fort peu sûr de lui-même quand il s'agit de la nature des dieux »<sup>226</sup>) : il admet l'existence des dieux et il en reconnaît l'action sur l'homme, mais il s'agit quand même d'êtres non éternels en tant que composés. Cicéron en parle dans la *De natura deorum*, en exposant une sorte de théologie atomistique des *simulacra* – des images visuelles et auditives se détachant des corps et commençant à errer à travers l'air jusqu'à impressionner nos sens dans le sommeil et dans le réveil, et pouvant avoir des effets bénéfiques ou maléfiques. Ces *simulacra* précisément seraient l'intermédiaire entre les hommes qui en sont touchés, et les dieux qui les ont émanés :

225 Giordano Bruno avait déjà introduit l'idée d'un mouvement atomique n'étant pas aléatoire, mais dû à la volonté organisatrice de Dieu, déterminant aussi l'agrégation des particules dans des structures toujours plus complexes et parfaites. L'atome de Giordano Bruno, en effet, est animé par Dieu même, il est le centre de la vie, le point où l'Esprit divin entre dans la matière. Bien qu'il propose une perspective panthéistique étrangère au philosophe d'Abdère, le modèle brunien soustrait l'atomisme démocritéen aux accusations de causalité et d'absence d'un ordre dans la nature. Voir Paul-Henri Michel, « L'atomisme de Giordano Bruno », in *La Science au XVI<sup>e</sup> siècle*, colloque de Royaumont, Paris, 1960, p. 251 ; Franco Giudice, « Atomi e vuoto. La concezione della materia di Giordano Bruno », *Physis*, XXXVIII, 2001, p. 337-355. Et aussi Miguel Ángel Granada, *El umbral de la modernidad. estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelone, Herder, 2000 ; *id.*, « La concepción de la naturaleza en Giordano Bruno y Francis Bacon », in Moisés González García, Antonio Sánchez Fernández (dir.), *Renacimiento y Modernidad*, Madrid, Tecnos, 2017, p. 373-405.

226 Cicéron, *De natura deorum*, *op. cit.*, I, 43, 120.

Tantôt il prétend qu'il existe dans l'univers des images possédant un caractère divin, tantôt il dit que les éléments dont est formé l'esprit, répandus dans ce même univers, sont des dieux ; ailleurs il donne ce nom à des images animées qui sont pour nous parfois bienfaisantes, parfois malfaisantes [...] toutes inventions plus dignes de la patrie de Démocrite que de Démocrite lui-même<sup>227</sup>.

Les dieux, enfin, existent, mais ils sont seulement surhumains, non pas surnaturels : ils sont eux aussi composés d'atomes et, bien qu'il s'agisse d'atomes ignés, plus raffinés et plus subtils que les autres, ils donnent quand même vie à un composé qui ne peut, en tant que tel, vivre éternellement. Il existe cependant une différence importante par rapport à Épicure : les *simulacra*, qu'ils soient bénéfiques ou maléfiques, peuvent avoir une influence sur l'homme, donc d'après Démocrite l'influence de la divinité sur les hommes est possible (l'on pense, par exemple, à la théorie de la *fureur* pour la poésie, que Démocrite aussi soutient<sup>228</sup>). Selon Cicéron, Épicure éradique de façon plus radicale la religion de l'âme des hommes, puisqu'il nie toute forme de bienveillance et de secours divins envers les mortels<sup>229</sup>.

Sextus se prononce lui aussi sur cette question, d'après Brucker de façon plus vaste et fidèle à la pensée de Démocrite, quand il décrit les *simulacra* et leurs effets sur les hommes :

D'après Démocrite, certaines images parviennent jusqu'aux hommes, tantôt bénéfiques, tantôt maléfiques. D'où sa prière d'avoir des images propices. Ces images sont grandes, démesurées ; difficilement destructibles quoique périssables [...]. C'est pour avoir perçu une telle représentation que les Anciens supposèrent l'existence de Dieu, Dieu dont la nature est impérissable, mais qui n'a aucune existence en dehors de ces images<sup>230</sup>.

---

227 *Ibid.*

228 DK68B17-18. Voir à ce propos l'article de Zeppi, « Le origini dell'ateismo antico », *Giornale di Metafisica*, Nuova serie, XI, 1989, p. 217-240.

229 Cicéron, *De natura deorum*, *op. cit.*, I, 43, 120-121. Sur la divinité chez Démocrite, voir Salomon Luria, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, trad. it. d'Anastasia Krivushinae et Diego Fusaro, Milan, Bompiani, 2007, rem. 572, p. 1244 ; et Salem, *Démocrite*, *op. cit.*, p. 293-300.

230 DK68B166.



Ce statut différent reconnu aux deux philosophes grecs – malgré la perplexité de Pierre Bayle à ce propos<sup>231</sup> – est confirmé par Saint Augustin qui, même s'il condamne les positions matérialistes des atomistes anciens, et de Démocrite en particulier (« Combien ne vaudrait-il pas mieux que je n'eusse jamais entendu prononcer le nom de Démocrite »<sup>232</sup>), reconnaît une distinction nette entre les particules de l'Abdérain et celles d'Épicure : dans les atomes de Démocrite il y aurait, d'après lui, une sorte de principe vital ou âme divine, absents dans les *minima* épicuriens<sup>233</sup> ; et notre esprit serait quelque chose d'incorporel.

Les deux philosophes sont critiqués en raison de leurs thèses matérialistes et de leur théorie sur la causalité qui élimine toute providence dans l'univers. Cependant, cette précision est significative : elle introduit presque une « hiérarchie de culpabilité » dans la commune condamnation, et elle laisse apercevoir une possibilité d'*adaptation* de l'atomisme démocritéen à la pensée chrétienne, bien qu'elle reste seulement esquissée et non développée. Démocrite est lu sans doute comme un philosophe athée, et c'est en tant que tel que Saint Augustin et toute la tradition chrétienne le condamne<sup>234</sup> : il nie en effet l'immortalité de l'âme puisqu'elle est, elle aussi, un composé d'atomes ; il nie la création divine, il définit les atomes comme éternels et il transforme les dieux en

---

231 Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, rem. « P ». Après avoir cité Augustin, Bayle commente : « Je ne sais pas si Saint Augustin a bien entendu le texte de Cicéron qu'il paraphrase. Il serait bien excusable de ne l'avoir pas entendu ; car Cicéron ne s'est pas trop clairement expliqué ».

232 « *Quanto enim melius ne audissem quidem nomen Democriti !* ». Voir Augustin, « Lettres », in *Œuvres complètes* de Saint Augustin, trad. fr. de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-Le-Duc, 1864, 3 v., t. I, ép. 118, 4, 27. Le texte continue ainsi : « ce philosophe, dont ses contemporains firent je ne sais quel grand homme, professait sur l'origine des dieux de si étranges opinions ! Il croyait que les dieux étaient des images provenant de corps solides sans être solides elles-mêmes... ».

233 *Ibid.*, ép. 118, 4, 28 : « Dans les questions naturelles Démocrite, dit-on, diffère d'Épicure ; il *croit que le concours des atomes est doué d'une certaine force vitale et animée* ; il accorde cette force aux images douées de divinité, non pas à toutes les images des choses, mais seulement aux images des dieux, qu'il regarde comme les principes de l'intelligence, comme les images animées qui ont coutume de nous servir ou de nous nuire. Épicure, au contraire, ne reconnaît dans les principes des choses rien autre que les atomes [...] ; selon lui, c'est par le concours fortuit de ces corpuscules qu'ont été faits et les mondes innombrables, et les animaux et les âmes elles-mêmes, et les dieux [...]. *Il ne veut concevoir rien autre que des corps* », c'est moi qui souligne.

234 Voir à ce propos les considérations de Tertullien dans le *De anima*, ainsi que celles de Lactance dans le *Divinarum institutionum*. Voir aussi Bernard Pullman, *L'Atome dans l'histoire de la pensée humaine*, Paris, Fayard, 1995, p. 119.

créatures plutôt qu'en créateurs ; il ramène toute chose à la matière et au mouvement ; et, finalement, il nie l'existence d'une Raison ordinatrice, bien qu'il évite le hasard fataliste d'Épicure. Démocrite, toutefois, garde une certaine disposition à reconnaître à la divinité une réalité tout sauf marginale, contrairement à Épicure. Cela le rendra moins condamnable pour la tradition chrétienne, comme le démontre la précision utilisée par Saint Augustin pour le distinguer du philosophe du Jardin. Et comme le démontre aussi le choix de Dante dans sa *Comédie* de mettre Démocrite dans les limbes parmi les savants de l'Antiquité en raison de sa sagesse – une sagesse que Pétrarque lui-même lui reconnaît à côté de celle d'autres autorités antérieures à Aristote<sup>235</sup> – tout en condamnant en revanche Épicure « *e tutti i suoi seguaci, / Che l'anima col corpo morta fanno* » au giron des hérésiarques<sup>236</sup>. À tout cela il faut ajouter que Démocrite offre un modèle d'intelligibilité et de rationalité plus fort grâce à une philosophie de la nature plus cohérente : il admet, en effet, un déterminisme mécaniste sans exception et il élimine les qualités des corps de leurs caractéristiques primaires, les qualités sensibles dépendant de la configuration des particules à l'intérieur de chaque composé<sup>237</sup>.

D'ailleurs la tradition dispose d'autres éléments distinguant les deux philosophes de l'atomisme, comme par exemple la doctrine éthique. Étranger à une théorie considérant le plaisir comme le bien suprême, Démocrite est loin de tout hédonisme : sa philosophie de la nature ne reconnaît pas aux sens la fonction fondamentale que l'on trouve chez Épicure<sup>238</sup> mais, au contraire, elle propose une critique radicale de la

235 François Pétrarque, *Sur sa propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, trad. fr. d'Étienne Wolff, Paris, Payot & Rivages, 2012.

236 Faggi, « Democrito che il mondo a caso pone », *Atti della Reale Accademia delle Scienze, Parte Morale*, vol. LXXIV, 1939, p. 221-231.

237 Cela serait un des aspects caractéristiques du concept d'atomisme au xviii<sup>e</sup> siècle, joint à l'indivisibilité des atomes et à l'existence du vide. Voir Roux, « Descartes atomiste ? », art. cit. Sophie Roux rappelle aussi que cet aspect de l'atomisme représentait une menace au dogme de la transsubstantiation, et pour ce faire, il fut interdit par les jésuites dans les écoles, bien qu'il n'ait jamais été condamné officiellement. Voir aussi Pullman, *L'Atome dans l'histoire de la pensée humaine*, op. cit. ; Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985 ; Georges Minois, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, le Grand livre du mois, 1998.

238 Salem, *Démocrite*, op. cit., chap. 3. D'après Salem les épicuriens « investirent les sens d'une infailibilité que Démocrite ne leur concède pas », p. 281.

connaissance sensible qui demeure sans doute le point de départ de toute recherche, mais qui ne perd jamais son caractère conventionnel et partiel renvoyant nécessairement à l'intervention de la raison. Ces observations s'appliquent aussi à l'éthique où, à la place du sensualisme hédonistique d'Épicure, on trouve chez Démocrite l'idéal de la tranquillité de l'âme. Cet aspect aussi confère une autorité majeure au philosophe d'Abdère. Il était premièrement un grand savant, doté d'une culture encyclopédique et capable d'interpréter correctement les comportements des hommes et de la nature. Deuxièmement, bien qu'il avait écrit sur toutes les disciplines, il ne reste rien de ses œuvres : le manque d'informations et de fragments, et par conséquent l'ambiguïté qui accompagne inévitablement sa doctrine en permettant des interprétations différentes et peuvent avoir contribué à lui épargner une nette condamnation qui, en revanche, s'est abattue sur Épicure, dont on dispose de plusieurs documents originaux. Démocrite, enfin, était un personnage dont l'autorité scientifique s'accompagnait à une intégrité morale élevée, comme le démontre aussi son image légendaire dans les *Lettres* pseudo-hippocratiques, à la fois modèle de science et d'éthique.

Les sources les plus diffusées aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle – Cicéron et Diogène Laërce surtout – témoignent donc d'une distinction consciente entre les deux philosophes de l'atomisme, et elles attestent aussi une condamnation plus nette de l'impiété d'Épicure. Tout cela se reflète aussi dans la culture des siècles en question, qui récupèrent cette distinction tout en privilégiant la figure de Démocrite en tant qu'interprète d'une morale absolue et théoricien d'une philosophie de la nature solide. Il existe néanmoins une certaine littérature apologétique – Lorenzo Valla et Erasme par exemple – qui essayera de défendre l'éthique épicurienne (mais pas du tout la physique) de plusieurs critiques partiales, en s'efforçant d'en démontrer la compatibilité avec les dogmes chrétiens.

L'héritage des Anciens est central. Elle offre deux contributions importantes à la définition d'un jugement positif sur le philosophe d'Abdère. Démocrite, en effet, à l'instar d'autres penseurs grecs, mais à maints égards plus que tout autre, représente une alternative possible à la physique aristotélicienne des écoles, ainsi qu'un modèle scientifique plus adéquat à l'explication des phénomènes naturels.

L'*Elenchus Haereticorum* rédigé en 1605 par le théologien Du Préau le confirme : ni à l'article « Epicurei », ni à l'article « Athei » on ne trouve le nom de Démocrite, bien que la définition d'athée<sup>239</sup> – celui qui nie la providence et l'immortalité de l'âme – puisse s'adapter parfaitement au philosophe d'Abdère aussi. À l'intérieur de ces deux catégories Du Préau enrôle Diagoras et ses disciples (« *ex eorum numero fuerunt olim praeter reliquos Diagoras, sectatoresque Diagorae* »), parmi lesquels on trouve Évhémère, Pline, Lucien, Lucrèce, Dolet et Épicure<sup>240</sup> ; mais pas du tout Démocrite.

L'article « Epicurei », par ailleurs, s'ouvre par une définition illustrant exclusivement la doctrine du plaisir en tant que bien suprême, et seulement à la fin on trouve une brève référence aux doctrines exposées à l'article « Athei », c'est-à-dire la négation de Dieu et de la providence (« *omnia fortuito et sua sponte esistere censeret* »<sup>241</sup>). Bref, les épicuriens sont définis surtout en raison de leur théorie morale : « *Epicurei, ab Epicuro, qui nomen illud voluptatis, in qua summum bonum ponebat, effecit, ut ab eo homines voluptarij epicurei dicerentur, sunt appellati* »<sup>242</sup>.

Et Du Préau semble répéter l'opinion de Cicéron quand, tout en condamnant les deux théoriciens de l'atomisme, il s'en prend surtout à Épicure pour sa négation de toute forme d'influence divine sur l'homme :

je ne veux point rechercher ny amener la sentence de ceux qui estans tenus et reputez comme heretiques et mal sentans, ont esté respectez et reprouvez de tous les autres : comme Pitagoras Mylesien, Theodore de Cyrene, Evemere de Tegee, Anaxagore, Protagore, et tous autres qui ont esté accusez ou soupçonnez d'impieté envers lesdits Gentils. Je pourrois aussi bien produire Democrite,

239 Gabriel Du Préau, *Elenchus Haereticorum omnium, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora, veterumque et recentium Auctorum monumentis proditi sunt, VITAS SECTAS, et DOGMATA, complectens, Alphabetico ordine digestus*, 1605. Déjà l'index remarque la proximité des épicuriens avec les athées : « *Athei seu Epicurei* ». À la p. 71 l'article « Athei » présente cette définition : « *Athei sunt, qui nullum esse deum credunt, caeci et excordes, quique Dei providentiam e rebus humanis tollunt, omnia utique agi fato, animasque una cum corporibus interire arbitantes* ».

240 *Ibid.* : « *Praeter ceteros vero Epicurus Neoclis filius, in ea fuit sententia, quaeque ab eo secta, societasque descendit, Deum quidem esse dicentes, verum eum in seipsum conversum esse, neque ipsum curare quicquam negotii, neque item sibi velle ab aliis exhiberi* ».

241 *Ibid.*, p. 160.

242 *Ibid.*

*grand et bien estimé Philosophe*, lequel attribuoit la cause de toutes choses aux fortuits atomes. Il le laisse là avec Epicure qui en dist autant, et *passant outre dist encores pis*, quand il nia les Diex ou pour le moins leur providence. [...] Mais ie laisse là Epicure et les siens, ie laisse Lucian, Lucrece, et tous autres semblables qui se sont moquez de toutes choses<sup>243</sup>.

Cette plus grande insistance sur la philosophie morale plutôt que sur la physique est confirmée aussi par les dictionnaires de l'époque, comme par exemple celui de Godefroy ou d'Huguet. Là, à l'article « épicurien » l'on renvoie à la doctrine du plaisir, alors que pour Démocrite on ne parle que du rire ou, dans certains cas, on le cite comme grand savant de l'Antiquité, sans toutefois expliquer sa doctrine particulière<sup>244</sup>. *Les Épithètes* de De la Porte nous offrent aussi des données significatives. L'article « Épicure » énumère seulement des adjectifs concernant le domaine moral comme *voluptueux, cynique et grossier*<sup>245</sup> ; et dans la brève note où l'on présente l'auteur en question De la Porte ne fait référence pas à l'atomisme<sup>246</sup>. Dans l'article « Atomes », cependant, l'on trouve nommé Épicure et pas Démocrite, et la synthèse de la doctrine atomistique répète les théories de celui-ci<sup>247</sup>.

243 Du Préau, *De l'imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noveurs, esquilletes, et autres qui par telle invocation Diabolique, ars Magiques et Superstitions abusent le peuple*, M D LXXIX, c'est moi qui souligne.

244 Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du ix<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle. Composé d'après le dépouillement de tous les plus importants documents manuscrits ou imprimés qui se trouvent dans les grandes bibliothèques de la France et de l'Europe et dans les principales archives départementales municipales, hospitalières ou privées par Frédéric Godefroy*, Rist. anast., Nendeln, Kraus Reprint, 1883, Répr. de l'éd. Paris 1880-1902 : « Épicure, adj. : "épicurien, qui ne recherche que le plaisir" » ; Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, Champion, 1925-1967 : « Épicurée : conforme à la doctrine d'Épicure : "on ne sauroit vivre ny heureusement ny mesmes joyeusement selon ceste épicurée et trop plus que dénaturée brutalité" cit. par Cholières, Apres disnées ».

245 Mais aussi l'art. « Libertins » (f. 148), où l'on trouve une fois encore *épicuriens*, renvoie seulement à une terminologie éthique.

246 Maurice de la Porte, *Les Épithètes*, réimp. de l'éd. de Paris, 1571, Genève, Slatkine Reprints, 1973, f. 89v. : « Épicure duquel la secte Épicurienne a pris son nom, disoit que le bien souverain estoit en la volupté non du corp, mais de l'esprit, c'est à dire n'auoir aucune affliction qui rongé l'esprit. On recite qu'il a esté homme fort sobre, neantmoins pourauant qu'il mettoit le souverain bien en la volupté, est adueni que les hommes charnels sont nommez Epicuriens ». On peut noter une intention apologétique chez De la Porte.

247 *Ibid.*, f. 26 : « Atomes sont appellés petits corps indiuisibles, lesquels selon Empedocle & Épicure tomboient naturellement par le vuide tout droit en bas, excepté qu'ils alloient quelquefois un peu

L'article « Démocrite », en revanche, reconstruit un portrait plus complet du philosophe d'Abdère, en résumant toutes les caractères les plus importants qui définissaient son image, sans oublier sa physique. Parmi les épithètes liées à son nom, en effet, on trouve *moqueur*, *philosophe naturel*, *abderite*, *pauvre*, *docte* et *facétieux*, alors que la note biographique rappelle certaines anecdotes (comme celle de son aveuglement), fait l'éloge de son savoir, et en mentionne le rire critique par opposition aux larmes d'Héraclite<sup>248</sup>.

Le père Garasse sera en revanche nettement plus critique dans son accusation contre « Démocrite, Épicure, Diagoras, Diogenes, Leucippus, Sardanapale, etc. »<sup>249</sup> d'avoir introduit l'athéisme chez les Gentils ; cependant, en parlant d'Épicure – dont les « ordures [sont] si grandes que toute l'eau de la Seine ne suffiroit pas à laver ses taches » – il utilise des mots plus péjoratifs (« brutal », et ses disciples « pourceaux ») par rapport à ceux utilisés pour Démocrite (« faquin » ou « farceur ») dont le rire perpétuel et sans critère n'était qu'un signe tangible de sa folie<sup>250</sup>.

Bref, selon la tradition, Démocrite coïncide avec le *Democritus ridens*, tandis qu'Épicure est le théoricien de la volupté et non d'une cosmogonie : l'atomisme n'a donc que peu d'importance dans le jugement formulé sur ces deux philosophes<sup>251</sup>. Si Épicure est critiqué plus fréquemment, ce n'est qu'en raison de l'impiété de sa morale de

---

de trauers affin de s'entr'acrocher, & que par l'assemblément fortuit d'iceux, le monde & toutes choses en icelui contenuës sont composees ».

248 *Ibid.* f. 77v : « Democrite a esté un philosophe natif d'Abdere, qui s'est totalement employé à la connoissance de plusieurs sciences : mesmes pour vaquer plus soigneusement aux choses naturelles, il se creua les deux yeux. Ne faisant cas de biens de fortune il a vescu paurement, & dit on qu'il se moquoit de toutes les actions humaines & casueles eue-memes, ainsi comme Heraclite en ploroit. Il mourut aagé de cent neuf ans ».

249 François Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, 1623, lib. II, sez. V.

250 *Ibid.*, p. 137.

251 Voir Lauvergnot-Gagnière, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988, p. 183. La première condamnation officielle contre la doctrine atomistique remonte en septembre 1624, quand à la Sorbonne l'on interdit la discussion des thèses de Jean Bitaud, Estienne de Claves et Antoine Villon contre Aristote, puisqu'elles proposaient une explication atomistique de la nature. Voir à ce propos Jean De Launoy, *De varia Aristotelis in Accademia Parisiensis fortuna*, Paris, 1662, p. 124. « Syndicus » de la Sorbonne était à ce moment-là le même Pierre de Besse qui en 1615 avait utilisé l'image du *Democritus ridens* pour se moquer des « vanités du monde », en rendant le philosophe d'Abdère une icône chrétienne. La doctrine physique et la doctrine morale semblent avoir chez Démocrite une considération indépendante l'une

la volupté, et non pas en raison de sa physique, à l'exception du cas où elle est rappelée comme exemple de négation du Créateur. Toute cette série d'ouvrages défendant l'éthique épicurienne – parus déjà au siècle précédent<sup>252</sup> – le démontre. Démocrite, en revanche, bien qu'il soit le maître d'Épicure, est en quelque sorte acquitté de la condamnation faite aux philosophes païens, soit comme interprète d'une morale de la tranquillité de l'âme proche des valeurs chrétiennes, soit pour son image légendaire de moqueur des vanités humaines très aimé par la culture de l'humanisme. Les images du Démocrite qui rit et du Démocrite savant encyclopédique ont donc réhabilité partiellement le philosophe païen, en reléguant au second plan sa philosophie atomistique et matérialiste. Démocrite offre un exemple de critique contre les vanités humaines ; il offre aussi le modèle d'une méthode de la recherche philosophique ; il offre un modèle pour une théologie que Brucker, lui non plus, ne condamnera pas définitivement ; il offre, enfin, une physiologie moderne utilisable dans une perspective mécaniste. C'est sur tout cela que l'on insiste le plus, plutôt que sur des motifs d'impiété.

Les vicissitudes relatives à l'œuvre de Lucrèce en France au XVI<sup>e</sup> siècle donnent une autre confirmation de cet intérêt majoritaire pour l'éthique. L'atomisme décrit dans le *De rerum natura* n'a pas eu une résonance immédiate sur les auteurs de la Renaissance française, et seulement ensuite il offrira une contribution à la doctrine des « novatores »<sup>253</sup>. Lucrèce encore sera d'abord apprécié plus comme poète et moraliste que comme l'auteur d'une physique alternative. L'apologie de Lambin qui ouvre comme une sorte d'introduction l'édition critique du *De rerum natura* est à ce propos exemplaire : il souligne les points de contact entre la pensée de Lucrèce et le christianisme, il insiste sur la légitimité de la distinction entre le poète moraliste et le philosophe épicurien, il fait l'éloge du premier pour

---

de l'autre : si dans le premier cas l'atomisme représente une cause de condamnation, dans l'autre le rire sauve le philosophe dans la mesure où il peut être décliné aussi selon un modèle chrétien.

252 Voir à ce propos Garin, « Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento », in *id.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, Sansoni, 1961, p. 72-92 ; Jehasse, *La Renaissance de la critique*, op. cit., p. 116 et s. ; Alberto Tenenti, « La polemica sulla religione di Epicuro nella prima metà del Seicento », *Studi storici*, I, 1959-1960, p. 227-243.

253 Simone Fraisse, *L'Influence de Lucrèce en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nizet, 1962.

négliger le second. Si donc les xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles préfèrent les images stéréotypées de Démocrite comme grand savant et moqueur des misères humaines, et s'ils évitent celle plus délicate de philosophe de la nature, ce sera le xvii<sup>e</sup> siècle qui restituera Démocrite à la science.

Bacon en fera le champion des présocratiques, alors qu'il réservera à Épicure seulement un bref commentaire, en le privant de la dignité d'interlocuteur scientifique en raison de sa théorie du *clinamen*<sup>254</sup>. Descartes désigne le philosophe d'Abdère comme son interlocuteur pour l'atomisme, en accusant Épicure des mêmes erreurs reprochées au sensualisme des philosophes de l'Antiquité<sup>255</sup>. Si la confrontation avec le philosophe du Jardin était dangereuse puisqu'on risquait de s'exposer à la même accusation d'impiété touchant son atomisme et sa doctrine éthique plus encore, chez Démocrite, Descartes trouvait un modèle d'intelligibilité scientifique supérieure, grâce à la critique de la connaissance sensible et grâce à un mécanisme plus rigide caractérisant la pensée du philosophe d'Abdère.

Démocrite devient donc aussi, au cours du xvi<sup>e</sup> siècle, le représentant le plus important de l'atomisme<sup>256</sup>, comme le démontrent par exemple les œuvres de Basson<sup>257</sup> et de Sennert<sup>258</sup> qui se réfèrent plus fréquemment à lui qu'à Épicure. Il faut ajouter aussi que, Aristote s'étant frotté à l'atomisme démocritéen et puisé l'antiatomisme

---

254 Bacon, *La Sagesse des Anciens*, trad. fr. de Jean-Pierre Cavaillé, Paris, Vrin, 1997, p. 107 : « quant à l'opinion d'Épicure sur la déclinaison et l'agitation casuelle de l'atome, elle retombe dans les bagatelles et l'ignorance ». C'est précisément à propos des principes du mouvement atomique – sur lesquels la philosophie des Grecs « se révèle faible et négligente » – que Bacon fait ce commentaire. La question sera reprise et approfondie dans le *De principiis atque originibus*.

255 Descartes, *Principia, op. cit.*, AT IX-2, *Lettre à Picot*, p. 6 : « & ceux qui maintenoient la certitude, supposant qu'elle devoit dependre des sens, se fioient entierement à eux, jusques-là qu'on dit qu'Épicure osoit assurer, contre tous les raisonnemens des Astronomes, que le Soleil n'est pas plus grand qu'il paroist ».

256 Gregory, « Studi sull'atomismo del seicento II. David Van Goorle e Daniel Sennert », *Giornale critico della filosofia italiana*, XX, 1966, p. 56.

257 Sébastien Basson, *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur et Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur*, Genève, apud Petrum de la Rouiere, 1621, p. XXIX et s. (pages non numérotées). Basson cite Hippocrate pour défendre l'autorité de Démocrite.

258 Daniel Sennert, *Hypomnemata physica*, Francfort-sur-le-Main, Clementis Schleichii et consortium, 1636, p. 87 et s. Sennert écrit une véritable « *Democriti laus* » où il cite les *Lettres pseudo-hippocratiques* en tant que témoignage du savoir de Démocrite.



aristotélicien était demeuré un modèle pendant les siècles<sup>259</sup>, tous ceux qui auraient voulu essayer de réhabiliter la doctrine des particules et de la proposer comme alternative à la scolastique auraient dû s'inscrire dans ce dialogue entre les deux maîtres de l'Antiquité.

L'on comprend alors plus clairement l'originalité de l'opération que propose Gassendi et de son projet de réhabiliter la philosophie épicurienne tout entière : si d'un côté il s'inscrit dans la lignée de cette littérature apologétique qui à partir du xv<sup>e</sup> siècle avait œuvré pour rendre compatible l'éthique épicurienne avec le christianisme, de l'autre il introduit la nouveauté du commentaire à la doctrine physique d'Épicure, jusqu'alors presque négligée.

Il existe un lien très étroit entre la tradition de l'humanisme et les œuvres de Gassendi de la première période, il est particulièrement visible dans les *Exercitationes* (1624), dans lequel le philosophe de Digne adopte une attitude critique par rapport au dogmatisme aristotélicien : il essaie de réhabiliter les théories que cette tradition avait éliminées ou dévaluées au nom de la prétendue supériorité du système du Stagirite. Parmi les auteurs anciens, Épicure n'est presque pas encore considéré : il est cité seulement de façon rapide contrairement à Démocrite, qui est présenté comme grand savant, philosophe encyclopédique, chercheur solitaire et infatigable de la vérité<sup>260</sup>. Gassendi se penchera sur la philosophie épicurienne plus tard, il y trouvera la réponse à la nécessité d'une science moderne de la nature et d'une morale autonome : une physique mécaniste qui refuse les « qualités » et les « formes » de la scolastique, libérée de toute autorité et des abstractions de la philosophie aristotélicienne, qui fonde ses théories sur l'expérience ; mais aussi une éthique attentive elle aussi au sensible, et respectueuse de l'inclination naturelle de l'homme au plaisir<sup>261</sup>. Gassendi souhaita-t-il reprendre tout le système d'Épicure ? Il est

259 Pullman, *L'Atome dans l'histoire de la pensée humaine*, op. cit., p. 79.

260 Voir AA VV, *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre. 1592-1655*, Paris, Albin Michel, 1955, p. 114. Ici Bernard Rochot affirme : « En ce qui concerne Démocrite et Épicure [...] les *Exercitationes* de 1624 mettent Démocrite au premier rang, et ne citent Épicure qu'en passant, accessoirement. En 1626, au contraire, c'est Épicure qui surgit et prend toute place dans les travaux, dans la correspondance de Gassendi, pour plus de vingt ans, alors qu'auparavant, c'est-à-dire jusqu'à trente ans passés, c'est plutôt Démocrite qui l'intéressait ».

261 Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, p. 128 et s.

difficile de se prononcer, il est bien certain toutefois que le philosophe antique, sa doctrine ainsi que sa figure sont centraux dans le système de Gassendi. L'insistance sur certaines données biographiques et sur la personnalité du philosophe – cohérente avec la tradition de la Renaissance<sup>262</sup> – en aurait dû consacrer l'image de sage et démontrer l'intégrité de l'homme.

Ce n'est que successivement que naît l'intérêt pour la doctrine physique du philosophe : l'humanisme de Gassendi, qui imprègne le *De vita moribus*, s'ouvrira dans les *Animadversiones* et enfin dans le *Syntagma* aux instances de la nouvelle science du siècle. Réhabiliter l'éthique épicurienne sans en reprendre la physique, qui dans le système du philosophe grec en constitue le fondement, aurait donné lieu à un travail fragile et partiel. Le but de Gassendi était, de plus, de trouver un système philosophique mécaniciste capable d'expliquer de façon plausible certaines questions débattues par la science de l'époque, comme par exemple le problème du vide. L'apologie de l'atomisme épicurien, donc, n'est pas une fin en soi, ni un simple exercice d'érudition philosophique, ni, enfin, n'a de valeur seulement négative d'instrument pour critiquer la science aristotélique. Gassendi remet le système d'Épicure au centre du débat scientifique, il le fait réagir avec les problématiques de son époque, et il le propose comme une solution alternative – et plus féconde parce que moins abstraite et plus fidèle aux données sensibles – au système d'Aristote<sup>263</sup>.

Cependant, la réalisation du projet gassendien de concilier la physique épicurienne avec la dogmatique chrétienne passe aussi à travers la récupération de certaines thèses démocritéennes ; on ne peut donc pas dire que la préférence pour Épicure coïncide avec l'abandon total du philosophe d'Abdère. Il y avait certes de nombreux éléments de l'atomisme difficiles à justifier dans l'optique de l'orthodoxie théologique et Gassendi en était bien conscient : l'éternité des atomes et de leur mouvement, sur la base duquel l'hypothèse créationniste était niée ; la déviation casuelle des particules à l'origine de la formation des composés, qui excluait toute finalité providentielle ; la mortalité

262 Tenenti, *La polemica sulla religione*, op. cit., p. 239-243.

263 Gregory, *Scetticismo ed empirismo*, op. cit., p. 137.

de l'âme et des dieux dérivant du fait qu'ils sont eux aussi des composés atomiques ; la pluralité des mondes ; et enfin l'éthique du plaisir.

Gassendi récupère donc Épicure et les éléments de son système de la nature et de la morale, en corrigeant toutefois certaines doctrines embarrassantes dans la perspective d'une refondation de la science moderne – la théorie du *clinamen*, par exemple<sup>264</sup>. Avec sa théorie du mouvement atomique Démocrite offre alors au curé de Digne une solution permettant de renforcer l'atomisme avec de l'atomisme. De cette façon, il mettait à disposition les ressources d'une intelligibilité rationnelle et d'une science de l'expérience, conjointes avec celles d'une morale immunisée contre les dérives hédonistiques d'Épicure.

Mouvement atomique et poids atomique, donc ; la théorie épicurienne du mouvement de chute rectiligne des particules, dévié par une inclinaison soudaine et casuelle, impliquait en effet l'admission d'un poids en tant que propriété fondamentale des atomes ; mais en même temps elle contredisait l'idée d'un univers organisé selon un finalisme providentiel. Donc d'un côté, Gassendi récupère les caractéristiques essentielles des atomes d'Épicure<sup>265</sup> (taille, figure et poids), et il se retrouve à en modifier le concept de poids pour éviter de s'exposer aux risques de l'idée de *clinamen*, incompatible avec la théologie, en proposant avec Démocrite une théorie dynamiste de la matière qui, dotant de mouvement la matière même, la considère capable de s'agréger grâce à sa nature. De l'autre côté, Gassendi définit le poids (ou *gravitas*) comme mobilité ou tendance originale des atomes à se déplacer dans le vide<sup>266</sup>, en se libérant de cette façon de l'embarras théologique

---

264 On ne verra pas ici les modifications apportées à la doctrine atomistiques dans tous les cas ; on renvoie à ce propos aux travaux plus détaillés de Olivier R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 ; Bennard Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme. 1619-1658*, Paris, Vrin, 1944 ; Gregory, *Scetticismo ed empirismo, op. cit.*

265 Pierre Gassendi, « Syntagma Philosophicum », in *Opera omnia*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden, mit einer Einleitung von Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann (G. Holzboog), t. I, p. 266 b, *De ipis Atomorum Proprietatibus, Magnitudineque, & Figura imprimis* : « Ita que cum Democritus visus est tribuere dumtaxat duas Atomis proprietates [...] Magnitudinem, & Figuram, [...] ipse Epicurus praeter illas duas, adiecit tertiam [...] Gravitatem, seu Pondus ». Gassendi lui-même renvoie à un passage de la lettre à Hérodote.

266 *Ibid.*, p. 273 b, *De pondere, atque de ispo Motu Atomorum* : « Gravitas [...] seu Pondere [...] nihil [est] aliud, quam naturalis, internaque facultas seu vis, qua se per seipsam ciere, moueréque

qui dérive de la théorie de l'hasard. Le mouvement devient donc une caractéristique innée des particules, tout comme chez Démocrite, et il est déterminé par une énergie intérieure à l'atome même, qui élimine la nécessité de faire recours au *clinamen*. Il s'agit, à vrai dire, d'une position médiane entre Épicure et Démocrite : selon Gassendi l'atome ne possède ni le mouvement « déjà en soi » comme d'après Démocrite, ni la « propension à la chute » d'Épicure : il présente plutôt une *tendance innée au mouvement* en toute direction. Si en effet les particules bougent dans n'importe quelle direction – Gassendi refuse l'idée de l'espace absolu – le mouvement rectiligne de chute devient l'une des différentes modalités de mouvement, et non plus la seule possible. Il n'est donc plus nécessaire d'introduire, comme Épicure, le concept – par ailleurs si problématique – de *clinamen* pour expliquer les chocs entre les atomes<sup>267</sup>, puisque leur mouvement pluridirectionnel suffit déjà à garantir la possibilité des chocs qui produisent les composés. Le fait même que cette puissance innée soit définie comme créée conjointement aux atomes<sup>268</sup> remet l'univers physique et son ordre dans les mains du Dieu chrétien et à son œuvre de création, en résolvant ainsi les épineux problèmes de théodicée posés par l'atomisme classique. En effet, Dieu n'a pas seulement créé les atomes en leur fournissant une force qui les pousse au mouvement, mais il a également donné

---

*potest Atomus; seu mavis, quàm ingenita, innata, natiua inamissibilisque ad motum propensio, & ab intrinseco propulsio, atque impetus ».*

267 *Ibid.*, p. 279 b : « *Sed de Motu quidem Atomorum ista sufficient; nisi quòd, vt quidnam ex ipsis aut respui aut admitti valeat eas tueri volentibus, vno verbo subiiciam, ecce recipienda imprimis videtur, tanquam omninò commentitia, tum grauitas illa sic ipsis tributa, vt seposito omni centro, & distinctis tamen in ipso Vniuerso duabus illis sursùm, deorsumque regionibus, ferantur per se dumtaxat deorsùm, & absque omni quidem tam loci, quàm temporis seu principio, seu termino: tum declinatio quoque illa à motu perpendiculari, quam dictum est à Cicerone solidè, meritoque perstringi ».* Olivier Bloch remarque une confusion terminologique à propos du mot *grauitas*, ayant plus de sens dans le système d'Épicure qui définit le mouvement atomique comme une chute, mais pouvant créer des malentendus chez Gassendi. Comme il refuse les directions absolues dans l'espace cosmique, le concept de propension à la chute ne coïncide plus avec celui de propension au mouvement. Dans le manuscrit 709f° 185r° de la Bibliothèque municipale de Tours, précédant au *Syntagma*, le chapitre 7 du livre XIII *De Atomis (De Pondere et Mobilitate Atomorum)* était très clair à ce propos : « *Superest pondus, seu Grauitas, ex qua sequitur Atomorum motus. Nomine autem Grauitatis non est hoc loco intelligenda atomorum propensio in centrum, siue medium Vniuersi, vt supra indicauimus, sed vis, seu impulsio natiua ex una parte vniuersi in aliam, absque vilo termino ».* Bloch, *La Philosophie de Gassendi, op. cit.*, p. 215.

268 Gassendi s'occupe de la question dans le livre IV de la section I du *Syntagma, De principio efficiente, seu de causis rerum*, p. 283 et s.

une direction à leurs mouvements, de sorte que les particules entrent en contact entre elles pour former les composés, en suivant un ordre précis et rationnel interne à l'atome même<sup>269</sup>. L'atomisme chrétien de Gassendi corrige Épicure avec Démocrite, et rend compatible l'univers physique au projet de la création divine.

D'ailleurs, l'importance que Gassendi donnait au philosophe d'Abdère avait été déjà explicitée dans les *Exercitationes*. D'après Gassendi aussi, Démocrite est le philosophe doté d'une connaissance encyclopédique, un des plus grands savants de l'Antiquité, voire le plus savant de tous, dont l'esprit avait été loué par Hippocrate lui-même. Et c'est précisément à partir des *Lettres* hippocratiques et du témoignage de Diogène Laërce, que Gassendi répète une opinion commune à son époque et le consacre à la postérité :

je lui [à Epicuro] substituerai donc un autre personnage, auquel d'ailleurs il a emprunté sa Philosophie et même pendant quelques temps son nom : c'est Démocrite. Que ce dernier ait été sans conteste l'homme le plus savant de l'antiquité, c'est ce qui paraît attesté par le fait qu'on le considérait comme omniscient, qu'on le surnommait « l'athlète dans les cinq sortes d'exercices » parce qu'il avait effectivement montré toute son habileté par l'ampleur de ses connaissances en Sciences naturelles, en Morale, en Mathématiques, et dans les principes des Connaissances libérales et des Arts [...]. Enfin, sans rappeler ses nombreux voyages et entretiens, ni son travail solitaire et infatigable dans la recherche spéculative et l'exécution d'expériences sur la Nature, ni les ouvrages aussi nombreux que variés écrits sur divers sujets par lui-même, c'est un fait qu'Hippocrate, grand homme assurément, a tiré de ses conversations avec lui un profit aussi grand qu'il l'atteste dans ses propres lettres<sup>270</sup>.

La question de la conciliation de l'atomisme avec une perspective finaliste et théiste – mais aussi avec une pensée admettant d'autres substances spirituelles conjointement au Dieu créateur des atomes – occupera aussi certains auteurs anglais. Ceux-ci, à la suite de l'enthousiasme baconien pour Démocrite – le plus savant de tous les physiciens – et pour sa philosophie bien plus solide que celle

269 Voir Léopold Mabillean, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, Alcan, 1895, p. 401 et s.

270 Gassendi, *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens (Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristotelicos)*, livres I et II, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1959, p. 494.

d'Aristote, ne pouvaient pas se soustraire à une confrontation directe avec le philosophe d'Abdère, finalisé à en corriger et modérer la doctrine.

C'est justement en désaccord avec Démocrite et son fatalisme que Cudworth introduit le concept d'âme du monde, une sorte de médiation entre la matière et l'intelligence divine chargée de l'organisation et du gouvernement de l'univers physique. Les atomes en effet – répète le même Cudworth – ne peuvent pas se mouvoir ni se donner une direction d'eux-mêmes. Ils ont besoin d'un Dieu qui les dote d'un mouvement et qui donne la direction de ce mouvement. Après avoir rejeté l'hypothèse absurde du hasard, Cudworth repousse aussi la possibilité d'un Dieu intervenant continûment dans le monde, comme une sorte de miracle perpétuel. De là l'idée d'une âme intermédiaire entre le Dieu Démiurge et la matière, et donc responsable du mouvement atomique mais en tant que principe *extérieur* aux atomes, contrairement au modèle de Gassendi.

Le débat s'ouvre aussi aux instances du corpuscularisme cartésien et à la question posée par sa définition de matière et d'espace en tant qu'extension, ce qui élimine le vide et rend possible l'hypothèse de la divisibilité infinie de la matière même. On a déjà examiné la polémique entre Descartes et Henry More, auteur d'un *Democritus Platonissans* ; les mêmes questions seront reprises par Boyle, lecteur de Gassendi, et même par Newton. Celui-ci, en particulier, fait appel aux argumentations reprises de Démocrite pour défendre le vide (c'est-à-dire l'impossibilité du mouvement dans un espace plein), et fait appel à des argumentations de la théologie selon lesquelles admettre la possibilité du vide amènerait à nier la toute-puissance de Dieu.

C'est dans la *Quaestio XXXI* du troisième livre de l'*Optique* que Newton donne peut-être la description la plus exhaustive de son corpuscularisme. Il refuse l'idée cartésienne d'une matière considérée comme extension continue, pleine et indéfiniment divisible – en acceptant donc le vide – et il reconnaît l'inertie – à l'instar de Gassendi et Leibniz<sup>271</sup> – comme une caractéristique consubstantielle des particules :

---

271 Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique*, op. cit., p. 438-439.

Il me paraît très probable que Dieu forma au commencement la matière de particules solides, pesantes, dures, impénétrables, mobiles, de telles grosseurs, figures, et autres propriétés, en tel nombre et en telle proportion à l'espace qui convenait le mieux à la fin qu'il se proposait ; par cela même que ces particules primitives sont solides, et incomparablement plus dures qu'aucun corps qui en sont composés, et si dures qu'elles ne s'usent et ne se rompent jamais, rien n'étant capable (suivant le cours ordinaire de la Nature) de diviser ce qui a été primitivement uni par Dieu même. Tant que ces particules restent entières, elles peuvent former des corps de même essence et de même contexture. Mais si elles venaient à s'user ou à se briser, l'essence des choses, qui dépend de la structure primitive de ces particules, changerait infailliblement [...]. Pour que l'ordre des choses puisse être constant, l'altération des corps ne doit donc consister qu'en séparation, nouvelles combinaisons, et mouvements de ces particules : car si les corps se rompent, ce n'est point à travers ces particules solides, inaltérables ; c'est aux endroits de leurs jonctions, où elles ne se touchent que par un petit nombre de points.

De cette façon Newton souscrit à tous les principes de l'atomisme ancien, en admettant toutes les caractéristiques des particules déjà définies par Démocrite y compris le vide<sup>272</sup>, pour lequel il utilise aussi une autre argumentation philosophique pas totalement originale<sup>273</sup>. Si l'espace est un attribut de Dieu, il ne peut point coïncider avec la matière – contrairement à ce que disait Descartes pour l'extension – sous peine de tomber dans un matérialisme dangereux<sup>274</sup>.

Mais sa contribution majeure réside dans la conception du mouvement des atomes, qui serait l'effet non plus du poids – contrairement à Épicure –, mais de l'attraction – idée bien plus assimilable au modèle démocritéen – selon la loi générale de la gravitation<sup>275</sup>. Il ne faut pas

---

272 La question du vide se révélera très complexe pour Newton en raison du risque de devoir admettre une force – la gravitation – qui ne s'exerce pas par contact, mais à distance. Newton parlera à ce propos de l'éther, en préservant une explication qui était compatible avec le mécanisme, tout en répétant en même temps l'idée de Cudworth sur la nécessité d'une intermédiation entre le mouvement de la matière et l'action de Dieu (Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, op. cit., p. 443). Si cette position le rapprochait du plein cartésien (mais chez Newton l'éther est imaginé comme un composé de particules, et donc pas du tout en contradiction avec le vide relatif : Pullman, *L'Atome dans l'histoire de la pensée humaine*, op. cit., p. 176), Newton ne cessera jamais d'affirmer la nécessité du vide démocritéen.

273 Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, op. cit., p. 444-445.

274 Ce sera Voltaire qui remarquera ce point avec une « aisance » incomparable. *Ibid.*

275 Isaac Newton, *Optique*, trad. nouvelle, faite par M\*\*\* sur la dernière édition originale [1787], Paris, Hachette, 2012, livre III, question 31 : « Dans tous les cas, la marche de la Nature est donc très

comprendre cette dernière comme une caractéristique inhérente aux particules – ce qui risquerait de rétablir les qualités occultes de la physique aristotélique, comme en effet on lui avait objecté –, ni en tant qu'effet d'une force à distance, inconcevable pour la physique de l'époque encore fortement dépendante d'une conception matérialiste n'acceptant que de forces s'exerçant par contact. Ce sera Clarke qui, en répondant aux objections de Leibniz qui définissait cette force à distance comme « une chose chimérique, une qualité occulte scolastique »<sup>276</sup>, l'expliquera de la façon la plus claire. Avec le terme d'*attraction* on ne veut pas indiquer la *cause* qui fait que les corps tendent l'un vers l'autre, mais seulement l'*effet* de cette cause-là, c'est-à-dire le *phénomène même* dont on a expérience :

en nous servant de ce terme [attraction], nous ne prétendons pas exprimer la cause qui fait que les corps tendent l'un vers l'autre, mais seulement l'effet de cette cause, ou le phénomène même [...]. Si nous disons que le soleil attire la terre au travers d'un espace vide [...] il est sans doute vrai que ce phénomène n'est pas produit sans moyen, c'est-à-dire sans une cause capable de produire un tel effet. Les philosophes peuvent donc rechercher cette cause, soit qu'elle soit mécanique ou non mécanique. S'ensuit-il que l'effet même ou le phénomène découvert par l'expérience est moins certain ?<sup>277</sup>

Les forces occultes d'Aristote prétendaient être les causes des phénomènes ; Newton, en revanche, se limite à constater les effets évidents, tout en admettant l'ignorance des causes qui restent encore à découvrir.

La gravitation, enfin, n'est que l'esprit de Dieu qui entre dans la matière et dans le monde, grâce auquel la matière et le monde reçoivent des lois mécaniques dont la nécessité est la preuve de la perfection divine :

---

simple et toujours conforme à elle-même : puisqu'elle produit tous les grands mouvements des corps célestes, par la gravitation ou l'attraction réciproque de ces corps ; et presque tous les petits mouvements des particules des corps, par d'autres forces attractives et répulsives, réciproques entre ces particules ».

276 Gottfried W. Leibniz, *Opera philosophica*, Erdmann, 1840, p. 777. J'emprunte cette citation à Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique, op. cit.*, p. 442.

277 Leibniz, *Opera philosophica, op. cit.*, p. 786-787.



il faut donc qu'ils retombent dans toutes les impiétés de la plus méprisable de toutes les sectes, de ceux qui sont assez stupides pour croire que tout se fait au hasard, et non par une Providence souverainement intelligente ; de ces hommes qui s'imaginent que la matière a toujours existé nécessairement et en tout lieu, qu'elle est infinie et éternelle<sup>278</sup>.

De cette façon Newton résout le problème du fatalisme attribué à la physique démocritéenne, mais une fois encore à condition d'admettre l'existence de Dieu et d'une action divine, ne se bornant pas à l'acte de la création : l'ordre mécanique de la nature, imprimé par Dieu, n'est qu'une forme de la finalité<sup>279</sup>. Le Dieu de Newton ne se limite pas à créer l'univers en lui donnant un ordre nécessaire, pour aussitôt l'oublier ; il agit tout le temps sur la nature en contrôlant son fonctionnement en tant que Providence.

Dans l'article « Atomes » de son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire – lecteur et divulgateur infatigable des théories newtoniennes en France – critique violemment l'idée de causalité, en la définissant en une « démence » et un « mot vide de sens ». En défendant une fois encore Newton des accusations de vouloir rétablir les qualités occultes, il propose en revanche l'idée que « ce que nous appelons hasard n'est et ne peut être que la cause ignorée d'un effet connu »<sup>280</sup>. Et c'est contre Épicure et Lucrèce qu'il s'oppose à propos du « hasard », sans nommer le philosophe d'Abdère.

Kant, enfin, qui dans un premier temps avait adhéré à la théorie atomiste (*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* du 1755<sup>281</sup>), en accepte les principes fondamentaux – c'est-à-dire l'existence des particules originaires de matière et le vide – mais en refuse catégoriquement l'idée de hasard et l'exclusion de toute perspective téléologique. Dans ce cas aussi, il s'oppose surtout à Épicure, « suffisamment impertinent », et contre sa théorie du *clinamen* prétendant que « les atomes s'écartent de leur mouvement rectiligne sans aucune cause

278 Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, trad. fr. de la marquise du Châtelet [1759], Paris, éd. Gabay, 1990.

279 Mabilieu, *Histoire de la philosophie atomistique*, op. cit., p. 446.

280 Voltaire, « Dictionnaire philosophique », in *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1878, t. XVII, p. 325.

281 Pullman, *L'Atome dans l'histoire de la pensée humaine*, op. cit., p. 227-233.

pour pouvoir se rencontrer ». Elle ne peut être expliquée à l'aide des catégories newtoniennes d'attraction et répulsion que de façon partielle, mais plus en général elles offrent une explication *absurde* des causes et des conséquences de cette déviation casuelle ; en revanche, l'idée d'un mouvement tourbillonnant et chaotique des atomes, comme celui proposé par Leucippe et Démocrite, s'applique mieux au modèle kantien :

Épicure supposait une pesanteur qui poussait ces particules élémentaires à tomber, et cela ne semble pas être très différent de l'attraction newtonienne que j'accepte ; il leur accordait aussi un certain écart par rapport au mouvement rectiligne de la chute, bien qu'il eût sur la cause de cet écart et sur ses conséquences des idées *absurdes*. Cet écart s'accorde *dans une certaine mesure* avec le changement de la chute rectiligne que nous déduisons de la force de répulsion des particules ; enfin les tourbillons qui résultaient du mouvement perturbé des atomes étaient une pièce principale dans la théorie de Leucippe et de Démocrite, et on le trouvera également dans la nôtre<sup>282</sup>.

---

282 Emmanuel Kant, *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel* [1755], trad. fr. de Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello et Jean Seidengart, Paris, Vrin, 1984, c'est moi qui souligne.

# Démocrite dans la littérature <sup>1</sup>

Si aujourd'hui encore, dans les manuels de philosophie, Démocrite est vu comme le philosophe des atomes, le théoricien de l'univers et des mondes infinis, celui qui « *il mondo a caso pone* » selon la célèbre formule de Dante (*Enfer*, IV, 136), il existe toutefois une tradition légendaire très riche au sujet du philosophe d'Abdère qui le présente d'une tout autre façon. Une tradition – on vient de le voir dans ces pages – qui a connu à travers les siècles une fortune considérable, peut-être encore plus importante que la doctrine des atomes, et qui aurait même aidé sa redécouverte comme philosophe atomiste à l'époque moderne<sup>2</sup>.

Démocrite est en effet le philosophe anatomiste et moralisateur, décrit par Hippocrate dans ses *Lettres*, qui eurent une énorme diffusion dès leur première traduction latine<sup>3</sup>. Démocrite est aussi le philosophe qui se moque de la vanité humaine, dont le rire a été souvent mis en opposition aux larmes compatissantes d'Héraclite qui au mépris préférait la solidarité. Démocrite, enfin, est le magicien et l'alchimiste, auteur supposé du *Physica et mystica* retrouvé et traduit par Domenico Pizzimenti avec le titre *De arte magna* (1573<sup>4</sup>), et évoqué dans le *Viridarium Chemicum* de Daniel Stolcius (1624<sup>5</sup>).

En voulant proposer ici un itinéraire dans la littérature française des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles à travers les utilisations les plus significatives de ces figures du philosophe, l'on a préféré se concentrer sur les deux qui ont connu la plus grande fortune dans le domaine de la

---

1 Cette partie reprend mon article « La maschera di Democrito nella letteratura francese tra XVI e XVIII secolo », *Intersezioni*, XXXIX, 3, 2019, p. 363-384.

2 Lüthy, « The Fourfold Democritus », art. cit.

3 Voir chapitre « Les *Epistule hippocratis* : tradition, traductions, translations et divulgation entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle » de ce livre.

4 Voir Pseudo-Democrito, *Scritti alchemici. Con il commento di Sinesio*, Matteo Martelli (dir.), Milan-Paris, Arché, 2009 ; Marcellin Berthelot, *Les Origines de l'alchimie*, Réimp. anast., Bruxelles, Culture et Civilisation, 1983 ; Salem, *La Légende de Démocrite*, op. cit.

5 Daniel Stolcius, *Viridarium Chemicum ou Le Jardin chymique*, B. Husson (dir.), Paris, Librairie de Medicis, 1975.

littérature. Il s'agit des deux images qui sont semblables pour le thème du rire qu'elles partagent, mais différentes pour la façon dont elles le déclinent : le Démocrite interlocuteur d'Hippocrate, et le Démocrite opposé à Héraclite.

Image de la sagesse, le Démocrite du premier couple : dans ce cas, le rire du philosophe ne se réduit pas seulement à une condamnation morale de la vanité humaine, mais il devient aussi le signe de la perspicacité du regard du philosophe, ou le symptôme de la mélancolie du génie. Dans l'opposition entre le philosophe et le médecin, entre en jeu une hiérarchie précise des valeurs. D'un côté le regard aigu du philosophe, qui dissèque tant les carcasses des animaux que la réalité matérielle, pour saisir dans l'atrabile la cause de la folie et dans les atomes la raison de l'existence et de la caducité des choses. De l'autre côté, la myopie des hommes, incapables d'aller au-delà de la connaissance sensible la plus immédiate. *Epistème* et *doxa* : la hiérarchie est presque implicite dans l'opposition même, qui ne se donne pas donc entre deux possibilités traitées à égalité. Il ne s'agit en effet pas d'un *choix*, parce qu'on ne demande pas de choisir ; il s'agit plutôt de *reconnaître*. C'est ce que fera Hippocrate après avoir entendu les argumentations du philosophe, tout en rachetant son rire en tant que signe de rationalité et non symptôme de folie.

Image d'une morale critique et d'un rire méprisant, le Démocrite accompagné d'Héraclite, dont le ricanement sarcastique, opposé aux larmes compatissantes du philosophe d'Éphèse, rappelle celui du cynique Diogène. Dans l'association avec Héraclite, en effet, le rire cesse d'être le pivot autour duquel se produit le renversement qui rétablit les bonnes hiérarchies, parce qu'il ne s'agit pas de hiérarchies. Le mépris et la compassion, incarnés par les figures des deux philosophes, sont équivalents en dignité : on sort de la logique du pire et du meilleur, pour poser la question de façon impartiale. On se retrouve face à deux options équivalentes entre lesquelles – cette fois bien sûr – il faut *choisir*. C'est donc une antithèse statique<sup>6</sup>, que celle entre Démocrite et Héraclite, opposée à la dynamique de *renversement* que représente l'attrait des *Lettres* et qui véhicule

6 Starobinski, « Démocrite parle », art. cit.

plusieurs questions concernant, par exemple, le rôle du philosophe dans la société, ou la folie qu'on attribue à sa recherche du bonheur et de la vérité.

Images, toutes les deux, qui, malgré leur origine incertaine, n'ont cessé d'inspirer les poètes, les philosophes et les artistes de différentes époques, depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne. Les deux traditions, en effet, seront utilisées soit dans des œuvres proprement littéraires, et même dans le théâtre ; soit dans des œuvres de philosophie morale (c'est le cas de Jacques Tahureau) surtout au XVI<sup>e</sup> siècle ; soit dans des textes de médecine (si l'on considère comme tel l'*Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton<sup>7</sup>) ; soit, finalement, dans une production difficile à cataloguer à l'intérieur d'un genre précis, mais que l'on pourrait définir à l'aide de Thomas Rütten comme un genre composite, que l'on peut partager en deux catégories. D'un côté, des œuvres de caractère pseudoscientifiques traitant de la nature et des vertus du rire de Démocrite, où se mêlent des références érudites à la médecine et à la littérature ancienne sur ce sujet. De l'autre côté, toute une série de recueils d'histoires, devinettes, épigrammes sans aucune prétention d'authenticité ou d'érudition, mais proposés uniquement – au XVII<sup>e</sup> siècle surtout – pour amuser ou comme remède à la mélancolie, à travers de la dérision des vanités humaines. Voilà donc un anonyme *Démocrite et Héraclite riant et pleurant sur les temps qui courent. Dialogue satirique* (1649), ou un *Democritus ridens* proposé comme *exorcismo melancholiae*<sup>8</sup> en tant que patron d'une série d'anecdotes qui ont peu à voir avec la philosophie, mais qui critiquent, elles aussi, le ridicule de la condition humaine<sup>9</sup>.

7 Selon Mauro Simonazzi l'analyse burtonienne de la mélancolie a une nature triple : médicale, historique et morale (*La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologne, Il Mulino, 2004, p. 35-124).

8 Johann Peter Lange, *Democritus ridens sive campus recreationum honestarum. Cum exorcismo melancholiae*, Amsterdam, Janssonium, 1649.

9 Lüthy, « The Fourfold Democritus », art. cit., p. 459-460 et n. 40 ; Rütten, *Demokrit, op. cit.*, part. III, chap. 3. Je signale aussi un pamphlet daté 1559, *Heracliti et Democriti de pace elegia*, publié à Paris, et attribué à Nicolas Chesneau (voir Andrew Pettegree, Malcolm Walsby, *French Books III & IV: Books published in France before 1601 in Latin and Languages other than French*, 2 vol., Leiden-Boston, Brill, 2011), mais je ne vais pas y revenir.

Le rire de Démocrite, donc, devient un objet d'étude et un modèle de morale pour l'humaniste du XVI<sup>e</sup> siècle ; *divertissement* pour le philosophe au XVII<sup>e</sup> siècle, qui est plus intéressé à un dialogue avec Démocrite sur la science et la médecine ; pose ridicule, finalement, pour les *Philosophes* du siècle des Lumières, ou arme défensive de la raison contre toute superstition. Une image, cette dernière, qui acquerra des connotations réformistes ou plus radicales encore au sein de la Révolution<sup>10</sup>.

### « Un Héraclite *democratizant*, un Démocrite *heraclitizant* »

Dans le domaine littéraire *strictu sensu*, parmi les œuvres les plus importantes de l'âge moderne il faut compter sans doute le *Riso de Democrito et pianto de Heraclito* du poète génois Antonio Fileremo Fregoso, sorti en 1507<sup>11</sup> en Italie mais qui allait bientôt être diffusé en France, au point que quelques décennies plus tard, en 1547, Michel d'Amboise en fera une traduction en français<sup>12</sup>. C'est grâce à elle que le rire de Démocrite entre dans la poésie moderne. Qu'elle soit une œuvre assez connue à cette époque, indépendamment de toute considération sur sa valeur littéraire, le fait que Tahureau lui-même cite Fregoso comme une de ses sources en témoigne bien, et cela même s'il n'en donne pas un jugement trop flatteur<sup>13</sup>.

10 Anne Richardot (*Le Rire des Lumières*, Paris, Champion, 2002, p. 68-70) cite deux journaux qui pendant la Révolution utilisent Démocrite dans leur titre. Je signale aussi ce pamphlet anonyme, *Remontrances philosophiques de Démocrite aux Français Héraclites*, 1789. À ceux-ci j'en ajoute un autre du XIX<sup>e</sup> siècle, *Démocrite : journal de l'à-propos* (1829).

11 En 1505 était sortie seulement la première partie de l'œuvre avec le titre *Riso di Democrito*. Voir Giorgio Dilemni, « Di un poeta "milanese" fra Quattrocento e Cinquecento: Antonio Fileremo Fregoso », in *Studi di filologia e di letteratura italiana offerti a Carlo Dionisotti*, Milan-Naples, 1973, p. 117-135.

12 Michel d'Amboise, *Le Ris de Democrite, et le Pleur de Heraclite, philosophes sur les follies, et miseres de ce monde. Invention de M. Antonio Phileremo Fregoso...*, Paris, 1547.

13 Jacques Tahureau, *Les Dialogues. Non moins profitables que facetieux*, a cura di Max Gauna, Genève, Droz, 1981, p. 208-209 : « Quant est de l'Italien [Fregoso], il auroit fait bien dit si ses œuvres estoient saeées, mais elles manquent tant en cela (qui est bien le plus requis à tel genre d'écriture) qu'elles semblent avoir été faites d'un homme qui s'y vouloit seulement exercer luimesme en les faisant, et non pas pour poindre aucun ni chatoiller de son bien dire les apprehensions des bons esprits ».

Fregoso s'inspire de la *Commedia* de Dante : son poème reprend la symbolique ainsi que la métrique de ce modèle, un *incipit* qui répète une situation narrative analogue à celle du chant premier de l'Enfer<sup>14</sup>, et le personnage du guide (« *il duca mio* ») ici incarné par le « *demone bon* » du poète lui-même. Comme Dante, Fregoso raconte un voyage allégorique vers le savoir, qui toutefois demeure dans les limites de la philosophie, sans rien céder à la théologie. Une sorte de *itinerarium mentis in philosophiam* pendant lequel le poète imagine qu'il rencontre plusieurs philosophes, comme Timon (« *che tutti gli homini odia a morte* ») et Diogène (« *che acquista il suo cognome col latrare* »), jusqu'à arriver au Palais de la philosophie et donc à la rencontre avec Démocrite, « *huomo divin fra gli altri eletto* ». À partir de là commence la satire contre les misères et les vanités humaines, qui répète des thèmes classiques déjà contenus dans les *Lettres* pseudo-hippocratiques et repropoésés – avec un signe opposé – aussi dans la seconde partie de l'œuvre, où la parole est donnée à Héraclite « *per le miserie nostre sempre in pianto* ». En découle un récit original où l'opposition traditionnelle Démocrite/Héraclite acquiert le dynamisme du récit épistolaire hippocratique, en en répétant les contrastes – entre le regard du philosophe et la « *cieca gente* » – des ambiguïtés (entre le rire et la folie) et des renversements (« *stimano pazzi color tutti/channo in seguir virtu suoi giorni spesi* »). La traduction assez libre de d'Amboise conserve dans l'ensemble la trame narrative et didactique du poème de Fregoso, mais elle offre des ajouts intéressants qui en font « une véritable réécriture » de sa source. Le *Ris de Democrite* connut un franc succès<sup>15</sup> et il a donc le mérite d'avoir contribué à une plus grande diffusion du *Riso de Democrito* en France.

C'est peut-être grâce à lui si, à côté de Tahureau, Etienne Forcadel, poète et professeur de droit à Toulouse, lui aussi s'inspire

14 « *Nel dolce tempo de mia età primera,/che veramente de la vita umana/è la legiadra e vaga primavera,/sopra una via molto patente e piana/ïo me trovai, non senza gran periglio, acompagnato da gran turba insana* ». Voir August Buck, *Democritus ridens et Heraclitus flens*, in H. Skommodau (éd.), *Wort und Text, Festschrift für Fritz Schalk*, Francfort-sur-le-Main, 1963, p. 167-186.

15 Vintonen, « Michel D'Amboise amplificateur : l'exemple du *Ris de Democrite* », *Camena*, 25, 2020, p. 16.

de l'œuvre de Fregoso pour composer en 1548 une poésie insérée dans la première édition de ses *Opuscula*<sup>16</sup>. Comme Fregoso, Forcadel aussi mêle les deux traditions du rire du philosophe, avec même des références plus explicites aux *Lettres* dans la description de la pose de Démocrite. Contrairement à Fregoso il renverse l'ordre d'apparition des deux philosophes et il réduit considérablement l'extension du texte ; il supprime les renvois allégoriques présents surtout dans les premiers vers de l'italien (le Palais de la philosophie, par exemple), et il élimine dans les passages satiriques les allusions trop spécifiques à certaines catégories d'hommes, en préférant s'écraser contre des attitudes morales plus abstraites (la cupidité, l'idolâtrie, etc.). Finalement, Forcadel semble utiliser comme sources à la fois Diogène Laërce, auquel il emprunte l'image démocritéenne de la vérité cachée au fond du puits ; mais aussi Lucien et son *Vitarum auctio*, auquel il emprunte son interprétation du rire de Démocrite comme conséquence de la physique des atomes, selon laquelle l'agrégation et la désagrégation perpétuelles des « parties menues dont tout est fait » (vv. 171-174) rendent inévitablement vaines toutes les choses humaines.

Mais le Démocrite français du XVI<sup>e</sup> siècle est nul doute François Rabelais, selon le jugement même de ses contemporains qui en comparaient le rire critique et irrévérent à celui du philosophe d'Abdère. D'ailleurs, le même jugement est aussi répété par Étienne Pasquier, qui dans une de ses *icônes*<sup>17</sup> définit Rabelais comme « *Gallorum Gallus Democritus* », un Démocrite qui, à son avis, ne ménagerait pas les « *caelestia numina* ». Et le même jugement est confirmé aussi par la liste des synonymes que Maurice De la Porte associe au nom de Rabelais dans ses *Épithètes* – sorte de dictionnaire érudit des synonymes de la langue littéraire : à l'entrée *Moqueur* on trouve des mots comme *lucian*, *democritique* et justement *rabeliste*, sous l'entrée *Raillard* on trouve encore « democritique [...] disciple

16 Etienne Forcadel, « Le pleur d'Héraclite et le ris de Démocrite, philosophes », in *Œuvres poétiques*, a cura di Joukovsky, Genève, Droz, 1977, p. 127-133.

17 Stephani Pasquierii, « *Iconum liber* », in *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, réimpr. facs. de l'éd. Trévoux, 1723, Genève, Slatkine, 1971, 2 vol., n. 149.



de Rabelais, tahurean »<sup>18</sup>. Un jugement, enfin, renforcé par les vers d'Hugues Salel cités dans l'introduction au deuxième livre de *Gargantua et Pantagruel*, dans laquelle l'on fait l'éloge de Rabelais pour avoir offert avec son œuvre un nouveau Démocrite « riant les faitz de nostre vie humaine »<sup>19</sup>.

Le rire de Rabelais, à l'instar de celui démocritéen, est en effet explicite, jamais simulé ; et il est adressé contre l'homme seulement. Il ne touche pas la religion, mais les institutions religieuses ; non pas la divinité, mais ses ministres. Comme pour Démocrite, le rire demeure l'unique manière de rendre manifeste tout ce qui est communément caché par les hommes, pour « découvrir toutes les maisons, [...] ne laisser aux choses intérieures aucun voile »<sup>20</sup> pour dévoiler la vérité qui, d'après le philosophe, se cache au fond du puits. Cependant, le renversement que Rabelais déclenche, connoté avec des références souvent obscènes et scatologiques – absentes, par contre, dans les mots du Démocrite des *Lettres* –, semble spéculaire par rapport à celui entre le philosophe et les Abdéritains, une sorte de renversement du renversement : à la pose dédaigneuse du philosophe, Rabelais préfère un rire *populaire* qui donne dignité à cette dimension tout humaine et mondaine où chaque individu se trouve à vivre et à se réaliser en tant qu'être humain. Le rire se révèle alors comme une force universelle et essentielle, il n'appartient pas seulement au philosophe, mais à tout le monde, il devient un élément nécessaire à la définition même de l'homme (selon une manipulation très diffusée à l'époque d'un passage d'Aristote<sup>21</sup>), au point que ceux que Rabelais appelle les *agelastes* – les théologiens détracteurs de la vie terrestre – ne sont que partiellement des hommes.

Plusieurs références sont faites à Démocrite dans l'œuvre de Rabelais, à la tradition épistolaire – ici en particulier il est fait

18 De la Porte, *Les Épithètes*, op. cit., f. 168 e f. 225. Pour une définition de l'œuvre et de sa fonctionnalité on renvoie à l'*Avertissement au lecteur* du même auteur.

19 François Rabelais, « Gargantua et Pantagruel », in *Œuvres complètes*, éd. établie, présentée et annotée par M. Huchon, et F. Moreau, Paris, Gallimard, 1994.

20 Littré, op. cit., p. 375.

21 Voir Ménager, *La Renaissance et le Rire*, op. cit., chap. 1. Sur le rire chez Rabelais voir le classique de Michail Bachtin, *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. fr. d'Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1993.

allusion à l'Hippocrate de la lettre à Denys<sup>22</sup>, cité comme exemple d'autorité pour justifier la jalousie de Rondibilis –, et aussi à la célèbre opposition à Héraclite, qu'il propose de façon tout à fait originale. Dans le premier livre, en effet, Rabelais mêle ironiquement les larmes de l'un avec le rire de l'autre, en décrivant un éclat de rire si fort qu'il provoque un larmolement incontrôlable. À cette occasion, le médecin français invente deux mots nouveaux – cités aussi dans le *Dictionnaire* de Huguet<sup>23</sup> – en définissant Héraclite comme *democritizant* et Démocrite comme *heraclitizant* : l'effet comique naît du chiasme entre Démocrite et Héraclite, grâce auquel leurs attitudes, depuis toujours opposées, deviennent compossibles.

Le même couple inspirera le *Gélocacrye* de Jacques Grevin (1560-1561), un autre auteur qui, avec Étienne Pasquier, évoque le rire du philosophe de façon originale. Le titre même *Gélocacrye* suggère le sens de l'œuvre de Grevin et il révèle l'importance qu'y ont les deux philosophes. *Gélocacrye* en effet est un mot composé de *γέλως* (rire) et *δάκρυα* (larmes) : elle comprend donc à la fois les deux attitudes. Dans le sonnet II, 18<sup>24</sup> et dans certains vers de l'*Élégie sur la misère des hommes*<sup>25</sup> on retrouve ce mélange de rire et larmes, ainsi que dans le sonnet II, 8, où l'on cite directement Démocrite et Héraclite en tant que symboles des deux attitudes que l'auteur veut « entreprendre tout seul »<sup>26</sup>.

22 Rabelais, *Gargantua et Pantagruelle*, op. cit., III, XXXII.

23 *Ibid.*, I, 20. Pour Huguet voir *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, op. cit., entrée *Heraclitizant*.

24 Jacques Grevin, *Gélocacrye et les 24 sonnets romains*, texte établi et annoté par Michèle Clément, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 2001 : le vers final du sonnet termine avec une dérivation curieuse, « je Gelodacryse ».

25 *Ibid.* v. 19-26 : « D'un poison plus bouillant, dont ne peux esperer/Sinon tousjours de rire et de plorer./Rire la chose hélas ! la plus desesperée/Plourer, et si tout est plain de risée :/Il n'y a rien icy qui ne soit malheureux./Tout est folie, et tout est glorieux./Je ploire le malheur, et je ris la folie,/Je ploire et ris la gloire de la vie ».

26 *Ibid.* : « je me ris de ce monde, et n'y trouve que rire,/Je le ploire, et si rien ne doit estre ploré,/J'y espere, et si rien ne doit estre esperé,/Je voy tout estre entier, et rien n'est qui n'empire [...]/Tout me tire à plourer, tout à rire m'excite./ Dont vient cela, MOURET ? c'est pourtant que je veux/Entreprendre tout seul les ouvrages de deux,/Ore de Democrite, et ore d'Heraclite ».

Étienne Pasquier, en revanche, dédie à Démocrite une épigramme dont le titre répète le terme *democriticus*<sup>27</sup> créé par Érasme, en en démontrant la diffusion dans le domaine littéraire aussi ; et il compose un autre texte – qui fait partie d’une liste de compositions dédiées chacune à un philosophe de l’Antiquité – au binôme Démocrite/Héraclite. Dans les deux cas il se démarque du rire du philosophe, qu’il considère vain et, à son tour, ridicule (« *Omnia qui ridet, ridetur ab omnibus ipse* ») ; mais cela ne veut pas dire qu’il souscrit aux larmes d’Héraclite, tout en considérant que « *vanior est risus, vanior est gemitus* »<sup>28</sup>.

La même chose, enfin, se répète dans les *Flores Epigrammatum* de Léger Duchesne (1555), une anthologie d’épigrammes d’auteurs différents parmi lesquelles on en trouve deux au sujet de Démocrite : la première<sup>29</sup> est dans ce cas aussi une icône ; la seconde<sup>30</sup>, en revanche, est un épigramme de Velius.

## Les *Dialogues* de Jacques Tahureau, entre littérature et philosophie morale

Si Montaigne donne le choix entre le rire et les larmes dans le chapitre 50 du premier livre des *Essais* (*De Democritus et Heraclitus*), tout en exprimant sa préférence pour le philosophe d’Abdère comme le voulait la tradition humaniste ; et si Érasme dans l’Éloge de la folie arrive pour la première fois à évoquer non seulement cent

27 *Les Œuvres d’Estienne Pasquier, op. cit.*, épigr. 59 in *Democritici authorem*. En français *Democriticus* deviendra *démocritique*. Pour Érasme voir *Enchiridion militis christiani* : « *sed horum errorem Democritico risu prosequens* », in *Desiderii Erasmi Roterodami, Opera Omnia*, Lugduni Batavorum, Petri Vander, MDCCIV, t. V, p. 41. Il sera probablement avec Tahureau que le mot entrera dans la langue française commune : dans *Les Épithètes* de De la Porte, en effet, le mot *démocritique* apparaît plusieurs fois à côté de *tahureau, tahurean*.

28 Pasquier, *Iconum liber, op. cit.*, n. 76 : « *Heraclitus, Democritus : Heraclite gemit, rides Democrite semper ;/Omnia convexi vana sub axe poli,/Ut risum, ut gemitum diffunditis, en ego vestrum/Lugeo sic risum, rideo sic gemitum./Scilicet in vanis cum sit spes nulla medendi,/Vanior est risus, vanior est gemitus* ».

29 Léger DuChesne, *Flores Epigrammatum*, Paris, Hieronymum de Marnef, 1560, f. 207v : « *Democritus : Omnia Democritus ridebat : tu quoque, lector/Democriti ride, si sapias, tumultum* ».

30 *Ibid.*, f. 134 : « *tristius atque olim, vitae (Heraclite) labores,/ut mage qua miserum nil queat esse, gemas./Tu quoque maiori, Democrite, diffilue risu./Quandoquidem haec vita est ridiculosa magis./Ipse autem interea vos cernens differor anceps/te risu, lachrymis quomodo teque iuvenem* ».

Démocrite pour rire adéquatement des sottises humaines, mais même un Démocrite de plus pour rire de Démocrite lui-même ; l'œuvre de Jacques Tahureau – auteur connu par ses contemporains pour ses poésies plutôt que pour son intérêt pour la philosophie<sup>31</sup> – célèbre le rire du philosophe en donnant le nom de Democritic au protagoniste d'un *Dialogue* entier.

Les *Dialogues* paraissent posthumes en 1565 et ils connaissent un succès considérable, au point qu'on en réalisera bien treize éditions en seulement vingt ans<sup>32</sup>. Mais après, pendant deux siècles environ, on n'en a plus de trace : ce qui démontre que l'intérêt moral pour le philosophe d'Abdère est propre surtout à la culture de la Renaissance, alors qu'une curiosité plus scientifique marque une bonne partie de l'âge classique, jusqu'à l'aube du XVIII<sup>e</sup> siècle plus ou moins.

À vrai dire, le personnage de Democritic ne répète pas seulement le rire de son modèle ancien, mais il en rend aussi l'image dans toute la richesse de ses facettes, légendaires et non. Il se présente, en effet, comme une synthèse originale de trois traditions : le *Democritus ridens* de la célèbre contraposition avec Héraclite, le philosophe moralisateur du récit épistolaire, et le personnage historique dont à l'époque on avait des informations grâce surtout à Diogène Laërce.

La description de la rencontre entre les deux protagonistes des *Dialogues*, Democritic et Cosmophile, rappelle vaguement le scénario des *Lettres* – comme Démocrite, Democritic aussi tient un livre dans ses mains et il est interrogé sur la cause de son rire –, alors que le renvoi à la tradition du *Democritus ridens* est explicité par Tahureau par le biais des mots prononcés par Democritic. Face à un Cosmophile qui lui demande s'il entend répéter la pose d'Héraclite « le quel a malheureusement consumé ses jours à pleurer la vie des hommes subjecte à une infinité de miseres », ou s'il préfère l'attitude satirique de Démocrite, la réponse de Democritic, et de Tahureau avec lui, est une véritable déclaration programmatique de l'intention

31 Émile Besch, « Un moraliste satirique et rationaliste au XVI<sup>e</sup> siècle, Jacques Tahureau, 1527-1555 », *Revue du XVI<sup>e</sup> siècle*, 6, 1919, p. 1-44 et 157-200.

32 *Ibid.*, p. 1.

de l'œuvre : « c'est bien le plus grand plaisir du monde, se voir exent d'une infinité de reveries et foles opinions où l'on voit la meilleure partie des hommes estre envelopés »<sup>33</sup>.

Mais la présence même de seulement deux interlocuteurs renvoie aux deux traditions, comme la polysémie du personnage de Cosmophile. Le choix du *nom* le fait coïncider avec l'attitude solidaire de l'*Heraclitus flens* vers l'humanité, de façon à récréer dans le texte de Tahureau l'opposition légendaire entre rire et larmes : cependant, elle ne se présente plus comme une antithèse statique, parce que grâce à la structure dialogique même elle gagne un certain dynamisme narratif. Les *Dialogues* deviennent alors l'occasion pour les philosophes de présenter avec leur propre voix les raisons de leurs attitudes en donnant vie à une véritable diatribe. Sa *fonction* dans l'œuvre, par contre, le rend identifiable avec l'Hippocrate des *Lettres* : le médecin, comme Cosmophile ne servent que de prétexte pour l'exposition des idées de Democritic/Démocrite, ou pour introduire de nouveaux thèmes, ou pour justifier d'autres explications et avancer des critiques qui seront immédiatement démolies. Tous les deux se font écho des idées et des mœurs communes, qu'ils expriment toutefois de façon peu convaincue en se montrant prêts à changer d'opinion face à des argumentations raisonnables de l'interlocuteur : « Mais je te prie bien fort m'enseigner le chemin qu'il me faudroit tenir pour parvenir au but de ce contentement, et quelles choses sont à suivre des hommes, et quelles à éviter »<sup>34</sup>.

Du *Democritus ridens*, cependant, Democritic ne partage pas la radicalité du jugement et la pose excessive<sup>35</sup>. L'observation faite par Cosmophile à propos de la moindre causticité de son interlocuteur par rapport au rire de Démocrite d'Abdère<sup>36</sup> est bien fondée pour Democritic. Il reconnaît, en effet, la nécessité de « s'accomoder » à celui

33 Tahureau, *Les Dialogues*, *op. cit.*, p. 17-18.

34 *Ibid.*

35 Voir à ce propos Vintenon, « Le philosophe rieur dans ses mises en scène humanistes : du moraliste au morosophe », in Pascale Alexandre et Jean-Yves Guérin (dir.), *Savoirs et savants dans la littérature et les arts (xvi<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 35-49.

36 *Ibid.*, p. 192-193 : « tu me semble contrarier à ce que tu m'avois assuré de vouloir estre imitateur de Democrite, veu que tu ne fais rien moins que l'ensuivre en beaucoup de tes propos ».

avec qui l'on parle afin d'éviter une hostilité qui rend vain tout entretien et qui réduit aussi l'efficacité de l'opération maïeutique grâce à laquelle il veut amener Cosmophile à découvrir par soi-même des attitudes morales certes naturelles mais perverses par les conventions sociales<sup>37</sup>.

Il en résulte un philosophe justement plus accommodant et presque plus semblable au Socrate du Phèdre qu'à Démocrite. D'ailleurs, bien que l'admiration pour un modèle de rationalité et de savoir comme celui de Démocrite soit considérable, cela n'implique pas un respect obséquieux et acritique de son autorité : « n'estimerai-je point un homme tant parfait, que je veuille jurer en lui comme en un Dieu, ni faire du singe en l'imitant en tous ses actes »<sup>38</sup>.

Du Démocrite moraliste, interlocuteur d'Hippocrate, Democritic garde par contre l'intelligence raffinée qui le dote d'un regard plus aigu et critique sur la réalité, grâce auquel il peut déchirer le voile des surdéterminations et des conventions perversifiant la spontanéité de l'homme dans toutes ses activités, pour arriver finalement à saisir les mécanismes réels des actions humaines.

Democritic transforme alors Démocrite en un modèle de pensée libre et démystifiante contre toute imposture, une pensée à qui n'échappe ni la philosophie – si l'on l'entend comme un moyen pour tromper et contrôler les ignorants – ni la religion, à propos de laquelle le jugement de Tahureau demeure prudemment vague, étant à la fois considérée comme un instrument de civilisation<sup>39</sup> et redoutée comme motif de superstition.

Democritic, en somme, se présente comme « le premier né »<sup>40</sup> des libres penseurs, tant pour les questions qu'il soumet à sa critique rationnelle, comme pour sa façon d'utiliser la raison même,

---

37 Trevor Peach, *Nature et Raison. Étude critique des « Dialogues » de Jacques Tahureau*, Genève, Slatkine, 1986, p. 26. Tahureau, *Les Dialogues*, op. cit., p. 193-194 : « si je n'eusse un peu contrefait du mondain avecques toi, usant des raisons estimees sages et grandes entre les hommes, et que j'eusse au contraire toujours voulu rire et faire du Democritic, que tu n'eusses aucunement adjousté foi à mes paroles, et ainsi tu serois encores demeuré en ta premiere ignorance ».

38 *Ibid.*

39 Peach, *Nature et Raison*, op. cit., p. 230 et s. ; Besch, « Un moraliste satirique et rationaliste au xvi<sup>e</sup> siècle, Jacques Tahureau, 1527-1555 », art. cit., p. 170 et s.

40 Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1971, p. 396, p. 400 et s.

polémique et sceptique à la fois : une raison, donc, forte et faible en même temps, mais pas si faible qu'elle se prête au jeu des renversements<sup>41</sup> avec la folie, contrairement à ce qui se passe dans les *Lettres*. Si Démocrite lui-même pêche par sottise, comme nous le rappelle Tahureau en se référant à deux anecdotes très connues empruntées à Diogène Laërce – son aveuglement volontaire et la perte du patrimoine paternel –, devenant de cette façon la proie du rire dont il avait l'habitude d'accabler les autres, Democritic échappe à toute ambiguïté et soupçon de folie. Il demeure l'exemple d'une raison qui est et doit rester « fondement » de toute opinion et conduite humaines que l'on puisse définir vertueuses.

Champion d'un rationalisme éthique s'inspirant à la théorie démocritéenne de l'*euthymia* – bien qu'elle soit contaminée par le calcul épicurien des passions – le Democritic de Tahureau adoucit la grimace méprisante du Démocrite légendaire avec le sourire paisible de la morale de la tranquillité de l'âme, et il apaise les raisons de la supériorité prétendue du philosophe avec son scepticisme inspiré lui aussi du Démocrite *historique*.

Il s'agit d'un scepticisme non théorisé, chargé d'une valeur éthique plutôt que théorique, et fonctionnel à la constitution d'une raison équilibrée et capable de réaliser les trois tâches fondamentales du parcours formatif de chaque individu : reconnaître les vices, les préjugés, les superstitions et les passions nocives pour l'homme ; fournir l'arme pour détruire le « monde renversé » ; récupérer une authenticité plus salutaire, en reconstituant le sujet de façon plus adéquate à sa nature même sensible<sup>42</sup>. La raison n'est donc pas tant l'instrument d'une science systématique, mais bien une faculté nécessaire pour trouver la juste mesure des choses, afin d'éviter les risques tant de l'ignorance comme de la présomption. L'erreur de l'homme, en effet, ne consiste pas seulement à ne pas se servir de la raison, mais aussi à en abuser, n'en reconnaissant pas les limites et

---

41 Le thème du renversement est quand même présente dans les *Dialogues* en tant que *topos* de la littérature morale ; par exemple p. 15 : « Mais comment est-il possible qu'ils s'oublient jusques à là que les plus grans sotz sont estimez et tenus au rang des plus sages ? Comment sont-ils tant aveuglés qu'ils ne treuvent rien parfaict que ce qui est digne d'estre le plus moqué ? » ; et p. 227.

42 Peach, *Nature et Raison*, *op. cit.*, p. 258.

en l'appliquant à des domaines qui ne lui appartiennent pas (« [les] hommes [...] se doivent contenter du lieu qui leur est assigné, sans entreprendre de voler plus haut et avoir la cognoissance de ce qui leur est incertain »<sup>43</sup>). Le risque est alors que la raison trébuche et que l'on se moque d'elle comme du Thalès (ici Anaximène) de la fameuse anecdote<sup>44</sup>.

C'est un scepticisme qui repropose une lecture non originale – à vrai dire – du philosophe d'Abdère, en la fondant non pas sur la critique à la connaissance sensible dont le philosophe grec aurait été le précurseur, mais plutôt sur les données biographiques relatives à ses voyages. Tahureau interprète ces voyages précisément comme fondement d'un jugement désenchanté sur la vie humaine qui se présente partout comme vaine et ridicule, quel qu'en soit le lieu d'observation :

Il faut que tu saches que je n'ai pas esté autrefois moins curieux de cognoistre la diversité des sciences et maniere de faire des estats et nations estrangeres que toi. Mais après avoir ainsi long tems étudié et couru, cognoissant à la fin que tous les actes des hommes n'estoient autre chose qu'un songe fantastique et ridicule, j'ai resolu en moimesme de me retirer en ce petit lieu<sup>45</sup>.

Enfin, du Démocrite *historique*, Tahureau reprend également l'atomisme, en l'inscrivant une fois encore à l'intérieur du cadre moral où se situe son œuvre entière. L'univers de Démocrite, s'il n'est jamais défini explicitement, est un univers composé par la matière et le vide, où les choses sont d'abord perceptibles à travers les sens<sup>46</sup>, et elles sont explicables grâce à la physique des atomes. De là découle la condamnation contre toute cause surnaturelle et contre des disciplines comme la magie, l'astrologie et l'alchimie, dont les fondements n'échappent pas seulement au paradigme atomistique, mais en plus ils véhiculent des impostures dangereuses pour la liberté de l'homme et pour l'autonomie de sa morale. Cependant, au-delà de sa fonctionnalité éthique, l'atomisme demeure une des nombreuses

43 Tahureau, *Les Dialogues*, op. cit., p. 163.

44 Voir à ce propos Blumenberg, *Le Rire de la servante de Thrace*, op. cit.

45 Tahureau, *Les Dialogues*, op. cit., p. 141-142.

46 Peach, *Nature et Raison*, op. cit., p. 227 et s.



doctrines métaphysiques « de tels gentils philosophastres » que Tahureau vide de toute valeur euristique absolue en se servant de la méthode doxographique typique de la littérature sceptique<sup>47</sup>.

Le Democritic de Tahureau, en somme, représente la déclinaison rationaliste et moraliste du philosophe d'Abdère, mais il n'en reproduit pas l'image du philosophe de la nature. Le XVI<sup>e</sup> siècle en France, et Tahureau le confirme parfaitement, reprend plus volontiers le portrait du Démocrite qui rit, parce que l'intérêt éthique est prédominant<sup>48</sup> : dans sa version avec le nom déformé – qui connaîtra un succès tel qu'il deviendra même un adjectif communément utilisé – le Démocrite-critique s'affirme comme le symbole d'une morale autonome mais pas ascétique, indépendant de toute autorité à l'exception de la seule raison, et très critique contre toutes les conventions humaines. Au siècle suivant, par contre, à côté du rire moraliste de Démocrite on trouvera de façon toujours plus importante le portrait du philosophe des atomes.

### **Le rire du philosophe : symptôme et remède à la mélancolie**

Au XVII<sup>e</sup> siècle on assiste à la redécouverte de l'atomisme et à sa reprise surtout dans un sens clairement antiaristotélicien de la part d'auteurs comme Bacon, Descartes, Basson, Sennert, pour n'en citer que quelques-uns. Démocrite devient alors le champion et le modèle d'une physique qui, si elle n'est pas nouvelle, est quand même alternative, et qui débarrasse la philosophie de la nature des qualités et des essences d'Aristote pour l'orienter vers un mécanisme qui deviendra le paradigme des sciences.

---

47 Tahureau, *Les Dialogues*, op. cit., p. 207 : « N'en voit-on pas les exemples par un nombre infini de tels gentils philosophastres, l'un nous voulant faire acroire tout estre fait d'une rencontre fortuite et hazardeuse de petis corps indivisibles, qu'il appelloit atomes [...]. Les autres nous ont depeint une ame rouge, les uns blanche ». C'est la même liste utilisé par Corneille Agrippa (*De Incertitudine*) et par Montaigne (*Apologie de Raymon Sebond*).

48 Bien qu'elle appartienne à la littérature allemande, la *Chronica* de Sebastian Franck confirme le primat de l'intérêt éthique. Franck, en effet, élimine toute référence à la médecine de la traduction de Tritonius de la *Lettre à Damagète* dont il se sert. Voir Lebeau, « Le rire de Démocrite », art. cit., p. 256.

Le XVI<sup>e</sup> siècle est aussi le siècle où Démocrite investit le champ de la médecine et se trouve associé à l'anamnèse de la mélancolie, grâce à la consécration de l'œuvre de Robert Burton, *Democritus Junior* précisément.

À côté de l'épanouissement de cette production plus scientifique demeurent – en nombre réduit, bien sûr – des références au rire légendaire du philosophe, traité à la fois comme objet d'analyse médicale, et comme simple motif de divertissement ou de satire des mœurs. Le masque du philosophe moraliste perd peu à peu de sa centralité, même s'il ne sera remis en question radicalement qu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et à l'aube des Lumières.

On trouve un exemple de la première typologie déjà au XVI<sup>e</sup> siècle, dans la traduction des *Lettres* pseudo-hippocratiques réalisée par Alard d'Amsterdam<sup>49</sup> ou, pour ne pas sortir du domaine français, dans le *Traité du ris* de Laurent Joubert, qui garde une importance centrale dans le genre en relation à l'image de Démocrite dans la culture des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Il inscrit, en effet, le rire de Démocrite dans le cadre de la question médicale de la mélancolie, le *Traité du ris* offre la toute première version française de la lettre à Damagète, traduite par le médecin Guichard<sup>50</sup>. Presque cinquante ans après seulement (1632) paraît une traduction plus complète des *Lettres* faite par un autre médecin, Marceline Bompard, accompagnée d'un commentaire attentif aux implications du rire du philosophe *sub specie melancholiae*. En Espagne on trouve l'*Examen de ingenios* (1575, traduit en français en 1583) du médecin et philosophe Juan Huarte de San Juan<sup>51</sup>, qui approfondit la question du rapport entre génie et mélancolie – posée par le *Problème XXX, 1* attribué à Aristote – et qui cite plusieurs fois les *Lettres* pseudo-hippocratiques, bien qu'il utilise une version qui n'est pas fidèle à l'originale. En Italie, encore, rappelons le texte moins connu comme *Dialoghi del riso, delle lagrime e della malinconia* de Giacomo

49 Alardus, *Hippocratis Coi epistola*, *op.cit.*

50 Voir le chapitre « Les *Epistulae hippocratis* : tradition, traductions, translations et divulgations entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle » de ce livre.

51 Selon la théorie de Huarte, celui de Démocrite est un exemple du rire typique de l'homme doté de fort intellect, mais d'imagination faible.

Ferrari<sup>52</sup>, qui doit beaucoup à Joubert et qui insiste sur l'interprétation du rire de Démocrite comme symptôme de la mélancolie.

Avec Pierre de Besse, auteur déjà en 1612 de *L'Héraclite chrétien*<sup>53</sup> auquel il fera suivre trois ans plus tard *Le Démocrite chrétien*<sup>54</sup>, le rire de Démocrite est utilisé comme instrument de critique mais selon une déclinaison religieuse qui vise à condamner « les abus du monde »<sup>55</sup>. C'est un rire savant « car en riant il dit les veritez, et faisant le railleur ne laisse pas d'estre sage », un rire dont le but est dévoiler et « braver les vanitez du monde » pour montrer la vertu<sup>56</sup> à l'aide d'une série d'exemples empruntés surtout à l'histoire sacrée. Chaque chapitre coïncide avec une moquerie adressée à des cibles différentes. Lui aussi de nature religieuse, le *Démocrite des Reformez ou pretendus tels*, publié par Charles de S. Agnès « prédicateur Augustin deschaussé »<sup>57</sup> en 1624. Il s'agit d'une

52 Giacomo Ferrari, *Democrito ed Eraclito. Dialoghi del riso, delle lagrime e della malinconia*, Mantoue, fratelli Osanna, 1627. Le dialogue sur la mélancolie n'est qu'une traduction d'une œuvre du médecin André du Laurens.

53 C'est peut-être celui-ci l'exemple le plus connu d'une série de pamphlets, certains anonymes, et mazarinades traitant surtout des questions politiques et sociales et utilisant la figure d'Héraclite pour introduire des critiques et des plaintes. Par exemple Jean Courtois, *Heraclitus. Mundi dialogismo*, Paris, Matthieu David, 1550 ; *L'Héraclite Français, parlant au Roy, de l'état de son royaume ; sur les justes entreprises de Son Altesse Royale et de M.M. les Princes*, 1652 ; *Démocrite et Héraclite, riant et pleurant sur le temps qui court. Dialogue satirique*, Paris, 1649 ; *L'Héraclite courtois*, Paris, V e A., Coulon, 1649 ; *L'Héraclite français, divisé en trois parties*, Cologne, chez Pierre Marteau, 1692 ; *L'Héraclite parisien aux pieds du roi*, 1615 ; *L'Héraclite français au Roi, sur la clôture des états*, 1615 ; Pierre Du Moulin, *Héraclite ou de la vanité et misère de la vie*, Queuilly, par Claude le Villain, 1610.

54 De Besse, *Le Démocrite chrétien*, *op. cit.*

55 *Ibid.* : « Autrefois il a parlé en payen, et idolatre, et neantmoins en homme moral, et sage Philosophe. Mais maintenant il discourt en Chrestien, et en fidele, et crie contre les abus du monde. Il se mocque de son inconstance, descouvre sa malice, prouve ses faussetez, monstre son aveuglement, se rit de ses ambitions [...], et bat ses vanitez en ruyne ».

56 La même idée est répétée dans un sonnet dédié à l'auteur : « [...] Democrite riant disoit la veritez/ Besse plus serieux monstre la fausseté/De ce monde pervers qui nous paist de paroles :/Icy Besse reçoy un laurier immortel/En dechiffrant le fast et gloire du mortel,/Mepriant des mondains les vanités frivoles ». Et aussi dans la didascalie accompagnant le portrait du philosophe : « On m'apelle le Democrite/Je me nocque des vanites/Riant ie dis les verites/Je suis contraire à l'Heraclite ».

57 Charles de Sainte-Agnès, *Le Démocrite des reformez ou prétendus tels, réponse apologetique aux supposez motifs de l'apostasie d'Éléazar Charles, natif d'Avignon*, Lyon, Muguet, 1624, *Au lecteur*. Voir Antoine Péricaud, *Notes et documents pour servir à l'histoire de Lyon*, Lyon, Mougins-Rusand, 1841, p. 182-185.

critique forte contre « la misère et l'aveuglement des hérétiques », dans laquelle l'auteur, en voulant répondre à un pamphlet dénigrant le christianisme, a préféré donner la parole à Démocrite plutôt qu'à Héraclite. Le rire du Démocrite moraliste de La Bruyère est aussi celui du savant : un rire qui ne pardonne aucun des hommes « superbes » et « glorieux »<sup>58</sup>, mais un rire qui, en même temps, perd sa violence satirique et son primat sur les larmes d'Héraclite, La Bruyère préférant ne s'aligner explicitement sur aucun des deux.

Dans un genre tout à fait différent on trouve en revanche la brève composition de Puteanus parue en 1638 dans un recueil de textes humoristiques, réalisé précisément avec le but de délecter l'esprit et de le distraire de ses occupations les plus pénibles<sup>59</sup>. Déjà auteur d'un éloge d'Épicure, d'où est probablement né l'intérêt de Gassendi<sup>60</sup> pour le philosophe du Jardin, Puteanus démontre une attention particulière pour le rire de l'autre théoricien de l'atomisme. Après avoir critiqué les *agelastes*, c'est-à-dire – comme le suggère le nom même – ceux qui ne rient jamais, et surtout Héraclite, qui au rire préférerait les larmes, Puteanus défend le rire de Démocrite des possibles accusations de folie et de sottise. Si le philosophe d'Abdère était connu pour son rire critique, Puteanus précise en effet qu'il était tout aussi célèbre pour son savoir et sa *gravitas*<sup>61</sup> : son rire, donc, n'était pas une pose bouffonesque, mais au contraire l'expression de sa sagesse<sup>62</sup>. Et si toute l'œuvre n'est qu'une apologie *ludique* du rire et de Démocrite lui-même, elle reste de toute façon un témoignage de la permanence de l'image *morale* de Démocrite en tant que juge des mœurs humaines. À cette œuvre l'on pourrait rapprocher celle de Johann Peter Lange<sup>63</sup>, elle aussi sous le signe de Démocrite, bien qu'elle n'offre qu'un recueil d'anecdotes amusantes

58 Jean de La Bruyère, « Les Caractères », in *Moralistes du xvi<sup>e</sup> siècle*, Paris, Laffont, 1992, p. 897-898.

59 Erycii Puteani, *Democritus, sive de risu. Dissertatio Saturnalis*, in *Dissertationum, ludicrarum et amoenitatum scriptores varii*, Louvain, apud Io. Christoph. Flavivm, 1612, mais j'ai utilisé l'édition de 1638, *Au lecteur*.

60 Rochot, *Les Travaux de Gassendi*, op. cit., p. 30 et s.

61 Puteani, *Democritus*, op. cit., *Au lecteur*.

62 *Ibid.* : « Tolle risum, et Democritus non erit : iterum, tolle risum, et praestantissimum sapientiae lumen extingues ».

63 Lange, *Democritus ridens*, op. cit.

et de traits d'esprit comme remède à la mélancolie. Il n'y a pas d'anecdotes citant directement le philosophe d'Abdère, mais il faut remarquer comment, conjointement à Puteanus, Lange témoigne du processus à travers lequel le *Democritus ridens* va progressivement se transformer en une sorte d'icône stéréotypée utilisée pour promouvoir tout type de texte touchant le rire.

Enfin, citons le *De vita ac philosophia Democriti* de Pierre Borel qui, s'il n'a été qu'annoncé mais jamais publié, aurait été, avec le *Democritus reviviscens* de Magnenus, un exemple de la synthèse caractéristique du XVII<sup>e</sup> siècle qui mêle l'intérêt scientifique, à l'intérêt pour l'éthique du philosophe d'Abdère. Dans son *Trésor de recherches et antiquitez gauloises et françoises* (1655), Borel<sup>64</sup> – auteur d'une vie de Descartes – promettait la réalisation de cette œuvre, en l'inscrivant dans une liste de textes sortant ou en cours de rédaction et en la marquant, selon son code tout personnel, avec deux astérisques comme tous les livres « qui ne sont qu'à demi faits ». On ne sait rien de plus sur son contenu, à l'exception de ce que l'auteur avait écrit dans un autre texte traitant des questions propres à la doctrine démocritéenne. En 1657, en effet, Borel écrit le *Discours nouveau, prouvant la pluralité des Mondes* et il déclare qu'il s'agit de la partie d'un livre plus vaste dédié à Démocrite, philosophe auquel tout cet écrit aussi est déjà consacré<sup>65</sup>, traitant à la fois de son image historique et de son image légendaire.

### « On appelle cela, je pense... un Démocrite »

À l'aube du XVIII<sup>e</sup> siècle l'abandon progressif de l'image du philosophe qui rit se manifeste à la fois dans la philosophie, dans l'iconographie et dans la littérature.

Le Démocrite de La Fontaine ne rit plus, mais il demeure seulement une figure excentrique aux yeux des Abdéritains en raison de son choix de vivre à l'écart des hommes et de ses doctrines

64 Il est cité par Pierre Bayle dans l'article « Démocrite » du *Dictionnaire*.

65 *Ibid.* : « Je desire enfin que tu consideres cher Lecteur que ce Livre n'est qu'un fragment de celui auquel ie travaille pour la vie et Philosophie de Democrite ».

contredisant le sens commun. Le vingt-sixième chapitre du livre VIII des *Fables* (1678-1679), *Démocrite et les Abdéritains*, résume en quarante-neuf vers une adaptation du récit épistolaire sur la rencontre entre le philosophe et le médecin, à partir de l'appel à l'aide des Abdéritains à Hippocrate. Le titre toutefois focalise l'attention sur Démocrite et ses concitoyens plutôt que sur le philosophe et le médecin, conformément au message moral véhiculé par la fable et déclaré explicitement au début du texte et répété en clôture, selon une structure circulaire récurrente chez La Fontaine : il ne faut pas faire de cas aux jugements « du vulgaire », parce qu'il mesure « par soi ce qu'il voit en autrui »<sup>66</sup>. Le peuple, en somme, est un juge peu fiable, et sa voix est bien loin d'être *vox Dei*<sup>67</sup>. Il y a plusieurs analogies avec le texte des *Lettres* – l'ambassade envoyée à Hippocrate, l'équivoque entre sagesse et folie dans l'opinion des Abdéritains (« la lecture a gâté Démocrite »), la théorie des mondes infinis « peut-être même ils sont remplis/De Démocrites infinis », la description du philosophe assis à l'ombre et près d'une rivière, entouré de livres et de carcasses d'animaux – ce qui fait soupçonner que La Fontaine les connaissait bien et les suivait fidèlement. Il ne manque cependant pas d'importants ajouts témoignant d'un intérêt nouveau pour la doctrine de l'atomisme, que l'on retrouve ici, bien que le genre littéraire de la fable ne permette que d'y faire une allusion. Dans le texte pseudo-hippocratique on ne parle pas d'atomes et du système démocritéen, on ne cite que les *simulacra* et les mondes infinis<sup>68</sup> ; ici, en revanche, l'on trouve une référence explicite aux atomes, ce qui confirme l'actualité de cette doctrine dans le débat philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle.

66 Jean de La Fontaine, « Fables », in *Œuvres Complètes*, texte établi et annoté par René Groos, Paris, Gallimard, 1954, vol. I, p. 212 : « Que j'ai toujours haï les pensers du vulgaire !/Qu'il me semble profane, injuste, et téméraire,/ Mettant de faux milieux entre la chose et lui,/Et mesurant par soi ce qu'il voit en autrui ». Et il continue : « Le maître d'Epicure en fit l'apprentissage,/Son pays le crut fou. Petits esprits ! Mais quoi!/Aucun n'est prophète chez soi./Ces gens étaient les fous, Démocrite le sage ».

67 *Ibid.* : « Le récit précédent suffit/Pour montrer que le peuple est juge récusable./En quel sens est donc véritable/Ce que j'ai lu dans certain lieu,/Que sa voix est la voix de Dieu ? »

68 Littré, *op. cit.*, p. 323 et 359.

Une vingtaine d'années après, entre 1692 et 1696, Fénelon dans son dialogue entre Démocrite et Héraclite ne se contentait pas d'abandonner le rire du philosophe d'Abdère, mais il exhortait même à partager la solidarité du philosophe d'Éphèse parce qu'il était « plus humain »<sup>69</sup> par rapport au mépris de Démocrite accusé d'être incapable de voir dans le genre humain, au-delà de toute différence, « la société de vos amis, votre famille, vous-même »<sup>70</sup>. Dans un autre *Dialogue* similaire, paru en 1756 dans le *Journal encyclopédique* de Pierre Rousseau, l'auteur anonyme est bien plus explicite quand il réclame la distance du *philosophe* du rire méprisant de Démocrite, tout en proposant une image de philosophe militant plus semblable à celle décrite dans l'article « Philosophe » de l'*Encyclopédie*. C'est inutile, dit-il, de demeurer loin du naufrage de l'humanité ; c'est beaucoup plus humain de la part du philosophe d'y prendre part (« tache de voir les hommes de plus près, de les voir tels qu'ils sont, et tu riras moins », avertit Héraclite) et d'offrir une voie pour en sortir : « quand on a le bonheur d'être assez éloigné d'eux [les hommes] pour ne point participer à leur travers, il faut, *par humanité*, s'en rapprocher assez pour les bien voir et leur donner de *bons conseils* »<sup>71</sup>.

Un rire, celui de Démocrite, qui n'est pas pleinement abandonné, mais parfois il n'est que redimensionné et réduit à un instrument de « délassements d'esprit », comme le dit le titre d'une œuvre de Boyer de Rivière de 1701, le *Nouveau Démocrite*<sup>72</sup>. Un rire qui n'est plus critique ni moralisateur, mais une simple réponse au ridicule ; exemplaire, plutôt, en tant qu'il est proposé par un philosophe savant qui « ne laissoit pas d'instruire, et de faire des leçons fort utiles, lors même qu'il rioit de tout son cœur »<sup>73</sup>.

Mais aussi un rire qui, comme chez Voltaire, est calibré et adressé maintenant contre tout ce qui fait obstacle au progrès de la raison,

---

69 Fénelon, « Dialogues des morts », in *Œuvres complètes*, Paris, Méquignon junior et J. Leroux, 1848-1852, vol. VI, p. 251-252.

70 *Ibid.*

71 *Journal Encyclopédique*, janvier 1765, p. 138 et s..

72 Boyer De Rivière, *Le Nouveau Démocrite ou Délassements d'esprit*, Paris, Brunet, 1701.

73 *Ibid.*, p. 291.

mais qui face au tragique ne peut que reculer pour céder la place à la compassion et à la solidarité d'Héraclite<sup>74</sup>.

D'ailleurs, un rire cynique et destructeur qui se moque de tout un chacun sans aucune distinction, comme celui du Démocrite de la comédie homonyme de Jean François Regnard, n'est pas seulement antisocial, mais tout à fait ridicule. Joué le 12 janvier de 1700 au Théâtre-Français, le *Démocrite amoureux*<sup>75</sup> – pièce expérimentale d'après son auteur, peu réussie selon la critique malgré ses nombreuses représentations<sup>76</sup> – marque l'entrée de Démocrite dans le théâtre français<sup>77</sup>. Philosophe sauvage et bizarre qui déteste la société et les conventions (« Commerce humain, pour moi plus mortel que la peste, / Ce n'est pas sans raison que mon cœur te déteste »<sup>78</sup>), le Démocrite de Regnard vit à l'écart dans une caverne où pendant le jour il élabore des théories curieuses sur les atomes et des mondes infinis, et d'où il sort seulement pendant la nuit pour étudier les astres. Et il rit, dès sa première entrée en scène :

Suivant les anciens, et ce qu'ils ont écrit,  
L'homme est, de sa nature, un animal qui rit ;  
Cela se voit assez : mais pour moi, sans scrupule,  
Je veux le définir animal ridicule

74 À propos de Voltaire, voir le chapitre « Démocrite dans l'Encyclopédie : une nouvelle image du philosophe d'Adbère » de ce livre. Sur le rire de Démocrite au XVIII<sup>e</sup> siècle voir Richardot, *Le Rire des Lumières*, op. cit., p. 51-79; id., « Un philosophe au purgatoire des Lumières », art. cit., p. 197-212.

75 Jean-François Regnard, « Démocrite amoureux », in *Œuvres complètes*. Nouvelle édition, Paris, J.-L.-J. Brière, 1823, t. III. Sur le *Démocrite* de Regnard voir Luigi Derla, « Il *Démocrite* di Regnard e il concetto del comico », *Aevum*, 35, 1961, p. 469-489 ; Georges-Adrien Crapelet, « Avertissement sur *Démocrite* », in *Œuvres complètes* de J.-F. Regnard, cit., t. III, p. 3-10 ; Ioana Galleron-Marasescu, « La figure de Démocrite chez Regnard et Autreau », in Pierre Hartmann (éd.), *Le Philosophe sur les planches. L'image du philosophe dans le théâtre (1680-1815)*, Strasbourg, PUS., 2004, p. 69-79.

76 Julien-Louis Geoffroy, *Cours de littérature dramatique, ou Recueil par ordre de matières des feuillets de Geoffroy*, Paris, Blanchard, 1819-1820, t. II. En ce qui concerne les nombreuses représentations (bien dix-sept fois), voir l'*Avertissement* dans la réimpression publiée par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, 2015, p. 4.

77 Anne Richardot (*Le Rire des Lumières*, op. cit., p. 64 et s.) cite aussi un personnage de Marivaux dans *Le Père prudent et équitable* qui de Démocrite ne porte que le nom, mais qui contribue à la transformation progressive du philosophe en le type du misanthrope.

78 Acte III, scène IV.



Transplanté dans une invraisemblable cour d'Athènes pour suivre Criseis dont il est secrètement amoureux, il est donc victime des mêmes passions qu'il dénonce en tant que moralisateur. Démocrite est sans cesse ridiculisé<sup>79</sup> précisément à cause de son rire méprisant et hypocrite, au point qu'il en perd même son humanité et se retrouve dégradé au rang de ridicule curiosité ethnologique :

Il tient, à ce qu'on dit, et de l'homme et de l'ours ;  
il parle quelquefois, et rit presque toujours.  
On appelle cela, je pense... un Démocrite

Son échec, représenté par son retour final à la caverne d'où il était parti, est l'échec du philosophe « courtisan » – un philosophe inévitablement mal à l'aise et misanthrope, comme le dit d'Alembert<sup>80</sup> – et c'est aussi l'échec d'une raison « inutile », plutôt que la victoire des ombres de l'irrationalité. C'est seulement en acceptant que les passions sont constitutives de l'homme – sans toutefois y être soumis mais en agissant au contraire « qu'après la réflexion »<sup>81</sup> – et seulement en renonçant à l'isolement polémique de la société, que le philosophe peut se définir vraiment tel et ne pas être ridiculisé :

Je vais chercher des lieux où la philosophie  
Ne soit plus exposée à cette épilepsie.  
Dans un antre plus creux, achevant mon emploi,  
Je vais rire de vous ; riez aussi de moi.

Trente années plus tard, Jacques Autreau « rachètera », si ce n'est le rire, du moins la figure de Démocrite en tant que philosophe, en la reprenant comme modèle de sagesse plutôt que de doctrine (sans cependant arriver à se moquer de l'atomisme, déclassé par Regnard au simple rang d'instrument pour séduire les dames, selon ce que dit l'élève de Démocrite, Strabon<sup>82</sup>), de façon beaucoup plus adhérente

79 « Il n'est, je veux bien vous le dire,/Prince, ni galopin, que vous ne fassiez rire », acte IV, scène IV.

80 Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert, « Essai sur la société des gens de lettres et des grands », in *Œuvres de d'Alembert*, vol. IV, Paris, A.Belin/Bossange Frères, 1822.

81 *Encyclopédie*, op. cit., art. « Philosophe », t. XII, p. 509.

82 « Madame, s'il est vrai, selon nos axiomes,/Que tous corps ici-bas sont composés d'atomes,/ Chacun doit convenir, en voyant vos attraits,/Que le vôtre est formé d'atomes bien parfaits », acte II.

au *Philosophe* de Du Marsais. Dans une autre comédie très réussie intitulée *Démocrite prétendu fou*, jouée par les comédiens italiens au théâtre de l'hôtel de Bourgogne<sup>83</sup>, le protagoniste est un Démocrite qui rit encore, mais rit comme un sage et non plus avec le mépris du misanthrope, ni pour montrer sa prétendue supériorité. Sa *prétendue* folie, comme le titre de cette comédie en trois actes en vers nous l'indique<sup>84</sup>, est encore une fois la conséquence de l'excentricité du philosophe – que Diderot défend dans l'article « Arbre » de l'*Encyclopédie*<sup>85</sup> – mais aussi, dans ce cas, de sa passion amoureuse. Dès son entrée en scène la positivité du personnage est évidente contrairement à celui de Regnard : Démocrite rit, oui, mais de temps en temps et de façon moins grossière ; et il se moque des fausses valeurs de ceux qui, comme son frère Damaste, jugent à partir du sang (« OH ! Ne vantez point tant leur vertu, leur sagesse ; / sont-elles de fort noble sang ? ») et non pas de la vertu et des talents : « Je croyois que sur la noblesse/Ces tires-là tenoient le premier rang »<sup>86</sup>. Il rit des excès d'une raison présomptueuse (« quiconque y croit voir la vérité bien claire, / me fait rire tout le premier »), et face aux trois philosophes (Aristippe, Diogène et Straton) appelés à évaluer la folie prétendue avant d'Hippocrate, dans une des scènes

---

83 Sur Autreau voir Nick Childs, « Jacques Autreau », *The Burlington Magazine*, 771, 1967, p. 335-339 ; Henry Stanley Schwarz, « Jacques Autreau, a Forgotten Dramatist », *Publications of Modern Language Association*, 46, 1931, p. 498-532 ; Richard Waller, « The Theatrical Writings of Jacques Autreau and the Problems of Experimentation », in Derek Connors, *Essays on French Comic Drama from the 1640s to the 1750s*, Bern, 2000, p. 99-115. Il y a deux autres pièces successives sur Démocrite : Edouard Foussier, *Héraclite et Démocrite*, comédie en deux actes en vers, représentée pour la première fois à Paris, Théâtre français, 31 août 1850 ; Jean Berthet, *Démocrite et les Abdéritains*, Paris, le Mouton bleu, 1979. Finalement, il faut aussi nommer l'*Histoire des Abdéritains* de Wieland, de 1781, bien qu'elle n'entre pas dans la culture française.

84 Jacques Autreau, *Démocrite prétendu fou*, comédie en trois actes, Paris, Hôtel de Bourgogne, 24 avril 1730, Paris, L.-D. Delatour, 1730.

85 Voir à ce propos le chapitre « Démocrite, l'*Encyclopédie* et les philosophes » de ce livre. Diderot cependant avait critiqué Sénèque, qui préférerait Démocrite, dans son « Essais sur les règnes de Claude et de Néron » (in *Œuvres Complètes*, éd. Hans Dieckmann – Jean Varloot, Paris, Hermann, 1986, t. XXV) : « O Sénèque, homme si bon, je suis fâché de la préférence que tu donnes au rôle cruel de Démocrite qui se rit des malheureux humains, sur le rôle compatissant d'Héraclite, qui pleuroit sur la folie de ses frères ».

86 Acte I, scène IV.

probablement la plus amusante et réussie de la pièce<sup>87</sup>, il montre sagement un scepticisme prudent et non pas radical, contraire à une métaphysique qui ne produit pas autre chose que des « Châteaux en l'air », « métier où chacun produit sa chimère »<sup>88</sup>, tout en se dédiant à une philosophie *utile* à l'homme et fondée sur les sciences<sup>89</sup> (« je ne ravale en rien sa dignité, / quand j'y cherche l'utilité »<sup>90</sup>). Il rit de la faiblesse humaine dont il est lui aussi une victime, mais qu'il n'accepte qu'en tant que corollaire d'une raison limitée mais efficace dans ses limites.

Ce n'est pas un hasard, donc, si le Démocrite d'Autreau n'échoue pas avec ses projets amoureux, contrairement à ce qui arrive au philosophe de Regnard : savant et pas ridicule, sociable et pas misanthrope, le philosophe d'Abdère est maintenant le modèle d'un savoir encyclopédique plutôt que doctrinal – « génie créateur capable de tout »<sup>91</sup>, écrit Lavater en exaltant le portrait historique, mais en rejetant celui légendaire du moqueur. D'Alembert en usera de même dans son éloge de Montesquieu, le « Démocrite François », lequel partage avec le philosophe d'Abdère la passion pour les voyages, mais des voyages faits – précise le « philosophe géomètre » – pour instruire les hommes, non pas pour se moquer d'eux<sup>92</sup>.

Un savoir qui a peu à voir avec l'atomisme, désormais dépassé au XVIII<sup>e</sup> siècle par le corpuscularisme moderne, ni avec la cosmologie démocritéenne, contraire à l'orthodoxie et au modèle Mosaïque. Dans le frontispice de *l'Histoire du ciel* (1739) de l'abbé Pluche, Démocrite non seulement ne rit plus, mais il est ridiculisé à son

---

87 « Pouvoit-on ne pas applaudir à une Thèse si galante, et ne pas sçavoir gré à M. Autreau d'avoir si bien égayé la Philosophie ? », écrit le *Mércure de France* du mai 1730 (p. 999-1000).

88 Acte II, scène X.

89 *Ibid.* : « C'est à l'agriculture à present que je l'applique./et c'est son plus utile emploi : nous soutenons des theses de Physique/mon Vigneron, mon Jardinier et moi;/mais toujours mes raisons cedent à leur pratique :/et quand nous disputons au milieu de mes choux/le Philosophe a souvent du dessous ».

90 *Ibid.*

91 Johann Kaspar Lavater, *Essai sur la physiognomonie*, La Haye, J. Van Karnebeek/I. van Cleef, (1775-1778), trad. fr. 1781-1803, t. I, p. 160-161.

92 *Encyclopédie, op. cit., Éloge de M. le Président de Montesquieu*, vol. V, p. V-VI. Voir à ce propos le chapitre « Démocrite, l'*Encyclopédie* et les philosophes » de ce livre.

tour par les Abdéritains en raison d'une folie très différente de celle soupçonnée dans les *Lettres* pseudo-hippocratiques, mais déjà condamnée par La Fontaine : la folie des atomes. Une légende sous la gravure nous offre la clé de lecture : « Démocrite, sans fin te verra-t-on rêver et tracer à l'écart ton Monde imaginaire ? Va, ce n'est pas à l'homme à construire la terre ; il est fait pour la cultiver »<sup>93</sup>. Ce n'est pas au philosophe d'expliquer l'origine du cosmos et de perdre son temps avec des spéculations n'entrant pas dans le domaine de la raison humaine : l'homme ne peut que « cultiver » la Terre où il vit, comme le dira Voltaire dans le final de son *Candide*.

---

93 Noël-Antoine Pluche, *Histoire du ciel*, Paris, chez la Veuve Estienne, 1739.

# Démocrite, l'*Encyclopédie* et les *philosophes*<sup>1</sup>

Tant chez Brucker que chez Deslandes, l'entremêlement de la reconstruction des doctrines philosophiques avec celle de la réalité sociale et politique où elles naissent, ainsi que l'attention réservée au rôle du philosophe dans la vie de la société et à son incidence sur cette dernière, rendent le genre historiographique propédeutique à la vie pratique. L'histoire de la philosophie sert en effet à identifier les vérités atteintes et les erreurs à éviter, mais elle s'avère aussi utile dans l'indication de possibles développements, afin de signaler les chemins, qu'ils soient justes ou nécessaires pour repousser les limites des connaissances humaines. Dans une telle perspective, les progrès de la philosophie reflètent celui de la raison vers une plus grande autonomie, et donc vers un plus grand bonheur collectif et individuel qui se réaliserait dans le présent.

Chez Diderot et les encyclopédistes, l'usage *pratique* de l'histoire de la philosophie se radicalise aux dépens d'une réflexion théorique presque absente au sujet des finalités et des méthodes du genre lui-même, et il se décline dans les termes d'une polémique contre la religion et la superstition dans laquelle la philosophie cherche des modèles parmi les figures de la sagesse ancienne.

Si le progrès des sciences se joue désormais dans une modernité consciente de sa supériorité sur les modèles précédents et s'efforçant de se libérer de leur autorité, c'est surtout dans la lutte pour l'autonomie de la raison pratique que les *philosophes* dialoguent et se mesurent encore avec les Anciens, trouvant chez Démocrite aussi un modèle en vertu d'une sagesse qui n'est pas seulement légendaire. Le cas du philosophe d'Abdère s'avère en ce sens très significatif.

Certes, aucun article n'est entièrement dédié à sa figure historique et à sa doctrine, contrairement à d'autres philosophes anciens

---

1 Cette partie reprend mon article « Démocrite et l'*Encyclopédie* : philosophie de la nature et critique des mœurs », *Corpus* 51, 2006, p. 279-304.

– « aristotélisme », « épicurisme », « héraclitisme », « leibnizianisme », « péripatéticienne (philosophie) », « pyrrhonien », « pythagorisme », etc. – il en est question à l'intérieur de l'article « Éléatique », rédigé par Diderot à partir du texte de l'*Historia critica philosophiae* de Brucker<sup>2</sup>, cependant Démocrite devient pour Diderot un modèle absolu de méthode, un exemple de connaissance, une icône de la sagesse.

Avec Brucker, en effet, Diderot assigne un rôle particulier à Démocrite qui, ayant réfléchi sur la méthode de la science de la nature et sur les limites d'une critique excessive des témoignages des sens, est donné en compagnie de Leucippe comme le champion d'une méthode inductive qui part des *faits* pour inférer des lois, sans tomber dans le piège nihiliste du scepticisme extrême, mais sans se retrancher dans les fausses assurances des systèmes *a priori*. Formidable « interprète de la nature » parmi les philosophes de l'Antiquité, Démocrite – écrit Diderot, lui aussi nouvel interprète de la nature – « s'aperçut bientôt que la méfiance outrée du témoignage des sens détruisoit toute philosophie, & qu'il valoit mieux rechercher en quelles circonstances ils nous trompoient, que de se persuader à soi-même & aux autres par des subtilités de Logique qu'ils nous trompent toujours »<sup>3</sup>. Ainsi, se dégoûta-t-il de la métaphysique et :

s'abandonna tout entier à l'étude de la nature, à la connoissance de l'univers, & à la recherche des propriétés & des attributs des êtres. Le seul moyen, disoit-il, de réconcilier les sens avec la raison, qui semblent s'être brouillés depuis l'origine de la secte *éléatique*, c'est de recueillir des faits & d'en faire la base de la spéculation. Sans les faits, toutes les idées systématiques ne portent sur rien : ce sont des ombres inconstantes qui ne se ressemblent qu'un instant<sup>4</sup>.

Diderot le répète dans l'article consacré à la « Philosophie pyrrhonienne », lorsqu'il présente la critique démocritéenne à l'expérience

2 Voir Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit. ; Jean Sezneq, *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Oxford, Univ. Press, 1957 ; Paolo Casini, « Diderot et les philosophes de l'Antiquité », in Anne-Marie Chouillet (dir.), *Denis Diderot 1713-1784*. Colloque international (Paris – Sèvres – Reims – Langres, 4-11 juillet 1984), aux Amateurs de Livres, 1985 ; id., « Diderot et le portrait du philosophe éclectique », *Revue internationale de philosophie* 148-149, 1984, p. 35-45.

3 *Encyclopédie*, op. cit., art. « Éléatique », vol. V, p. 451.

4 *Ibid.*

sensible comme le modèle d'une méthode sceptique prudente qui sait encore distinguer l'atomisme de l'*époque* pyrrhonienne<sup>5</sup>. Même si, toutefois, il ne lui épargne pas les traits d'une âpre censure dans l'article « Attention », dans lequel Démocrite est critiqué à cause de son « aveuglement volontaire » : ne s'agirait-il pas d'un moyen sauvage de méconnaître l'apport des sens à la connaissance ? Dans un jeu de renversement de sens philosophique si cher au Diderot historien de la philosophie, Démocrite aveugle volontaire devient alors le symbole de cette philosophie qui demande à l'entendement pur de se faire maître de science, finissant ainsi par construire des systèmes abstraits et chimériques, et finalement stériles :

Que prétendoit Démocrite en se crevant les yeux pour avoir le plaisir d'étudier sans aucune distraction la Physique ? Croyoit-il par-là perfectionner ses connoissances ? Tous ces philosophes méditatifs sont-ils plus sages, qui se flatent de pouvoir d'autant mieux connoître l'arrangement de l'univers & de ses parties, qu'ils prennent plus de soin de tenir leurs yeux exactement fermés pour méditer librement ? Tous ces aveugles philosophes se font des systèmes pleins de chimeres & d'illusions, parce qu'il leur est impossible, sans le secours de la vûe, d'avoir une juste idée ni du soleil, ni de la lumiere, ni des couleurs, c'est-à-dire des parties de la nature, qui en font la beauté & le principal mérite<sup>6</sup>.

Philosophe qui endosse plusieurs masques, Démocrite est médecin dans l'article « Médecins anciens », astronome dans « Astronomie », théoricien d'une cosmologie corpusculaire et d'une physique qui réduit toutes les choses à la matière et au mouvement, auteur d'une

5 *Ibid.*, art. « Philosophie pyrrhonienne », vol. XIII, p. 608 : « Pyrrhon avoit appris sous Démocrite qu'il n'y avoit rien de réel que les atomes ; que ce que nous regardons comme des qualités propres des corps n'étoient que des affections de notre entendement, des opinions, une disposition, un ordre, une perception ; dans l'école éléatique, que le témoignage des sens étoit trompeur » et encore : « Il ne faut confondre le scepticisme ni avec l'héraclitisme, ni avec le démocritisme, ni avec le système de Protagoras, ni avec la philosophie de l'Académie, ni avec l'empirisme ». Mais aussi on pourrait citer le sceptique des *Pensées philosophiques*, que Diderot tenait à distinguer du pyrrhonien – « rendez sincère un pyrrhonien, et vous aurez le sceptique » (XXX) – aussi bien que du semi-sceptique, « la marque d'un esprit faible » (XXXIV) : le sceptique qui refuse les subtilités de l'ontologie, qui n'est point décidé sur l'existence de Dieu mais ne se reconnaît pas dans les négations des vrais athées et préfère examiner les preuves de la religion à travers le doute universel – « c'est en cherchant des preuves que j'ai trouvé des difficultés » (LXI). Lui qui, finalement, devient le véritable héros de la vérité qui consiste plutôt dans sa recherche que dans sa connaissance : « le sceptique est le premier pas vers la vérité » (XXXI).

6 *Ibid.*, art. « Attention », vol. I, p. 842.

théologie des *simulacra* et d'une morale qui mélange des thèmes stoïciens, cyniques et épicuriens. Magicien, enfin, chimiste d'une chimie des origines, Démocrite est le philosophe qui somme toutes les disciplines, image vivante d'une véritable encyclopédie dans les pages de l'*Encyclopédie*. Mythe et légende plutôt que véritable personnage historique, vraie incarnation du modèle ancien du savant universel, modèle certes désuet pour la philosophie expérimentale des Lumières, mais passionnant pour les *philosophes* des Lumières en quête d'un Panthéon illustre pour leur entreprise encyclopédique. D'ailleurs, la vie extraordinaire de Démocrite, réécrite dans l'article « Éléatique » à partir des pages de Brucker, est présentée par Diderot, « le Philosophe » des *philosophes*, dans toute sa mythologie, sans s'épargner aucun des lieux communs de la tradition – entre légende philosophique et vérité historique –, et sans trop se soucier de la fidélité de ses récits, ni de l'autorité de ses sources. Les célèbres anecdotes qui y sont citées – la dissipation de son riche patrimoine pour voyager, ses « conjectures » astronomiques au service de l'agriculture, sa recherche de la solitude dans des lieux sauvages – n'ont presque jamais une valeur de document authentique, mais sont offertes plutôt dans leur gigantisme métaphorique, soustraites par la philosophie à la critique historique qui, au contraire, avait hanté Bayle, si attentif dans ses remarques à vérifier la véridicité historique de toutes les légendes sur Démocrite. D'ailleurs, l'*Encyclopédie* n'avait-elle refusé le goût de l'érudition et de la critique de son *Dictionnaire* au nom d'une philosophie militante ? Et, dans ses pages de philosophie, Diderot ne voulait-il pas insister sur la profonde continuité de la pensée humaine dans un ouvrage qui se voulait un « sanctuaire des connaissances ? »<sup>7</sup>.

---

7 *Ibid.*, art. « Encyclopédie », vol. V, p. 180 : « Que l'*Encyclopédie* devienne un sanctuaire où les connaissances des hommes soient à l'abri des temps et des révolutions. Ne serons-nous pas trop flattés d'en avoir posé les fondements ? Quel avantage n'aurait-ce pas été pour nos pères et pour nous, si les travaux des peuples anciens, des Égyptiens, des Chaldéens, des Grecs, des Romains, etc., avaient été transmis dans un ouvrage encyclopédique, qui eût exposé en même temps les vrais principes de leurs langues ! Faisons donc pour les siècles à venir ce que nous regrettons que les siècles passés n'aient pas fait pour le nôtre. Nous osons dire que si les Anciens eussent exécuté une encyclopédie, comme ils ont exécuté tant de grandes choses, et que ce manuscrit eût échappé seul de la fameuse bibliothèque d'Alexandrie, il eût été capable de nous consoler de la perte des autres ».



Présenté comme savant doué d'une connaissance encyclopédique, plus intéressé à l'accumulation du savoir qu'à la gloire ou à l'art de bien vivre, protagoniste de nombreux voyages entrepris pour rencontrer les plus grandes autorités de la science, Démocrite, en vertu de son prestige, est introduit en effet par Diderot comme un modèle exemplaire de la méthode de la nouvelle philosophie expérimentale, et comme l'incarnation du style des *philosophes* dans leur recherche passionnée d'une nouvelle unité du savoir et de leur identité philosophique plutôt que comme théoricien d'un des plus puissants systèmes de l'Antiquité.

Démocrite est en effet défini comme « un des premiers génies de l'Antiquité »<sup>8</sup> : il s'était consacré à toutes sortes d'investigations et il avait proposé une méthode profonde et étendue, visant à la fois à « la dissection » des phénomènes et à l'accumulation rationnelle des notions. Encyclopédique et éclectique à la fois, « Démocrite se livra à l'étude de la morale, de la nature, de l'anatomie & des mathématiques ; il consuma sa vie en expériences ; il fit dissoudre des pierres ; il exprima le suc des plantes ; il disséqua les animaux »<sup>9</sup>.

Démocrite est alors à juste titre un des interprètes dès l'Antiquité de la philosophie éclectique que Diderot décrit avec Brucker comme l'unique philosophie d'une raison éclairée (art. « Éclectisme »<sup>10</sup>). Démocrite en avait appris la méthode entre l'observation et l'analyse : accumuler et disséquer.

Accumuler. Démocrite en avait fait le système dans son encyclopédie qui comprenait tout le savoir, la méthode dans ses investigations de la nature qui se voulaient de plus en plus complètes, le style de recherche dans ses voyages extraordinaires par lesquels il avait presque franchi les limites de l'humain. La philosophie éclectique « systématique » ne dira pas autre chose : elle démarre en fait de l'accumulation et continue en comparant et en combinant « les faits

8 *Ibid.*, art. « Élématique », vol. V, p. 451.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, art. « Éclectisme », vol. V, p. 284 : « D'où l'on voit qu'il y a deux sortes d'*Éclectisme* ; l'un expérimental, qui consiste à rassembler les vérités connues & les faits donnés, & à en augmenter le nombre par l'étude de la nature ; l'autre systématique, qui s'occupe à comparer entr'elles les vérités connues & à combiner les faits donnés, pour en tirer ou l'explication d'un phénomène, ou l'idée d'une expérience ».

donnés, pour en tirer ou l'explication d'un phénomène, ou l'idée d'une expérience »<sup>11</sup>. À l'instar de Démocrite, pour l'éclectique aussi, le voyage est l'une des modalités fondamentales de la sagesse – « les voyages étoient beaucoup selon l'esprit de la secte éclectique »<sup>12</sup> – il offre à la fois une occasion pour observer et ramasser des « pierres » sur lesquelles construire l'édifice d'une philosophie « *particuliere & domestique* », et la possibilité de comparer les connaissances acquises pour exercer la raison à une pratique qui n'aboutit pas nécessairement à l'*epoché* du scepticisme<sup>13</sup>, mais qui sait apprécier la différence et valoriser l'ailleurs.

Disséquer. C'est l'attitude du philosophe des *Lettres* hippocratiques, lorsqu'il effectuait des anatomies comparées sur les animaux pour mieux connaître les hommes (art. « Anatomie »). Mais la dissection est aussi la méthode philosophique par excellence : « la connoissance anatomique est requise dans un philosophe »<sup>14</sup>, la seule qui soit capable de pénétrer dans les mécanismes des corps et de rendre compte de leurs fonctions. L'anatomie n'est en effet qu'une modalité de l'analyse, qui réduit et simplifie la structure complexe du réel pour en faciliter la compréhension. Ainsi, lorsque les philosophes éclectiques « s'apperçurent qu'il leur manquoit une infinité de matériaux » pour assembler les ruines des systèmes philosophiques précédents, « se dirent entr'eux : *mais ces matériaux qui nous manquent sont dans la nature, cherchons-les donc [...]* & c'est ce qu'on appella *cultiver la philosophie expérimentale* »<sup>15</sup>.

Une connaissance qui se fonde sur la dissection est en effet une connaissance approfondie des choses, à l'instar de la connaissance

---

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 265.

13 *Ibid.*, p. 270 : « Or quel étoit le but de ces voyages, sinon d'interroger les différens peuples, de ramasser les vérités éparses sur la surface de la terre, & de revenir dans sa patrie remplis de la sagesse de toutes les nations ? Mais comme il est presque impossible à un homme qui, parcourant beaucoup de pays, a rencontré beaucoup de religions, de ne pas chanceler dans la sienne, il est très-difficile à un homme de jugement, qui fréquente plusieurs écoles de philosophie, de s'attacher exclusivement à quelque parti, & de ne pas tomber ou dans l'*Éclectisme*, ou dans le Scepticisme ».

14 *Ibid.*, art. « Anatomie », vol. I, p. 410.

15 *Ibid.*, art. « Éclectisme », vol. V, p. 283.

par accumulation – que l’observation du voyageur offrait dans toute sa richesse – elle est l’unique qui peut fournir les matériaux utiles à la recherche philosophique. Démocrite, conclut Diderot, est celui qui avait su réunir la pratique « expérimentale », en vertu de son intérêt pour l’anatomie, et l’aptitude « systématique », en vertu de son encyclopédisme : il est donc placé à juste titre parmi les plus grands génies de la philosophie, à côté d’Aristote et de Bacon<sup>16</sup>. L’autoportrait de Démocrite cité par Diderot d’après le témoignage de Clément d’Alexandrie ne pourrait-il pas alors valoir comme le portrait de tout véritable philosophe<sup>17</sup> ?

Cependant, malgré l’enthousiasme de Diderot, d’Alembert tient à souligner la profonde différence entre les voyages entrepris par ce « Démocrite françois » qu’était Montesquieu et ceux du « Démocrite d’Abdère ». Pour Montesquieu<sup>18</sup> – écrit « le philosophe-géomètre » dans son *Éloge* – le voyage était un instrument didactique « pour instruire les hommes » et un moyen sceptique de relativiser les cultures. Ressource pédagogique inestimable, les voyages sont définis en fait « une partie des plus importantes de l’éducation dans la jeunesse », dès lors qu’ils « étendent l’esprit, l’élèvent, l’enrichissent de connoissances, & le guérissent des préjugés nationaux »<sup>19</sup>.

16 *Ibid.*, p. 284 : « L’*Éclectisme* expérimental est le partage des hommes laborieux, l’*Éclectisme* systématique est celui des hommes de génie ; celui qui les réunira, verra son nom placé entre les noms de Démocrite, d’Aristote & de Bacon ».

17 « Je n’ai rien épargné pour m’instruire ; j’ai vû tous les hommes célèbres de mon tems ; j’ai parcouru toutes les contrées où j’ai espéré rencontrer la vérité : la distance des lieux ne m’a point effrayé ; j’ai observé les différences de plusieurs climats ; j’ai recueilli les phénomènes de l’air, de la terre, & des eaux : la fatigue des voyages ne m’a point empêché de méditer ; j’ai cultivé les Mathématiques sur les grandes routes, comme dans le silence de mon cabinet ; je ne crois pas que personne me surpasse aujourd’hui dans l’art de démontrer par les nombres & par les lignes, je n’en excepte pas même les prêtres de l’Egypte », *ibid.*, art. « Eléatique », vol. V, p. 451.

18 *Ibid.*, *Éloge de M. le Président de Montesquieu*, vol. V, p.V-VI : « Mais pour se rendre utile par ses ouvrages aux différentes Nations, il étoit nécessaire qu’il les connût ; ce fut dans cette vûe qu’il entreprit de voyager. Son but étoit d’examiner par-tout le physique & le moral, d’étudier les Lois & la constitution de chaque pays, de visiter les Savans, les Ecrivains, les Artistes célèbres, de chercher sur-tout ces hommes rares & singuliers dont le commerce supplée quelquefois à plusieurs années d’observations & de séjour. M. de Montesquieu eût pû dire, comme Démocrite : " Je n’ai rien oublié pour m’instruire ; j’ai quitté mon pays & parcouru l’univers pour mieux connoître la vérité : j’ai vû tous les personnages illustres de mon tems " ; mais il y eut cette différence entre le Démocrite François & celui d’Abdère, que le premier voyageoit pour instruire les hommes, & le second pour s’en mocquer ».

19 *Ibid.*, art. « Voyage », vol. XVII, p. 476.

Démocrite, au contraire, voyageait en raison de son « ardeur insatiable de s'instruire »<sup>20</sup>, par une sorte de boulimie intellectuelle de tout apprendre, tout voir, tout accumuler : pour apprendre à mieux juger plutôt qu'à suspendre le jugement. Et finalement, « pour se moquer [des hommes] ». Aucune *epochê*, aucune volonté pédagogique : par ses voyages, il veut étendre sa sagesse et rire des hommes plutôt que les former.

Mais il faut dire qu'un lecteur avide d'informations sur le philosophe d'Abdère ne lirait pas en premier lieu l'article consacré par Diderot à la philosophie éléatique, avec son portrait de Démocrite philosophe *éclectique* et *encyclopédiste avant les encyclopédistes* ; il lirait d'abord l'article « Atomisme », mais il en serait déçu. Il s'agit en fait d'un de ces articles de façade rédigés pour le premier tome par l'abbé Yvon, qui prononce un jugement nettement négatif sur sa doctrine à partir des censures de l'*Histoire du ciel* de l'abbé Pluche : l'atomisme nie la providence et affirme la fatalité absolue, qui, selon l'abbé encyclopédiste, constituent de dangereuses absurdités philosophiques qui relèguent Démocrite dans la liste des athées, mais qui n'interdisent pas en général un sauvetage possible d'une philosophie corpusculaire. Avec Pluche, en fait, Yvon prône la distinction entre l'atomisme ancien et une philosophie corpusculaire compatible, après Newton, avec la physico-théologie des causes finales :

L'ancien *atomisme* étoit un pur athéisme – affirme le pieux abbé – ; mais on auroit tort de faire rejaillir cette accusation sur la philosophie corpusculaire en général. L'exemple de Démocrite, de Leucippe & d'Epicure, tous trois aussi grands athées qu'atomistes, a fait croire à bien des gens que dès que l'on admettoit les corpuscules, on rejettoit la doctrine qui établit des êtres immatériels, comme la divinité & les âmes humaines<sup>21</sup>.

Revu par les Modernes, l'atomisme peut en effet ouvrir à une philosophie spiritualiste qui, tout en admettant le mécanisme des corps, sauvegarde la liberté des âmes. L'article « Atomisme » renvoie au texte consacré à la *Philosophie corpusculaire*, dans lequel cette distinction fondamentale est confirmée et même soulignée. Démocrite

20 *Ibid.*, art. « Médecins anciens », vol. X, p. 275.

21 *Ibid.*, art. « Atomisme », vol. I, p. 823.

et Leucippe sont accusés d'athéisme à cause de leur doctrine des atomes qui ne relie l'univers qu'aux corps et au mouvement : la philosophie corpusculaire « conduit au contraire à reconnoître des êtres distincts de la matière »<sup>22</sup>. La physique corpusculaire, en effet, est loin de réduire la vie et la pensée à de simples modifications de la matière inerte<sup>23</sup>, si sensible qu'elle soit à la complexité et au finalisme interne des corps organisés. Selon cette théorie, « on ne peut pas expliquer les phénomènes des corps par un pur mécanisme, sans admettre des causes différentes de ce mécanisme, & qui soient intelligentes & immatérielles »<sup>24</sup>.

On le répète avec insistance dans différents articles qui tiennent à souligner la différence profonde entre l'atomisme grec, trop rigide dans ses éléments, trop suspect dans ses dogmes, désormais inutile après Newton, et la doctrine corpusculaire moderne qui, tout en gardant l'orthodoxie de la religion, sauvegarde l'instance rationnelle d'une mécanisation de l'univers et la traduit dans les principes mathématiques d'une philosophie naturelle. Bref, il s'agit là de la distance entre l'atomisme démocritéen et le newtonianisme, cette distinction savante et prudente, construite par Pluche à partir des suggestions d'une physico-théologie qui doit beaucoup à la science anglaise, sacrifie alors le philosophe d'Abdère pour imposer et défendre la science moderne, science plus vraie que la science des Anciens dans son corps, plus pratique dans ses applications, plus honnête dans ses limites, plus reconnaissante envers le Créateur. Dans les pages dédiées au « Newtonianisme », d'Alembert répète une fois encore son éloge de la philosophie de Newton, en revenant lui aussi sur cette distinction qui avait inspiré l'article « Expérimentale » : « la

22 *Ibid.*, art. « Corpusculaire », vol. IV, p. 269.

23 *Ibid.* : « En effet, la physique *corpusculaire* n'attribue rien au corps que ce qui est renfermé dans l'idée d'une chose impénétrable & étendue, & qui peut être conçu comme une de ses modifications, comme la grandeur, la divisibilité, la figure, la situation, le mouvement & le repos, & tout ce qui résulte de leur différente combinaison ; ainsi cette physique ne sauroit admettre que la vie & la pensée soient des modifications du corps ; d'où il s'ensuit que ce sont des propriétés d'une autre substance distincte du corps. Cette physique ne reconnoissant dans les corps d'autre action que le mouvement local, & le mouvement étant nécessairement l'effet de l'action d'un être différent du corps mû, il s'ensuit qu'il y a quelque chose dans le monde qui n'est pas corps ; sans quoi les corps, dont il est composé, n'auroient jamais commencé à se mouvoir ».

24 *Ibid.*, vol. IV, p. 270.

philosophie newtonienne n'est autre chose que la nouvelle philosophie, différente des philosophies cartésienne & péripatéticienne, & des anciennes philosophies corpusculaires »<sup>25</sup>.

Cet usage topique de la figure et de la doctrine de Démocrite n'a rien de contradictoire : il révèle la complexité de son image, et en même temps les rôles différents dont son personnage et sa philosophie sont investis dans divers domaines du savoir. Démocrite n'entre pas dans l'*Encyclopédie* seulement en qualité de personnage historique bien déterminé, mais surtout comme *topos*, acteur de plusieurs anecdotes et théoricien de plusieurs doctrines dans plusieurs champs, selon les exigences et les contextes. Son portrait de philosophe de la nature est alors reconstruit plutôt que dans l'ordre des matières par l'ordre des renvois qui enchaîne les différents articles : renvois qui sont suggérés par le texte lui-même, par l'arbre encyclopédique, ou qui seront créés par le lecteur qui, selon Diderot, est sommé de se faire auteur à chaque lecture d'une encyclopédie qui lui soit propre (par exemple, « Anatomie » ou « Athéisme »).

D'ailleurs, une doxographie fidèle de l'atomisme ancien, avec toutes ses distinctions, n'intéresse pas tellement Diderot ni les encyclopédistes.

Il faut dire en fait que, contrairement aux cas de Bacon et de Descartes, ce n'est pas par le dialogue avec Démocrite que s'amorce le débat sur la science moderne. C'est Newton l'interprète de la théorie corpusculaire moderne qui est défendue dans ses doctrines même en opposition à l'atomisme ancien (articles « Corpusculaire » et « Newtonianisme »). C'est Newton le génie qui, après Bacon et Descartes, « parut enfin, et donna à la philosophie la forme qu'elle semble devoir conserver »<sup>26</sup>. Newton encore, qui avait transformé les vagues suggestions des Anciens en démonstrations, leurs romans du monde en théories et en systèmes. Le champion de l'atomisme ancien devient donc la référence érudite d'un récit plutôt historique que d'un discours scientifique.

25 *Ibid.*, art. « Newtonianisme », vol. XI, p. 122.

26 *Ibid.*, *Discours préliminaire*, vol. I, p. XXXVIII.

À l'exception de Diderot qui, au contraire, fait souvent un usage *philosophique* des figures de l'Antiquité pour donner un visage concret et vivant aux attitudes et aux problématiques de la modernité<sup>27</sup>, dans un jeu théorique d'emprunts et de dettes entre ses idées et leurs doctrines. Peu soucieux de l'érudition, Diderot met en scène des figures vivantes de la philosophie, en proposant un « dialogue dramatique avec la philosophie plutôt qu'une histoire »<sup>28</sup> : un dialogue dans lequel il recherche sa propre identité philosophique et retrouve sa pensée déjà ébauchée dans les idées et les systèmes des Anciens et des Modernes. Il adapte le texte de Brucker sans s'inquiéter trop ni de la fidélité de ses récits, ni de l'autorité de ses sources : les philosophes anciens et modernes ne jouent pas tellement le rôle de personnages historiques bien définis, mais deviennent des interlocuteurs auxquels Diderot prête ses idées, ses réflexions, ses conjectures et ses doutes mêmes.

C'est Diderot lui-même qui le dit dans la lettre à Mme de Maux de septembre 1769, lorsqu'il nomme les personnages « modernes » de son *Rêve de d'Alembert* :

c'étoit le rêve de Démocrite ; et les interlocuteurs, Démocrite, Hyppocrate et Leucippe, maîtresse de Démocrite. Mais il eût fallu se renfermer dans la sphère de la philosophie ancienne, et j'y aurois trop perdu. J'ai sacrifié la noblesse de la forme à la richesse du fond<sup>29</sup>.

L'atomisme de Diderot, théoricien dans l'*Interprétation de la nature* du déclin sinon de la fin des mathématiques, dépasse les limites de la doctrine de Démocrite. Le matérialisme vitaliste du *Rêve de d'Alembert*, tout comme la philosophie de la nature amorcée presque en épigraphe dans les articles « Spinosiste » et « Animal » de l'*Encyclopédie*, est plus proche de l'hylozoïsme redondant décrit par le même Diderot dans l'article homonyme que des rigides schémas de la science corpusculaire des Modernes comme de l'atomisme ancien. Démocrite – écrit Diderot – n'avait posé aucun principe actif pour rendre compte du mouvement des

27 Spallanzani, « Diderot e l'imitazione di Socrate », *Preprint* 26, 2004, p. 21-41.

28 Spallanzani, « Les prolepses de la raison et les aventures de l'esprit », art. cit.

29 Diderot, *Correspondance*, recueillie, établie et annotée par Georges Roth, Paris, éd. De Minuit, 1963, t. IX, p. 129-130.

atomes et de sa régularité, en réduisant ainsi la nature à un système fortuit de mouvement et de matière. Les Hylozoïstes<sup>30</sup> au contraire, sensibles à la cohérence du « grand tout », supposent que toutes les parties de la matière sont douées d'une force vitale capable de déterminer d'elle-même la meilleure disposition des atomes et de se perfectionner d'elle-même jusqu'à acquérir les propriétés sensibles du sentiment et de la connaissance. Et si cela signifiera l'abandon de la théorie de l'immatérialité de l'âme et du système de la providence et de l'intelligence régulatrice – l'ordre qu'on admire dans la nature n'étant que le résultat d'évolutions réussies entre états d'équilibre différents, nécessaires mais déterminés par le hasard – Diderot répondra comme il avait répondu à d'Alembert, préoccupé de « la distinction des deux substances » : « je ne m'en cache pas »<sup>31</sup>.

L'attitude de d'Alembert est différente. « Le philosophe géomètre » auteur de la partie mathématique de l'*Encyclopédie* et théoricien dans ses articles d'un sobre newtonianisme qui tend à une doctrine de l'équilibre ; grand encyclopédiste, philosophe mécaniste et interprète de la méthode anatomique, d'Alembert ne considère pas Démocrite, et les Anciens plus en général, comme des interlocuteurs valables pour un dialogue sur la science. Si en effet dans le *Discours préliminaire* il avait écrit une sorte d'histoire de la philosophie qui ne faisait aucune mention des contributions des Anciens, dont l'autorité avait au contraire constitué un obstacle au progrès des sciences, dans l'article « Expérimental », il revient sur leur physique, fondée, écrit-il, sur l'observation plutôt que sur l'expérience proprement dite :

Les anciens, auxquels nous nous croyons fort supérieurs dans les Sciences, parce que nous trouvons plus court & plus agréable de nous préférer à eux que de les lire, n'ont pas négligé la physique *expérimentale*, comme nous nous l'imaginons ordinairement : ils comprirent de bonne heure que l'observation & l'expérience étoient le seul moyen de connoître la Nature [...] Quand je parle, au reste, de l'application que les anciens ont donnée à la physique *expérimentale*, je ne sai s'il faut prendre ce mot dans toute son étendue. La

30 Voir l'article « Hylozoïsme » dans le vol. VIII, p. 391-392.

31 Diderot, « Le rêve de d'Alembert », in *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann – J. Varloot, Paris, Hermann, 1987, t. XVII, p. 102.



physique *expérimentale* roule sur deux points qu'il ne faut pas confondre, l'*expérience* proprement dite, & l'*observation*. Celle-ci, moins recherchée & moins subtile, se borne aux faits qu'elle a sous les yeux, à bien voir & à détailler les phénomènes de toute espèce que le spectacle de la Nature présente : celle-là au contraire cherche à la pénétrer plus profondément, à lui dérober ce qu'elle cache ; à créer, en quelque manière, par la différente combinaison des corps, de nouveaux phénomènes pour les étudier : enfin elle ne se borne pas à écouter la Nature, mais elle l'interroge & la presse. On pourroit appeler la première, la *physique des faits*, ou plutôt la *physique vulgaire & palpable* ; & réserver pour l'autre le nom de *physique occulte*, pourvu qu'on attache à ce mot une idée plus philosophique & plus vraie que n'ont fait certains physiciens modernes, & qu'on le borne à désigner la connaissance des faits cachés dont on s'assure en les voyant, & non le roman des faits supposés qu'on devine bien ou mal, sans les chercher ni les voir. Les anciens ne paroissent pas s'être fort appliqués à cette dernière physique, ils se contentoient de lire dans la Nature<sup>32</sup>.

Sauf, peut-être Démocrite, qui est cité par d'Alembert comme l'exemple de la sagesse « la plus philosophique », en mesure de se mettre en face de la nature et des hommes de la façon la plus appropriée : en étudiant l'une et en riant des autres. D'Alembert, Démocrite lui-même selon Voltaire, propose donc la figure du philosophe en toute sa polysémie :

plusieurs grands hommes, à la tête desquels on doit placer Démocrite, s'appliquent avec succès à l'observation de la Nature. On prétend que le médecin envoyé par les habitans d'Abdere pour guérir la prétendue folie du philosophe, le trouva occupé à disséquer & à observer des animaux ; & l'on peut deviner qui fut jugé le plus fou par Hippocrate, de celui qu'il alloit voir, ou de ceux qui l'avoient envoyé. Démocrite fou ! lui qui, pour le dire ici en passant, avoit trouvé la manière la plus philosophique de jouir de la Nature & des hommes ; savoir d'étudier l'une & de rire des autres<sup>33</sup>.

Bien plus que Démocrite théoricien audacieux des atomes et du vide, c'est plutôt Démocrite philosophe qui rit qui revient dans les pages de d'Alembert dans toute sa grandeur mythologique : un des héros éponymes de la philosophie ancienne célébré dans les *Lettres* hippocratiques par un des plus grands médecins de l'Antiquité

32 *Encyclopédie, op. cit.*, art. « Expérimental », vol. VI, p. 298.

33 *Ibid.*

comme le sage véritable en dépit des accusations de folie de ses citoyens, mais aussi l'interprète d'une sagesse moderne qui sait vivre dans l'exercice sévère de la vérité « utile et oubliée »<sup>34</sup>, qui console le sage, qui sait rire des sots et qui déteste les fanatismes.

Dans l'*Encyclopédie*, il y a plusieurs références aux *Lettres* hipocratiques<sup>35</sup>, mais après les doutes sur leur authenticité avancés par Brucker, les auteurs des articles, moins intéressés aux gestes de l'Antiquité, ne demandent plus à leur récit fabuleux une leçon de sagesse ni une morale de vie ; elles ne sont jamais évoquées pour modeler l'attitude philosophique du philosophe qui rit<sup>36</sup>, mais plutôt pour offrir une scène vivante de la méthode « anatomique ». Le siècle des Lumières n'aime pas le rire de Démocrite qui marque si âprement la distance entre les autres hommes et le sage de l'Antiquité, qui nourrit un mépris presque aristocratique à l'égard de la multitude. C'est une attitude incompatible avec le portrait du *Philosophe* proposé par Du Marsais et repris dans l'article homonyme de l'*Encyclopédie*. Le *Philosophe* ne vit pas à l'écart, mais « il veut trouver du plaisir avec les autres : & pour en trouver, il en faut faire : ainsi il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre ; & il trouve en même tems ce qui lui convient : c'est un honnête homme qui veut plaire & se rendre utile »<sup>37</sup>.

L'austère et méprisante solitude méditative choisie par Démocrite pour fuir la folie des hommes n'offre aucun avantage à la méditation philosophique : un philosophe qui sait bien penser – observe Diderot dans l'article « Attention » – pense bien en toutes circonstances :

34 *Ibid.*, Préface du troisième volume de l'*Encyclopédie*, vol. III, p. 410. Et aussi, Voltaire, *Correspondance*, éd. Théodore Besterman, Paris, Gallimard, 1980-1992, t. IX, lettre du 19 octobre 1771.

35 Par exemple, dans l'article « Éléatique » (*Encyclopédie, op. cit.*, vol. V, p. 284), Diderot se borne à les citer, en les définissant « trop connues et trop incertaines » pour réserver à elles une tractation plus approfondie. Dans l'article « Hippocratisme » (vol. VIII, p. 233), on évoque la rencontre entre le médecin et le philosophe comme témoignage de la sagesse de Démocrite. Voir aussi les articles « Anatomie », « Foie », « Médecins anciens ».

36 À l'exception de l'article « Abdère » dans les *Suppléments*. Voir *Encyclopédie, Suppléments*, vol. I, p. 20 : « Les *Abdérites* appellerent Hyppocrate pour guérir Démocrite leur concitoyen, qu'ils traitoient d'insensé, parce qu'il rioit de leur folie. Ils prirent ces ris immodérés pour un accès de cette fièvre dont ils étoient brûlés, mais le savant médecin les crut plus malades que lui ».

37 *Encyclopédie, op. cit.*, art. « Philosophe », vol. XII, p. 510.

il ne sera pas nécessaire d'avoir, comme quelques philosophes, la précaution de se retirer dans des solitudes ou de s'enfermer dans un caveau, pour y méditer à la sombre lueur d'une lampe. Ni le jour, ni les ténèbres, ni le bruit, ni le silence, rien ne peut mettre obstacle à l'esprit d'un homme qui sait penser<sup>38</sup>.

Les philosophes « ordinaires qui méditent trop, ou plutôt qui méditent mal, le sont [féroces] envers tout le monde ; ils fuient les hommes, & les hommes les évitent. Mais notre *Philosophe* qui sait se partager entre la retraite & le commerce des hommes, est plein d'humanité »<sup>39</sup>, parce que « la société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre »<sup>40</sup>.

Tout en partageant avec Démocrite un rire critique, d'Alembert tient à souligner que la connaissance du philosophe doit servir à former des hommes plutôt qu'à se moquer de leurs vices. La mission pédagogique et l'engagement militant des *philosophes* ne pouvaient pas se retrouver dans le rire asocial du philosophe d'Abdère : arme critique, c'est plutôt un rire militant qui est mis à disposition pour la défense des hommes contre tous les abus. Ses cibles seront les superstitions, le fanatisme, l'intolérance. Dans cet esprit, Voltaire se dresse comme chef de file de la secte des « democritiques » dans la lettre à d'Alembert du 21 mai 1760 : « Mon cher Philosophe, somme totale la philosophie de Démocrite est la seule bonne. Le seul parti raisonnable dans un siècle ridicule, c'est de rire de tout »<sup>41</sup>.

C'est un rire qui détruit tous les obstacles à la raison ; c'est une arme puissante pour réaliser le triomphe de la philosophie : « Au milieu de toute votre gaieté – écrit encore Voltaire à d'Alembert – tâchez toujours d'écraser l'inf... ; notre principale occupation dans cette vie doit être de combattre ce monstre [...]. Riez, Démocrite ; faites rire, et les sages triompheront »<sup>42</sup>.

« Selon que les objets se présentent à moi – écrit-il encore en mélangeant les deux figures d'emblème de l'Antiquité –, je suis

38 *Ibid.*, art. « Attention », vol. I, p. 842.

39 *Ibid.*, art. « Philosophe », vol. XII, p. 510.

40 *Ibid.*

41 Voltaire, *Correspondance*, op. cit., t. V, p. 913, lettre à d'Alembert.

42 *Ibid.*, t. VII, p. 548, lettre à d'Alembert du 30 janvier 1764.

Héraclite ou Démocrite »<sup>43</sup>. On peut rire des folies des hommes, se moquer de leurs misères, mais face aux barbaries il est plus convenable de pleurer avec Héraclite : « Le rôle de Démocrite est fort bon quand il ne s'agit que des folies humaines, mais les barbaries font des Héraclites. Je ne crois pas que je puisse rire longtemps »<sup>44</sup>.

Le siècle des Lumières n'aime pas trop le rire du Démocrite des *Lettres* : il préfère plutôt la philanthropie des larmes solidaires d'Héraclite. Une élisio[n] consciente du *Democritus ridens*<sup>45</sup> par les *philosophes* qui préfèrent le sacrifice de Socrate ou la résistance de Sénèque ; un silence presque total sur Démocrite mélancolique par les encyclopédistes, qui en dénie[n]t les gestes et en abandonnent la doctrine demandant à la science médicale de guérir les maladies de l'âme et les plaies du corps.

Démocrite ne s'impose plus alors comme l'emblème de la mélancolie, à la fois victime et thérapeute de la maladie du génie : le médecin et le malade dédoublent sa figure mythologique, l'une relevant du champ de la science l'autre de celui de l'imagination littéraire. Et même : les médecins qui avaient proposé des explications surnaturelles sont définis par les encyclopédistes de « très-mauvais philosophes », et sont comparés à « ces auteurs tragiques, qui ne sachant comment amener le dénouement de leur pièce, ont recours à quelque divinité qu'ils font descendre à propos pour les terminer »<sup>46</sup>. Maladie à la sémiotique particulière, la mélancolie est définie dans l'*Encyclopédie* comme « un délire particulier, roulant sur un ou deux objets déterminément, sans fièvre ni fureur (en quoi elle diffère de la manie) »<sup>47</sup>.

43 *Ibid.*, t. IX, p. 819, lettre à Marie de Vichy de Chamrond, marquise du Deffand du 8 mars 1769.

44 *Ibid.*, t. VIII, p. 549, lettre à Etienne-Noël Damiaville du 19 juillet 1766. Mais aussi la lettre au chevalier Jacques de Rochefort D'Ally du 16 juillet 1766, t. VIII, p. 544.

45 Comme nous l'avons déjà dit, il n'y a pas un seul article dédié à Démocrite dans l'*Encyclopédie*, tandis qu'on trouve l'article « Héraclitisme ou philosophie d'Héraclite », quoique l'importance du premier n'est pas inférieure à celle du philosophe d'Éphèse. Dans son étude sur le rire de Démocrite au siècle XVIII, Anne Richardot (« Un philosophe au purgatoire des Lumières », art. cit., p. 205) interprète cette omission comme une volonté d'occultation déterminée.

46 *Encyclopédie, op. cit.*, art. « Melancholie », vol. X, p. 309.

47 *Ibid.*, p. 308.

Et si la folie de Démocrite devient encore une fois le signe de l'excentricité du philosophe aux yeux de la multitude, Diderot la revendique à soi comme le destin de la philosophie, mais qui est aussi son devoir. Dans l'article « Arbre », la scène du mélancolique d'Abdère devient la scène première de toute philosophie, « l'aventure des premiers âges de la philosophie & d'aujourd'hui » :

Plus on étudie la nature, plus on est étonné de trouver dans les sujets les plus vils en apparence des phénomènes dignes de toute l'attention & de toute la curiosité du philosophe. Ce n'est pas assez de la suivre dans son cours ordinaire & réglé, il faut quelquefois essayer de la dérouter, pour connoître toute sa fécondité & toutes ses ressources. Le peuple rira du philosophe quand il le verra occupé dans ses jardins à déraciner des *arbres* pour leur mettre la cime en terre & les racines en l'air : mais ce peuple s'émerveillera quand il verra les branches prendre racine, & les racines se couvrir de feuilles. Tous les jours le sage joue le rôle de Démocrite, & ceux qui l'environnent celui des Abdéritains. Cette aventure est des premiers âges de la philosophie & d'aujourd'hui<sup>48</sup>.

---

48 *Ibid.*, art. « Arbre », vol. I, p. 588.



QUATRIÈME PARTIE

## **Appendices**





# Démocrite dans l'art<sup>1</sup>

En conclusion de cet itinéraire à travers la réception des images du philosophe d'Abdère entre le xv<sup>e</sup> et le xviii<sup>e</sup> siècle, nous avons voulu ajouter un bref appendice iconographique sur les représentations de Démocrite non seulement dans les peintures, mais aussi dans des gravures, dessins, emblèmes et dans les frontispices de certaines œuvres des siècles en question.

La série d'images sur le philosophe d'Abdère présentée ci-dessous n'a pas la prétention d'être exhaustive. Elle offre une sélection certes partielle des représentations – si l'on considère le volume extrêmement riche et varié du matériel sur ce sujet<sup>2</sup> – mais objective et impartiale par rapport à la thèse qu'on essaiera de démontrer

---

1 Une partie de cet appendice répète mon article « Ritratti di Democrito. Critica della vanitas e immagini della melanconia », *Rivista storica italiana* CXVIII, II, 2006, p. 530-556.

2 Dès l'Antiquité, le philosophe a été un sujet très pratiqué pas seulement par l'art graphique, mais aussi par la statuaire, la numismatique, etc. Plus récemment, il a été utilisé aussi par d'autres modalités de représentation, comme par exemple des timbres, des caricatures, des publicités. Voir à ce propos Lucien Braun, *Iconographie et philosophie*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1996. En ce qui concerne Démocrite en particulier, Albert Blankert dans son important article « Heraclitus en Democritus in het Bijzonder in de Nederlandse Kunst van de 17de eeuw » (*Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek*, XVIII, 1967, p. 31-124) compte bien 115 représentations de Démocrite et Héraclite seulement au xvii<sup>e</sup> siècle, parmi lesquelles 80 sont hollandaises ; *id.*, « Heraclitus en Democritus bij Marsilio Ficino », *Simiolus* 1, 1966-1967, p. 128-135. On rappelle aussi Reinhard Brandt, *Philosophie in Bildern*, Köln, DuMont Buchverlag, 2000 ; Oreste Ferrari, « L'iconografia dei filosofi antichi nella pittura del sec. XVII in Italia », *Storia dell'arte* 57, 1986, p. 103-181 ; Nicolas Galley, « Cornelis Ketel : A Painter Without a Brush », *Artibus et Historiae* 49, 2004, p. 87-100 ; Dawson Kiang, « Heraclitus and Democritus: *The Frieze* », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 51, 1988, p. 262-268 ; Jos de Meyere, *Utrechtse Schilderkunst in den Gouden Eeuw*, exh. cat., Utrecht, Matrijs, 2006, p. 309-315 ; Leonard J. Slatkes, Wayne Franits, *The Paintings of Hendrick ter Brugghen 1588-1629 : Catalogue raisonné*, Amsterdam, John Benjamins, 2007, p. 136-140 ; Wolfgang Stechow, « Rembrandt-Democritus », *Art Quarterly*, VII, 1944, p. 233-238 ; Richard W. Wallace, « Salvator Rosa's *Democritus* and *L'Umana Fragilità* », *Art Bulletin* 50, 1968, p. 21-32 ; Werner Weisbach, « Der sogenannte Geograph von Velasquez und die Darstellungen des Demokrit und Heraklit », *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 49, 1928, p. 141-158 ; Edgar Wind, « The Christian Democritus », *Journal of the Warburg Institute* 1, 1937-1938, p. 180-182 ; Rütten, *Democrit*, cit. ; *id.*, *Hippokrates im Gespräch, Katalog, Ausstellung des Instituts für Theorie und Geschichte der Medizin und der Universitäts- und Landesbibliothek Müns, Taschenbuch*, 1993 ; Régis Cotentin, Alain Tapié, (dir.), *Portraits de la pensée*, catalogue de l'exposition, Lille, Palais des Beaux-arts, 11 mars-13 juin 2011, Paris, Chaudun, Lille, Palais des beaux-arts de Lille, 2011.

à propos de la façon dont s'est modifiée à chaque période la préférence pour une figure particulière du philosophe au lieu de – ou parallèlement à – une autre.

Malgré sa partialité, la galerie que l'on donne dans les pages suivantes fournit donc un exemple significatif des différentes connotations données aux représentations de Démocrite dans le domaine littéraire et philosophique que nous avons précédemment analysées ; et elle permet de suivre l'histoire iconographique des plus importants *topoi* ayant trait au philosophe. On y trouvera confirmé le même parcours déjà tracé : du moraliste riant des misères humaines, accompagné du portrait d'Héraclite pleurant, au philosophe de la nature – voire magicien et alchimiste dans certains cas – occupé à la recherche des causes cachées par le biais d'une méthode « anatomique » bien illustrée dans le récit épistolaire ; ou encore génie mélancolique représenté dans la pose typique de la mélancolie ; jusqu'à l'icône du savant doté d'une connaissance vaste et profonde mais mal comprise par la multitude.

En ce qui concerne l'opposition Démocrite/Héraclite, l'une des images sans doute la plus connue et la plus ancienne est celle de Donato Bramante (1486-1487) (FIG. 1<sup>3</sup>), qui à l'origine faisait partie d'une série de fresques ornant la villa de Gaspare Ambrogio Visconti et que l'on connaît aussi comme le « *ciclo dei Baroni o degli Uomini d'Arme* », aujourd'hui conservée à la Pinacothèque de Brera. Sans entrer dans le débat sur la signification des chars au-dessus des deux philosophes – selon certains ils représenteraient Jupiter et Saturne, en se référant à la doctrine de la Renaissance de l'influence des astres sur le tempérament humain – ni sur les personnages qui auraient inspiré les visages de Démocrite et d'Héraclite (peut-être Bramante lui-même pour le premier, Léonard pour l'autre<sup>4</sup>), ce qui nous intéresse d'observer c'est la pose qui deviendra topique dans les siècles suivants<sup>5</sup>.

3 Presque contemporaine est la xylographie *Democritus Heraclitus* du *Liber Chronicarum* d'Hartmann Schedel du 1493.

4 Jean Clair (dir.), *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Paris, Gallimard, 2005, p. 149.

5 Le même Marsile Ficin avait commandé pour la villa Careggi une fresque des deux philosophes, l'un riant, l'autre pleurant, séparés par un globe. C'est Ficin même qui écrit à Pietro Vanni « *Vidistis*



FIG. 1

Les deux philosophes sont d'un côté et de l'autre d'une mappe-monde : habillés de façon élégante, les deux maintiennent une attitude noble, évitant les poses excessives des pleurs inconvenants et désespérés ainsi que du rire méprisant et provocateur<sup>6</sup>. Comme deux gentilshommes, Démocrite et Héraclite sont représentés dans la scène d'un entretien où le sage d'Abdère expose les causes de son rire face au « grand théâtre du monde » à un Héraclite très attentif, tout en associant à ses mots un geste explicatif avec la main droite et en indiquant à son interlocuteur avec la main gauche un livre ouvert. Il semble vouloir se référer aussi à la vanité de toute doctrine et de tout le savoir humain en général<sup>7</sup>.

---

*pictam in gymnasio meo mundi sphaeram et hinc atque illinc Democritum et Heraclitum. Alterum quidem ridentem, alterum vero flentem. Quidnam ridet Democritus? Quod luget Heraclitus, vulgus videlicet, animal monstruosum insanum et miserabile », in Ficino, Opera omnia, éd. Paul Oskar Kristeller et M. Sancipriano, Torino, Bottega d'Erasmus, 1962, vol. I, p. 637.*

6 Bien que le visage d'Héraclite soit humide de larmes, nous sommes loin du désespoir plus prononcé des autres représentations, comme par exemple dans le *Démocrite et l'Héraclite* de Rubens, conservés dans le musée du Prado de Madrid, ou dans ceux de Moreelse dans le Centraal Museum d'Utrecht.

7 Sur le symbolisme du livre dans les représentations du philosophe, voir Tapié (dir.), *Portraits de la pensée, op. cit., et id. (dir.), Les Vanités dans la peinture au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Michel et Caen, Musée des beaux-arts, 1990.

C'est le philosophe du rire qui parle ; le philosophe des larmes ne peut qu'écouter. De même que dès l'Antiquité jusqu'à tout l'âge classique<sup>8</sup>, c'est Démocrite qui avait obtenu l'attention et le consensus de tous ceux qui – philosophes, gens de lettres et artistes – avaient médité sur la célèbre dichotomie entre le *Democritus ridens* et l'*Heraclitus flens*.

Le thème féconde donc en même temps la littérature et les beaux-arts : c'est le cas de la gravure anonyme (FIG. 2a) qui ouvre l'édition de 1506 de l'œuvre d'Antonio Fileremo Fregoso *Riso de Democrito* – publiée l'année suivante dans une version augmentée (*Riso de Democrito, pianto de Eraclito*) – où l'on récupère le sujet désormais classique. Il s'agit d'un poème philosophique-allégorique s'inspirant à Dante, qui connaissait un succès considérable au xvi<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Il décrit un parcours dans la philosophie à travers quelques figures de philosophes utilisées en tant que modèles pour attitudes différents face à l'humanité : la misanthropie de Timon, la provocation de Diogène, le mépris de Démocrite, la pitié d'Héraclite. Dans le frontispice, l'on répète la même opposition entre les deux philosophes méditant face au globe terrestre. Héraclite est représenté dans une pose mélancolique, avec la tête sur la main gauche, en se référant à son tempérament tel que le suggère Théophraste<sup>10</sup>. Démocrite, par contre, déchaussé et négligé, signale avec la main droite le monde et il en rit, tout en regardant l'observateur comme s'il voulait le faire participer à une leçon de philosophie morale.

8 Voir à ce propos l'introduction d'Yves Hersant à *Hippocrate. Sur le rire et la folie*, op. cit. ; et aussi, en ce qui concerne la culture française en particulier, Richardot, « Un philosophe au purgatoire des Lumières », art. cit. ; id., *Le Rire des Lumières*, op. cit.

9 Voir le chapitre « Démocrite dans la littérature » de ce livre. Une gravure un peu différente (FIG. 2b) introduit l'édition de 1514 de l'*Opera Nova* de Fregoso (*Opera nova del magnifico cavagliero Antonio Phileremo Fregoso la qual tracta de doi philosophi: zoe Democrito che rideva de le pacie di questo mondo: & Heraclito che piangeva delle miserie humane: divisa in 30 capituli. Cosa bellissima, Impresso in Venetia, per Georgio de Rusconi, 1514*). Voir à ce propos Thomas Penguilly, « La muse latine et la muse vulgaire. André Alciat et la poésie italienne de son temps », *Italique* XVII, 2014, p. 102- 128 et Gabriella Ferri Piccaluga, « Gli affreschi di casa Panigarola e la cultura milanese tra Quattro e Cinquecento », in AA. VV., *Arte lombarda*, nuova serie, n. 86/87, *Bramante a Milano*, 1988, p. 14-25.

10 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., IX, 6.



Fig. 2.a



Fig. 2.b

Une importante contribution à la diffusion de ce *topos* a été donnée probablement par le succès des *Emblemata* d'André Alciat<sup>11</sup>, publiées presque une trentaine de fois entre 1532 et 1781. La gravure qui accompagne le texte de l'emblème « *De vita humana* » subit plusieurs modifications au cours des différentes éditions : le nombre des livres augmente progressivement par rapport à la version originale présentant seulement un parchemin (1531) (FIG. 3) qui disparaît dans les versions suivantes (FIG. 4 et 5). Là, on voit un encrier posé sur la table, qui fait penser à une activité récente d'écriture, interrompue pour permettre la conversation entre les deux philosophes. Il n'y a pas de globe terrestre, mais reste le livre – toujours fermé – en tant que symbole d'une connaissance que Démocrite condamne comme vaine, avec sa pose peut-être trop sévère.

Une sévérité plutôt cynique qu'imputable à l'éthique de l'*euthymia* du philosophe d'Abdère, mais qui toutefois s'accorde bien avec la légende du philosophe qui rit. On en trouve plusieurs confirmations dans les beaux-arts : dans la gravure réalisée par Dürer pour la *Stultifera navis* de Sebastian Brant (1507) (FIG. 6<sup>12</sup>), ainsi que dans la ressemblance évidente entre le Démocrite (FIG. 7) (1630 environ) et le Diogène (ou « Brave riant avec son chien ») (FIG. 8) (1630 environ) de Ter Brugghen. Dans ces cas-là, le savoir dont le philosophe est le meilleur interprète perd sa connotation encyclopédique en acquérant, grâce au rire, une connotation éthique plus forte : le rire de Démocrite n'est pas du tout l'expression du comique ou la réaction au « ridicule » comme d'après Aristote ; ni la manifestation de la « bonne humeur », comme le voulait Shaftesbury ; ni encore la trace d'une attente vaine, comme selon Bergson. Le rire démocritéen devient le signe d'une critique sévère et méprisante contre la vanité humaine, comme le disait Hobbes<sup>13</sup> : un rire digne donc de la grimace de Diogène.

11 Il faut rappeler aussi le frontispice des *Emblèmes nouveaux* d'Andreas Friedrich (1617).

12 Voir Claudie Balavoine, « La manipulation des images symboliques à la Renaissance : Démocrite entre rire et folie », in Sagrario López Poza (éd.), *Florilegio de estudios de Emblemática. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies*, La Corogne, Sociedad de Cultura de Valle Inclán, 2004, p. 167-175.

13 Voir Denis Thouard, « Rire et amour-propre. Anthropologie du rire et subjectivité chez Kant et Hobbes », in Luc Foisneau, Denis Thouard (éd.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 55-85.



Fig. 3



Fig. 4



FIG. 5

**G**ratularitas  
antiqua.

**De gaudio  
larue.**

Rifus dolore  
mifcebit. & ex  
trema gaudii  
luct<sup>o</sup> occupar.  
Stultitia gau,  
diuz ftulro. &  
uir prudēs di,  
rigit grefufu  
os. Perpetuo  
rifu pulmonē  
agitat folebat  
Democritus  
fapiens fleuit  
cōrari? alter.  
Faciles que ad  
filitudinē pul  
chritudinis ce  
leftis ē figura,  
ra: minime ma  
culerur.

**Folio**

Curia nobilitum nunc est corrupta, maligna  
Ebria, multibiba, garrula, fgdiloqua;  
Perdidit atq; uetus nomen, famamq; fidemq;  
Amplius in toro nec uiget orbe decus.

De laruaris fatuis.

Rifit Democritus ftulros, & inania mundi  
Gaudia q; laruis pergeret omnis homo.  
Cynicus econtra calus defleuit in omnes:  
Et quia tot fatuis terra repleta forer.

Diogenes.
Democritus.

An engraving showing two figures, Diogenes and Democritus, standing on either side of a large globe. Diogenes is on the left, pointing towards the globe, while Democritus is on the right, gesturing with his hand. The globe shows a landscape with a city and a mountain range.

FIG. 6





FIG. 7



FIG. 8

L'iconographie n'hésite pas à propos de l'assimilation des deux personnages. Les éléments figuratifs du portrait du *Democritus ridens* – le rire destructeur, la solitude polémique, l'apparence négligée et la tenue débraillée – citent en effet le modèle du philosophe cynique, le premier qui fit doubler son manteau et qui s'en servit pour dormir<sup>14</sup>. D'ailleurs, dans l'école cynique on retrouve souvent les arguments de l'invective démocritéenne contre les misères humaines, de même que certaines maximes morales attribuées à Démocrite dans le *Florilegium* de Stobée<sup>15</sup> répètent des thèmes fréquents dans la pensée du philosophe de Sinope. La distance de la normalité obtuse de la multitude – remarquée par le rire sarcastique qui préserve la supériorité du philosophe face au naufrage de l'humanité, en sécurité sur la rivièrè d'une capacité de jugement plus raffinée – représente aussi le refus des règles sociales, l'isolement polémique de la communauté, le désintéret presque subversif pour les valeurs éthiques et esthétiques communes, la négligence du corps et du vêtement jusqu'à l'irrévérence<sup>16</sup>. Le *Démocrite* et le *Diogène* de Hendrick Ter Brugghen, déjà cités, ont été réalisés presque une décennie après le voyage en Italie où l'auteur avait pu perfectionner son art en étudiant le style de Caravage. Malgré la différence du sujet, ils se ressemblent incroyablement : le même chapeau couvre une chevelure peu soignée, les mêmes moustaches accompagnent la courbe des lèvres ouvertes sur un rire grossier, et la même grosse barbe remarque le peu d'intérêts que tous les deux ont pour le soin du corps. Il n'y a qu'un seul élément de distinction : si Diogène embrasse un chien, l'animal auquel il était comparé en raison de sa vie errante et de la violence de ses reproches contre les hommes, Démocrite s'appuie sur une sphère céleste, à la fois outil scientifique et symbole allégorique du grand théâtre du monde que le philosophe d'Abdère surmonte et domine avec sa figure.

14 Diogène Laërce, *Vies*, op. cit., VI, 22.

15 Sur l'influence du cynisme sur les maximes morales de Démocrite, voir le chapitre « Sources anciennes » de ce livre.

16 La longue barbe, qui dans la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. était très commune, devient à l'âge d'Alexandre un symbole de la diversité du philosophe et de son désaccord avec son époque. Si l'on considère que les *Lettres* pseudo-hippocratiques sont datées probablement entre le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., la longue barbe attribuée à Démocrite n'est pas expression de sagesse, mais plutôt de diversité polémique, ainsi que les autres détails déjà cités. Voir à ce propos Paul Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, trad. fr. d'Alan Shapiro, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1995.

Cependant, tant la doxographie que l'iconographie n'arrivent jamais à la coïncidence parfaite entre les figures des deux moqueurs anciens de la folie humaine : Démocrite garde toujours « tout le soin possible »<sup>17</sup>, soit dans le récit épistolaire, soit dans les beaux-arts. Comme par exemple dans le *Démocrite* de Vélasquez (FIG. 9) (1629) – connu aussi comme « Le géographe » – qui propose une intéressante transformation d'un autre tableau du même artiste (FIG. 10<sup>18</sup>). Là, le philosophe qui rit porte même un vêtement orné avec un élégant collet dentelle et, tout en regardant désenchanté l'observateur, il perd sa pose sévère de reproche et sa distance dédaigneuse de l'humanité ; il semble chercher, par contre, la complicité de l'observateur en indiquant le globe terrestre avec un sourire malicieux et un geste élégant de sa main. La pose de Démocrite n'est pas ostentation polémique de mépris, ni insolence offensive ou provocation vulgaire d'un « chien », mais la pose du moraliste aristocratique et hautain, pas du tout austère ou cynique, commentant la vanité du monde avec un geste de supériorité : un geste élégant, une « *sprezzatura* » digne de Guazzo, une mélancolie ironique pourrait-on dire, un paisible *vanitas vanitatum*. On le retrouve, par ailleurs, dans ce personnage énigmatique qui dans l'École d'Athènes de Raphaël est représenté à droite, debout sous la statue d'Athéna, à l'écart, sérieux et fier, pointant du doigt de la main gauche les globes, terrestre et céleste, au sujet desquels Ptolémée et Zoroastre<sup>19</sup> sont en train de discuter à peu de distance. Une figure très différente de la pose négligente et insolente de Diogène, représenté au premier plan comme le personnage scandaleux au sein de la communauté des philosophes.

17 Littré, *op. cit.*, p. 351.

18 Il s'agit du tableau « Le Goût », conservé au *Museum of Art di Toledo*, Ohio. Les deux hommes représentés dans les deux tableaux sont identiques, à l'exception de la main gauche qui tient dans ce cas-là un verre de vin, dans le cas de Démocrite, par contre, montre le globe terrestre. Peut-être est-ce un Démocrite aussi le personnage du premier tableau, si l'on considère la similitude entre le vin et la mélancolie de l'homme de génie ?

19 Giovanni Reale identifie ce personnage avec Plotin. Voir à ce propos son *Raffaello. La « Scuola di Atene »*. *Una nuova interpretazione dell'affresco, con il cartone a fronte*, Milan, Rusconi, 1997.



FIG. 9



FIG. 10

Le rire démocritéen est une expression critique et pas une grimace agressive ; son comportement est excentrique, mais il n'est pas ostentatoire ni insolent : peut-être plus authentique, avec sa folie apparente, par rapport aux manières affectées de la multitude. Ainsi que la laideur du Socrate-Silène<sup>20</sup> de Platon – que Raphaël représente entouré de disciples avec lesquels il est en train de converser, lorsque certains parmi eux se retournent pour chasser des sophistes sur la gauche – avait violé l'idéal de la *καλοκαγαθία* grecque en renvoyant à une sagesse invisible, mais plus vertueuse, de même l'apparence négligée de Démocrite, ses gestes paradoxaux, son choix de la solitude répètent et confirment ce jeu de renversement<sup>21</sup> de la philosophie ancienne. Un renversement qui établit la primauté de l'être sur le paraître, consacrée par la maxime delphique du « connais-toi toi-même » que Socrate répète à Alcibiade et Démocrite interprète dans le récit des *Lettres*.

Laideur esthétique, mais exemplarité éthique : comme dans le cas de Diogène, le parallèle entre Démocrite et Socrate présente également des analogies et des différences, tant dans la littérature comme dans les beaux-arts. Philosophes, les deux, qui parlent, qui discutent, qui rient, qui vivent à la fois dans la ville et en marge d'elle, interprètes tous deux d'une philosophie de l'homme s'incarnant parfois dans une sorte de « philosophie du lieu » qui les offre dans des situations topiques. Hippocrate rencontre Démocrite, occupé à étudier et à réfléchir sur la folie, dans une sorte de *locus amoenus* très semblable à celui où, dans le *Phèdre* de Platon, Socrate et son interlocuteur s'arrêtent pour parler de la folie<sup>22</sup>.

Socrate est le philosophe de la confrontation, de la dialectique vivante, du mot et du dialogue ; Démocrite est le symbole de la diversité, du silence, de la solitude, de l'écriture, et de l'effort de la méditation. Tous les deux rient, bien sûr. Mais l'ironie socratique

20 Le buste de Socrate conservé dans le Musée national de Naples (copie romaine d'un original grec de 380 av. J.-C. environ) représente la figure d'un vieux Silène avec un gros nez retroussé, les joues affaissées, des lèvres charnues que la longue barbe n'arriva pas à cacher, et une calvitie assez prononcée. Et pourtant, la laideur physique est rachetée par le charme du savoir, par un front large et marqué par des rides dénotant l'effort de la pensée.

21 Starobinski, « Démocrite parle », art. cit.

22 Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., chap. 5. Voir le chapitre « Sources anciennes » de ce livre..

n'est jamais violente ni âcre : elle progresse à travers le doute et la critique en utilisant une maïeutique constructive s'ouvrant à l'autre et optimiste en ce qui concerne les ressources de l'homme. Le rire méprisant de Démocrite est destructif et sans pitié, un remède sadique contre la vanité humaine, qui cherche la punition et inflige des douleurs. Un rire anticomunicatif, comme le suggère Starobinski<sup>23</sup>, qui dédaigne l'humanité contrairement à l'ironie socratique qui l'accompagne ; qui condamne l'erreur contrairement à la maïeutique qui aide les âmes à donner naissance à la vérité. Le portrait de Démocrite (FIG. 11), accompagnant le texte de l'édition des *Vies* de Diogène Laërce de 1692<sup>24</sup>, présente une physionomie très semblable au buste de Socrate conservé à Naples : la même calvitie, un nez également prononcé et retroussé, la même grosse barbe. Cependant, la grimace qui en déformait la bouche et les rides sur le front – deux symboles, dans ce cas-là, non plus de l'effort de la pensée, mais de la déception – intimident l'observateur et lui adresse des reproches plutôt que de l'appeler au dialogue, en confirmant la condamnation impitoyable de la misère humaine.

C'est ce que confirmera Lavater dans son *Essai sur la physiognomonie* de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en analysant une image de Démocrite récupérée d'une œuvre de Rubens (FIG. 12) et très semblable à la planche du philosophe contenue dans les *Vies* : même si Démocrite a été « approché de Socrate », son rire est détestable et déforme son visage, « le visage du Rieur perpétuel doit se dégrader ainsi que son âme, et devenir enfin insupportable ». Le siècle des Lumières abandonne le rire dédaigneux du philosophe d'Abdère et met à l'honneur plutôt son savoir encyclopédique. Cependant, cela ne veut pas dire que les Lumières exaltent les larmes d'Héraclite, parce que « celui qui rit toujours et de tout est non seulement un insensé, mais un méchant ; de même que celui qui pleure toujours et de tout est un enfant, un imbécile, ou un hypocrite »<sup>25</sup>.

23 Starobinski, « Démocrite parle », art. cit.

24 Diogène Laërce, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus*, op. cit. Voir à ce propos l'introduction de Lucien Braun, *Iconographie et philosophie*, op. cit.

25 Johann Caspar Lavater, *Essai sur la physiognomonie, destiné à faire connoître l'homme et à le faire aimer*, La Haye, 1781-1803, p. 160-162.

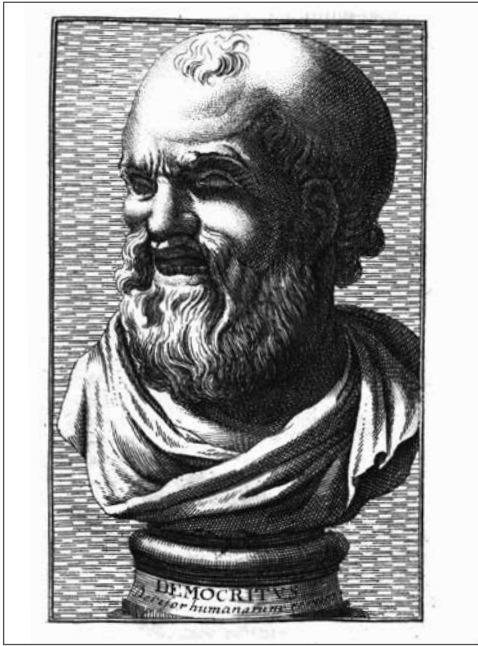


FIG. 11

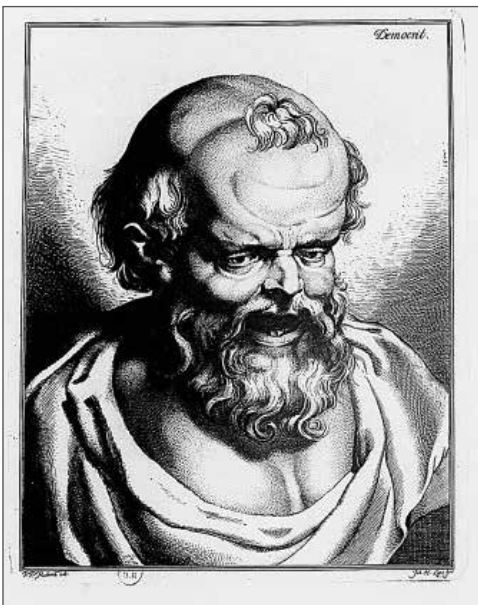


FIG. 12

Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, le couple *Democritus ridens/Heraclitus flens* n'est pas du tout abandonné : au contraire, il est utilisé par plusieurs artistes selon des modalités qui répètent les physionomies, les poses et les objets déjà vus dans les portraits analysés jusqu'ici. Dans certains cas tant dans la littérature comme dans les beaux-arts se multiplient les renvois à l'ascèse chrétienne du *vanitas vanitatum*<sup>26</sup>. Comme par exemple la gravure de Léonard Gaultier (FIG. 13) introduisant le *Démocrite chrétien*<sup>27</sup> de Pierre de Besse – œuvre contemporaine de l'*Héraclite chrétien* de 1615 du même auteur – où le rire du philosophe commente des scènes de folie ordinaire, comme une sorte de synthèse iconographique de la morale et de l'ascèse chrétiennes. Derrière la figure du philosophe riant en premier plan, s'offre à la vue du lecteur une galerie d'*exempla* des folies humaines : la violence d'une ville en feu, qui sert de toile de fond à deux armées adversaires ; la passion amoureuse d'un chevalier pour sa dame, symbole d'un amour sensuel et mondain ; la frivolité d'un groupe de personnes faisant la ronde. Une didascalie commente la gravure : « On m'appelle le Democrite / Je me mocque des vanites / Riant ie dis les verites / Je suis contraire à l'Heraclite ». Il ne faut pas mal interpréter – sommes-nous avertis – le rire du philosophe comme une autre forme de vanité, ou comme l'expression d'un jugement superficiel dont un Démocrite « de plus » pourrait bien rire, selon la suggestion d'Erasmus ; il est la marque de la vérité révélée, la voix de la vertu<sup>28</sup>. Si pendant l'Antiquité le philosophe d'Abdère avait parlé en tant que philosophe païen, bien qu'avec une sagesse morale

26 Voir Wind, « The Christian Democritus », art. cit. Parmi les différents exemples, on rappelle les gravures de Crispin Van De Passe (XVII<sup>e</sup> sec.) sur la *vanitas*, où l'on retrouve les figures des deux philosophes. Au XVIII<sup>e</sup> siècle Gaspare Diziani utilise les deux philosophes pour représenter la méditation philosophique sur la vanité de l'existence, en substituant la mappemonde avec l'image de la mort, insérée entre Démocrite et Héraclite (*Héraclès et Démocrite, avec la Mort, assis de part et d'autre*, Fonds des dessins et miniatures du musée du Louvre).

27 De Besse, *Le Démocrite chrétien*, op. cit. Les gravures de Gaultier feront leur parution seulement dans l'édition de 1625.

28 *Ibid.*, *Au lecteur* : « S'il rit, ne pense pas pour cela qu'il se mocque, car en riant il dit les veritez, et faisant le railleur ne laisse pas d'estre sage [...] Mais rire, et se mocquer au fort des afflictions, c'est regenter ses affections, c'est braver les vanitez du monde, c'est monstrier de la vertu, et faire paroistre qu'on est homme. C'est la vie de ce Democrite, ce sont ses mœurs, ses humeurs, et ses façons de faire, il rit, il gausse, il drappe sur toutes choses ». La même idée est répétée dans un sonnet dédié à l'auteur : « [...] Democrite riant disoit la verité, / Besse plus curieux monstre la



profonde – écrit Besse dans *l'Avertissement au lecteur* –, ici en revanche c'est *en chrétien* que Démocrite s'exprime avec son rire, pour critiquer « les abus du monde »<sup>29</sup>. Le rire du philosophe perd son caractère bouffon que parfois la littérature lui avait attribué – on pense au Démocrite de Rabelais – et grâce à cette « christianisation », il arrive à interpréter des modalités et des thèmes typiques du *vanitas vanitatum* biblique.



FIG. 13

fausseté / De ce monde pervers qui nous paist de paroles : / Icy Besse reçoy un laurier immortel / En dechiffrant le fast et gloire du mortel, / Meprisant des mondains les vanités frivoles ».

29 *Ibid.*, *Au lecteur* : « Autrefois il a parlé en payen, et idolatre, et neantmoins en homme moral, et sage Philosophe : mais maintenant il discourt en Chrestien, et en fidele, et crie contre les abus du monde. Il se mocque de son inconstance, descouvre sa malice, prouve ses faussetez, monstre son aveuglement, se rit de ses ambitions, descrie ses honneurs, et bat ses vanitez en ruyne ».

Le tableau de Rubens (1603) (FIG. 14) est plus traditionnel : le choix des couleurs pour les vêtements des deux philosophes en illustre les tempéraments différents<sup>30</sup>. On observe le même phénomène dans le portrait de Ter Brugghen (1618) (FIG. 15), malgré le symbolisme frappant de la mappemonde, remplie non pas par les continents, mais par des figures humaines, comme une sorte d'anticipation de la gravure du *Léviathan* de Hobbes. Là les deux penseurs, tous deux très âgés, sont différenciés uniquement par la pose, qui donne à Démocrite le dernier mot : ils portent un vêtement sombre, mais le philosophe d'Abdère, avec ses mains appuyées sur ce globe très particulier, l'une sur l'autre, et le regard désenchanté tourné vers l'observateur, semble mettre fin une fois pour toutes à la dispute sur la vanité des hommes, en les définissant ridicules face à un Héraclite mélancolique et résigné, qui indique un livre ouvert avec un geste hésitant.

Mattia Preti (1650 environ) (FIG. 16) nous suggère une variante intéressante. Démocrite y tient dans sa main un livre fermé, dont le titre (« *Inepta omnia* ») ne laisse aucun doute sur l'identification du philosophe, alors que l'autre main indique un Héraclite assis et méditatif, les mains croisées sur un autre texte (« *Omnia misera* »), répétant une des différentes poses classiques du mélancolique<sup>31</sup>. Le philosophe ne rit pas seulement de la vanité humaine, mais aussi de celui qui la compatit, tout en confirmant la supériorité de son jugement avec son geste qui ridiculise l'alternative représentée par le philosophe d'Éphèse.

À l'âge classique, à côté des représentations du célèbre couple – très nombreuses surtout pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle – prennent place peu à peu d'autres images de Démocrite, qui mettent en avant son profil de philosophe de la nature et homme de science occupé à chercher des vérités cachées « au fond du puits ».

30 Voir Brandt, *Philosophie in Bildern, op. cit.*, chap. 5.

31 Voir Maxime Préaud, « L'obscur clarté de la mélancolie. Les figures de la mélancolie selon "L'Iconologia" de Cesare Ripa », *Nouvelles de l'Estampe*, 75, Paris, 1984 ; *id.*, *Mélancolies. Livre d'images*, Paris, Klincksieck, 2005.



FIG. 14



FIG. 15



FIG. 16

C'est un Démocrite inspiré par le récit des *Lettres*, texte déjà très diffusé au siècle précédent grâce à ses éditions nombreuses et diverses en formes<sup>32</sup>. Mais c'est aussi un Démocrite magicien et alchimiste, images d'un savoir qui doit à l'atomisme l'idée de composés transmutables grâce à leur structure sous-jacente et invisible. Il s'agit, à vrai dire, d'une tradition ancienne – que l'on retrouve chez Sénèque, Pline et Pétrone<sup>33</sup> – reprise à l'époque moderne par John Dee<sup>34</sup> (*Monas hieroglyphica*, 1564) et consacrée à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle par Domenico Pizzimenti, qui retrouve et publie le manuscrit *Physica et mystica* avec le titre *De Arte Magna* (1573<sup>35</sup>). On y trouve rassemblés des écrits de Bolos de Mendès, attribués à Démocrite et dont l'authenticité sera défendue par Mizauld dans la deuxième édition de l'œuvre, ainsi que le feront d'autres alchimistes afin de s'assurer de la descendance d'un philosophe si important. La gravure contenue dans le *Viridarium chemicum* de Daniel Stolchius (1624) (FIG. 17) – l'une des œuvres les plus importantes dans l'histoire de l'alchimie, et aussi la plus rare, d'après Duveen<sup>36</sup> – et reprise des planches réalisées par Michel Maier pour le *Symbola Aureae* (1567) démontre que l'intérêt pour cette tradition survit encore en XVII<sup>e</sup> siècle. Mais cela démontre aussi – tout en considérant la rareté d'autres exemples semblables – qu'il s'agit d'un intérêt limité aux seuls textes d'alchimie (ou tout au plus au genre des *Emblèmes*), avec peu d'échos dans des autres domaines, et moins encore dans les beaux-arts. Le *Démocrite* de Luca Giordano (moitié du XVII<sup>e</sup> siècle) (FIG. 18), avec son vêtement plein de parchemins, exalte l'image du savant encyclopédique plutôt que le magicien ou l'astrologue se dédiant aux horoscopes et aux prévisions, même si le papier que le philosophe tient dans sa main droite représente un horoscope.

32 Voir le chapitre « Les *Epistules hippocratis* : tradition, traductions, translations et divulgations entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle » de ce livre.

33 Berthelot, *Les Origines de l'alchimie*, op. cit., p. 70-71 ; Martelli, *The Four Books of Pseudo-Democritus*, op. cit. ; Jackson P. Hershbell, « Democritus and the Beginnings of Greek Alchemy », *Ambix*, 34 (1987), p. 5-20.

34 John Dee, *Monas hieroglyphica*, Antverpiae, G. Silvius excudit, 1564.

35 Domenico Pizzimenti, *Democritus Abderita De arte magna sive de rebus naturalibus nec non Synesii et Pelagii et Stephani Alexandrini et Michaelis Pselli in eundem commentaria*, Padoue, Apud S. Galiganum, 1572. Cependant, Pizzimenti ne remarque pas de liaisons entre atomisme et alchimie.

36 Denis I. Duveen, *Bibliotheca alchemica et chemica, an annotated catalogue of printed books on alchemy, chemistry et cognate subjects*, Londres, Weil, 1949. Pour le *Viridarium* on renvoie à D. Stolcius, *Viridarium Chemicum*, op. cit.

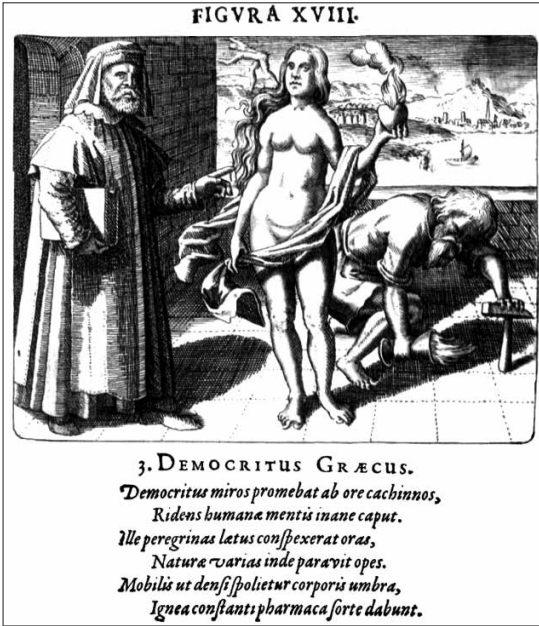


Fig. 17



Fig. 18

En ce qui concerne la médecine, si en France Sébastien Basson faisait allusion à la tradition qui faisait d'Hippocrate un disciple de Démocrite<sup>37</sup> pour démontrer, avec un parallélisme assez poussé, la supériorité des principes de la philosophie démocritéenne sur l'aristotélisme inspirant Galien ; en Italie nous assistons à la tentative de conjuguer l'atomisme avec la médecine. Plus en particulier avec l'anatomie, considérée non pas en tant que dissection, mais plutôt comme la réduction des corps à leurs parties les plus petites, grâce à une procédure commune à l'anatomie et à la physique atomiste : c'est-à-dire ramener les corps à leurs parties constitutives. Dans sa *Zootomia democritea* (1645), considérée comme le premier traité d'anatomie animale comparée, Marco Aurelio Severino<sup>38</sup> arrive même à proposer une étymologie originale et bizarre du mot « anatomie », en la ramenant à « *an-atomia* », c'est-à-dire découverte des atomes, et en inaugurant de cette façon l'anatomie microscopique, qui sera approfondie au cours du siècle par des autres autorités de la médecine, comme Marcello Malpighi. Le frontispice de son œuvre (FIG. 19) reproduit la scène centrale des *Lettres* pseudo-hippocratiques, mais dans une modalité entièrement nouvelle. Le philosophe n'est plus assis dans une clairière, entre l'herbe et les pierres, mais à un bureau sous une toiture. Bien qu'il soit hors des murs de la ville d'Abdère, on n'a pas l'impression qu'il s'agisse là d'une retraite polémique, mais plutôt de la recherche d'un endroit tranquille et loin du vacarme et des affaires de la ville, pour se dédier totalement à ses études sur les carcasses des animaux posées ou pendues tout autour de lui, dans son refuge confortable et non pas en ruine. L'entretien avec Hippocrate, qui interrompt la méditation et l'activité d'écriture du philosophe, ne sera donc pas une leçon de morale sur la vanité des hommes, mais une discussion sur la médecine – et sur l'anatomie plus en particulier – entre deux autorités. Le médecin de Cos prendra congé du philosophe d'Abdère ayant appris une discipline nouvelle, l'anatomie microscopique précisément, dont la paternité est reconnue à un Démocrite médecin lui aussi, plus que moraliste.

37 Sébastien Basson, *Philosophiae naturalis contra Aristotelem libri XII*, op. cit. La source est surtout Celse (*De la médecine*, éd. G. Serbat, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 3-4), mais aussi les *Lettres* pseudo-hippocratiques. Voir Lüthy, « *The Fourfold Democritus* », art. cit., p. 465-470.

38 Marco Aurelio Severino, *Zootomia Democritea: Id est, anatome generalis totius animantium opificij, libris quinque distincta*, Nuremberg, Literis Enderianis, 1645.



Fig. 19

Le motif du philosophe anatomiste, décliné en même temps comme génie mélancolique et médecin de la mélancolie, aura encore un plus grand succès. Dans ce cas-là, cependant, la représentation du philosophe coïncide fidèlement avec la description donnée dans les *Lettres* pseudo-hippocratiques, qui en codifie la physionomie et la pose répétées dans plusieurs tableaux.

Quand Hippocrate arrive à Abdère, il rencontre un Démocrite « assis sous un platane épais et très-bas, vêtu d'une tunique grossière, seul, le corps négligé, sur un siège de pierre, le teint très-jaune, amaigri, la barbe longue ». Et la description continue :

Démocrite tenait avec tout le soin possible un livre sur ses genoux ; quelques autres étaient jetés à sa droite et à sa gauche ; et nombreux animaux entière-

ment ouverts étaient entassés. Lui, tantôt, se penchant, écrivait d'une teneur, tantôt il cessait, arrêté longtemps et méditant en lui-même<sup>39</sup>.

Nous pouvons retrouver une scène similaire dans le tableau *Démocrite et Hippocrate* de Claes Moeyaert (FIG. 20) (1636), peintre et graveur hollandais influencé par Rembrandt : la représentation du philosophe et du médecin, ainsi que des Abdéritains en arrière-plan, suggère l'association avec le récit légendaire, comme s'il s'agissait d'une illustration documentaire de la célèbre rencontre. La reconstruction du scénario est assez fidèle : les Abdéritains sont demeurés loin des deux protagonistes, au sommet de la colline juste au-dehors des murs de la ville, et on peut deviner leur inquiétude en raison de l'agitation de leurs poses se manifestant dans des gestes inconvenants – « les uns se frappèrent la tête, ou le front, les autres s'arrachèrent les cheveux »<sup>40</sup>. De nombreuses carcasses d'animaux sont entassées aux pieds de Démocrite qui, assis sur une pierre, est entouré de livres et d'outils nécessaires à la dissection des cadavres. Cependant, ce n'est pas avec un sourire dédaigneux que le philosophe accueille le médecin venu le soigner ; c'est plutôt avec un certain étonnement que Démocrite interrompt ses études solitaires pour recevoir une visite aussi inhabituelle qu'inattendue : lui, le « premier parmi les savants », est soupçonné de folie par le plus savant parmi les médecins. Et c'est précisément avec le regard interrogatif du « solitaire d'Abdère » que Moeyaert synthétise de façon très efficace le renversement de la folie présumée du philosophe et de la raison myope des Abdéritains, qui était le résultat de l'entretien entre les deux dans les *Lettres*. Dans la disposition des plans, la composition picturale cite en effet la même opposition entre raison et folie, en jouant avec le renversement des rôles de celui qui observe et juge et de celui qui, par contre, est objet d'observation et de jugement. Dans le monde renversé où les savants sont considérés comme des fous et les fous jugent les savants, toutes les hiérarchies sont inversées, même les hiérarchies spatiales : en haut à gauche l'agitation des Abdéritains, reflétant « cette diligence vaine et déraisonnable, qui

39 Littré, *op. cit.*, p. 351.

40 *Ibid.* p. 357.



ne diffère en rien de la folie » tourmentant l'homme « toujours troublé pour en avoir plus, afin de ne pas déchoir » ; en bas à droite, au premier plan, la sérénité du philosophe, reflétant la tranquillité de l'âme conquise grâce à l'exercice continu d'une raison lucide et critique, capable de cette « justesse de la pensée »<sup>41</sup> qui permet la perception claire et distincte des choses et de leur valeur.

Un cas similaire est représenté par les tableaux des hollandais Pieter Lastman (FIG. 21) (1622) et Nicolaes Berchem (FIG. 22) (1650) : on retrouve la même structure de composition, un arrière-plan presque identique, et la même intention narrative, qui fait des deux œuvres une sorte de synthèse graphique du récit des *Lettres*.



FIG. 20

41 *Ibid.*, p. 363, 361, 369.



FIG. 21



FIG. 22

En revanche, dans le *Démocrite et Hippocrate* de Jacob Backer (FIG. 23) (1630) – peintre hollandais considéré pendant longtemps comme le protégé de Rembrandt – les Abdéritains sont exclus de la représentation, et disparaît donc cette opposition entre sagesse et folie qui déclenchait le mécanisme du renversement des valeurs typiques des œuvres de Moeyaert, Lastman et Berchem. Backer, quant à lui, se focalise sur les figures de Démocrite et d'Hippocrate, en les dépouillant de leur réalité historique pour leur donner la valeur universelle d'archétypes de la sagesse antique. Dans ce nouveau scénario, Démocrite et Hippocrate deviennent des paradigmes et, à la fois, la célébration d'un savoir qui ne s'arrête pas à la donnée immédiatement perceptible, mais qui se construit grâce à une observation profonde et à une méthode anatomique révélant à la raison ce qui se cache aux yeux. Et justement en raison de ce symbolisme de la sagesse, l'harmonie de la représentation abandonne les détails macabres de la scène originale de l'entretien, et la physionomie des personnages élimine toute référence au rire critique du philosophe d'Abdère et à sa folie prétendue. Sur le fond noble et austère d'un *locus amoenus* hors du temps, le philosophe et le médecin sont représentés comme deux figures vénérables de savants du même âge, en dépit d'une tradition voyant en Hippocrate un disciple de Démocrite<sup>42</sup> : médecine et philosophie consacrent toutes les deux l'image de cette sagesse ancienne qui est en même temps un exercice moral et un savoir théorétique.

C'est grâce à son savoir légendaire, ainsi qu'à son attitude méditative décrite dans les *Lettres* conformément aux traits typiques de la représentation de la mélancolie, que Démocrite arrive à traduire dans les beaux-arts une forte spiritualité toute chrétienne, une sorte d'intimité religieuse : comme dans la gravure *Démocrite en méditation* de Salvator Rosa<sup>43</sup> (1660 environ) (FIG. 24) qui, dans

42 Voir Suidas, DK68A10.

43 Salvator Rosa est aussi l'auteur d'un *Démocrite et Protagoras* (Musée de l'Hermitage de Saint-Pétersbourg) représentant une anecdote contenue dans les *Vies* de Diogène Laërce IX, 53 et, de forme plus détaillée encore, chez Athénée (DK 68A9). Le sujet de Démocrite en méditation connaîtra un succès énorme dans le xvii<sup>e</sup> siècle, par exemple dans les dessins de Johann Schönfeld (FIG. 26 et 27). On peut consulter à ce propos le catalogue de la Fondation Zeri : <http://catalogo.fondazionezeri.it/>

un scénario de désolation extrême, reprend les traits du saint et les symboles de l'ermite plutôt que les gestes de l'athlète du savoir ou l'expression du moqueur impitoyable de la condition humaine. Le livre que Démocrite tient dans sa main est fermé : le philosophe n'est plus l'image d'un savoir encyclopédique s'alimentant à une recherche sans fin, mais il devient le symbole chrétien de la sagesse supérieure du *vanitas vanitatum*<sup>44</sup>. Tout est fait d'atomes et de vide, et tout meurt et se régénère continuellement grâce au mouvement sans fin des particules originaires : c'est ce qui avait suggéré la philosophie de la nature. Tout est vain et caduc, et l'homme a tort d'attribuer une valeur éternelle et absolue à ce qui s'inscrit irrémédiablement dans le devenir : voilà le véritable enseignement de la philosophie morale. C'est justement sur le livre fermé que Démocrite semble méditer au sujet de la vanité de la science même, en tant qu'extrême passion vaine d'une raison arrogante. La scène origininaire des *Lettres* pseudo-hippocratiques, qui avait convié la science d'Hippocrate et la philosophie de Démocrite à un dialogue sur la philosophie et la raison, cède aux instances d'un regard lucide sur le devenir fatal de toutes choses. Dans le tableau homonyme de Salvator Rosa, *Démocrite en méditation* (1650) (FIG. 25), avec ses couleurs ternes et ses clairs-obscurs livides, le portrait de Démocrite devient en effet un avertissement et nous rappelle la brièveté et la vanité de l'existence, comme le suggèrent de façon macabre les cadavres des animaux entourant le philosophe, les crânes humains en évidence au premier plan, les os gardés dans une caisse – comme une sorte de tumulus –, et le paysage aride et funéraire qui sert de toile de fond.

---

fondazionezeri.unibo.it/ricerca.v2.jsp?locale=it&decorator=layout\_resp&apply=true&percorso\_ricerca=OA&filtratosoggetto\_OA=9686.

44 Dans le XVII<sup>e</sup> siècle, la pose typique du mélancolique devient souvent une des plusieurs déclinaisons des thèmes relatifs à la représentation de la *vanitas*. Voir à ce propos Hélène Prigent, *Mélancolie. Les métamorphoses de la dépression*, Paris, Gallimard, 2005, chap. 4, et Tapié (dir.), *Les Vanités dans la peinture au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit.



FIG. 23



FIG. 24



FIG. 25



FIG. 26



FIG. 27

À côté de cette déclinaison, on en trouve aussi une autre qui insiste sur le rire. Mais c'est le rire d'un fou, voire d'un homme génial atteint de mélancolie, de l'interprète d'une philosophie appréciée pour son acuité, mais à la fois redoutée comme « excès de science » souvent dégénérant en pathologie, selon les suggestions du *Problème XXX, 1* attribué à Aristote et le diagnostic de Ficin appliqué au même Démocrite. La philosophie appelle l'art à donner forme à la condition de Démocrite en tant que génie mélancolique dans une galerie de portraits où se répètent les poses, les motifs et les scénarios représentés dans la *Melencolia I* du Dürer et après codifiés par Cesare Ripa<sup>45</sup>. Son *Iconologie* sera un modèle de référence

45 Cesare Ripa, *Iconologia, ovvero descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi*, Rome, Gigliotti, 1593. À l'entrée « Malinconia » (p. 159) on trouve : « Donna, mesta & dogliosa, di brutti panni, vestita senza alcuno ornamento; starà a sedere sopra un sasso, co' gomiti posati sopra i ginocchi, & ambe le mani sotto'l mento; & vi sarà a canto un albero senza fronde, & fra i sassi ». Il faut noter avec Maxime Préaud (*Et sur la tête un oiseau solitaire*, in Clair, *Mélancolie*, op. cit., p. 226-231) que Ripa représente la mélancolie comme une femme dont la tête est soutenue par ses deux mains (cela souligne aussi la stérilité et l'improductivité de la méditation, la même

iconographique pour tout le XVII<sup>e</sup> siècle : la tête inclinée et appuyée sur la main droite, l'autre tenant un livre fermé, la pierre où le philosophe est assis. Démocrite devient de cette façon le philosophe mélancolique placé sous le signe de Saturne dans le frontispice de *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton réalisé par Le Blon pour l'édition de 1628 (FIG. 28). Là, le symbole astrologique de la planète froide et à la double nature, mis en évidence en haut de l'encadré, inscrit dans la nature des astres la mélancolie, qui modèle avec ses signes et ses poses l'image du philosophe reprise des *Lettres* pseudo-hippocratiques<sup>46</sup>. Démocrite est déchaussé, son aspect est négligé : il rit, assis sous un arbre touffu et il écrit un livre sur la folie qui a été perdu, mais que Burton, *Democritus Junior*, veut récupérer et récrire avec son œuvre. L'image de Démocrite incarne alors le paradigme du savant solitaire, à l'écart des bruits de la vie publique et occupé dans un *otium philosophicum* l'exposant aux risques de son humeur atrabilaire : on dirait une sorte de Saint Jérôme de l'Antiquité.

À mesure qu'on avance dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, et plus encore au siècle suivant, l'on trouve une utilisation toujours plus grande de cette typologie de représentation du Démocrite anatomiste des *Lettres*. Sans répéter trop strictement le récit épistolaire et tout en se libérant des implications morales propres au jeu de renversement mis en scène dans le texte apocryphe, on insiste sur l'image d'un Démocrite comme modèle de savoir et de recherche sur la nature.

---

stérilité que l'on observe dans l'arbre et le paysage plus en général). Par contre, dans la pose utilisée par Dürer – et répétée plus fréquemment par la suite – une main seulement est occupée à soutenir la tête, l'autre demeurant « libre de tenir un objet utile et significatif ». Voir à ce propos Préaud, « L'obscur clarté de la mélancolie », art. cit., et *id.*, *Mélancolies. Livre d'images*, *op. cit.*

46 Littré, *op. cit.*, p. 331 : « sans doute il arrive souvent que ceux qui sont tourmentés par la bile noire en font autant ; ils sont parfois taciturnes, solitaires et recherchent les lieux déserts ; ils se détournent des hommes, regardent l'aspect de leurs semblables comme l'aspect d'êtres étrangers ; mais il arrive aussi à ceux que le savoir occupe de perdre toutes les autres pensées devant la seule affection à la sagesse ».



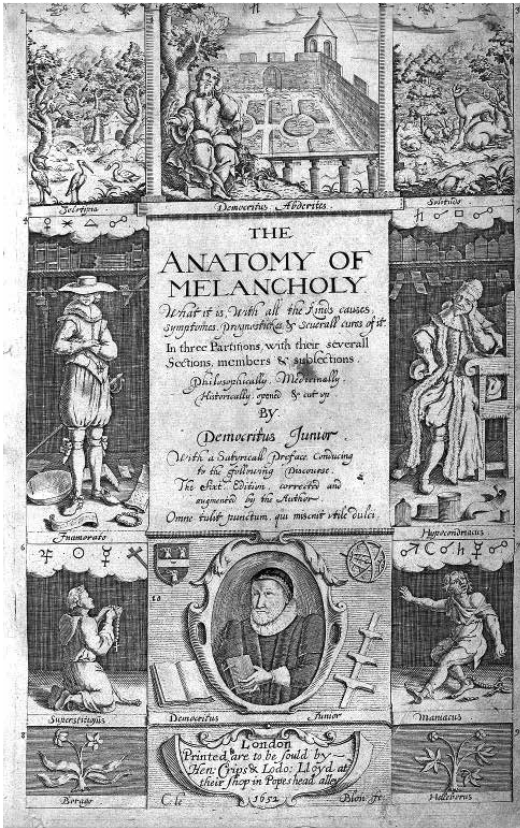


FIG. 28

Le philosophe ne rit plus, mais il étudie, observe, annote, enfoncé dans une activité peut-être bizarre aux yeux des Abdéritains, mais à qui la présence du médecin rend immédiatement sa pleine dignité scientifique. Tant Jean-Baptiste Oudry d'abord (FIG. 29) que Gustave Doré (FIG. 30), en illustrant les *Fables* de La Fontaine, éliminent de la scène les Abdéritains – protagonistes, en revanche, dans le titre de la fable –, et ils représentent dans le premier cas un Démocrite plongé dans ses pensées, entouré de livres et avec l'index didactiquement levé vers Hippocrate ; chez le second, le philosophe tient un crâne dans la main gauche, et sa tête avec la main droite, selon la pose typique de la mélancolie.



FIG. 29



FIG. 30

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le tableau de François-André Vincent (1791) (FIG. 31), on retrouve les Abdéritains sur l'arrière-plan et le geste d'un d'eux révèle l'accusation de folie contre le philosophe. Cependant, son rachat est plus explicite encore grâce à deux détails : la présence au premier plan d'Hippocrate, qui avec sa main droite fait taire la foule derrière lui, et la lumière<sup>47</sup> qui semble émise par la figure même de Démocrite, plongé dans sa méditation sur un crâne et sur des parchemins autour de lui.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, encore, un jeune Achille Etna Michallon gagne le « Grand Prix de paysage historique », organisé par l'Académie royale des beaux-arts, avec son « Démocrite et les Abdéritains » (FIG. 32) (1817), où le vrai protagoniste est en effet le paysage, les figures humaines devenant secondaires. Cependant, la composition du tableau rend à Démocrite le primat du savoir : à la fois son vêtement rouge, la lumière qui éclaire sa figure, mais pas son visage – dont l'expression désormais n'a plus d'importance –, et enfin sa position à gauche l'imposent tout de suite à l'œil de l'observateur. Dans un second temps seulement, l'on s'aperçoit de la présence d'un groupe de personnes (Hippocrate et les Abdéritains) qui avancent dans l'ombre en direction du philosophe.

La pose demeure celle de la mélancolie, mais le philosophe n'est plus l'image d'une science qui dissèque les cadavres des animaux (disparus de la scène), ni d'une morale supérieure riant des misères humaines ; les renvois à l'astrologie disparaissent, ainsi que les objets typiques de la représentation de l'humeur atrabilaire. Démocrite s'affirme comme icône du philosophe de la nature, bizarre aux yeux de la multitude et donc protagoniste de celle « aventure des premiers âges de la philosophie & d'aujourd'hui »<sup>48</sup> évoquée par Diderot à l'article « Arbre » de l'*Encyclopédie* et confirmé, bien qu'« en négatif », par l'abbé Pluche dans le frontispice de son *Histoire du ciel* (1740) (FIG. 33). Là, y est donnée raison aux Abdéritains qui rient du philosophe auteur de théories et de cosmologies imaginaires,

47 Sur l'interprétation de la lumière dans les représentations des philosophes, voir Cotentin, Tapié (dir.), *Portraits de la pensée, op. cit.*

48 *Encyclopédie, op. cit.*, art. « Arbre ».

prétendant « construire la terre » alors qu'à l'homme il n'est permis que de « la cultiver », comme le dit l'inscription qui accompagne la gravure. C'est donc Démocrite le fou, à cause non pas d'une raison égarée ou perdue, mais d'une doctrine présomptueuse à qui, toutefois, Pluche reconnaît une dignité théorétique en la choisissant de façon critique parmi toutes celles contredisant la cosmologie mosaïque.



FIG. 31



FIG. 32



Fig. 33



# Démocrite dans la musique

L'image de Démocrite apparaît également dans certaines œuvres musicales. Voici la liste des compositions reprenant sa figure ou le thème de l'opposition *Democritus ridens/Heraclitus flens*<sup>1</sup>.

En 1711 on trouve un *Héraclite et Démocrite : Cantate pour soprano et basse avec deux violons* de Jean-Baptiste Stuck dit Batistin ; un autre *Héraclite et Démocrite* est à mettre à l'actif du célèbre Antonio Salieri, un *dramma* « philosophicomique » en deux actes sur livret de Gamerra, représenté à Vienne en 1795. L'on possède un témoignage d'un Démocrite de Karl Ditter von Dittersdorf (1739-1799), *dramma giocoso* en deux actes représenté à Vienne le 24 janvier de 1787 sur livret de Gaetano Brunati à partir de la comédie de Jean François Regnard. À Bergame est conservé le manuscrit d'une aria de cet opéra. Telemann, lui aussi, a écrit un Singspiel *Democito ridente* (Lispia 1704), aujourd'hui malheureusement perdu.

Au xvi<sup>e</sup> siècle, Antonio Draghi de Rimini (1635-1700) a composé un « *trattenimento per musica* » avec titre *Le risa di Democrito*, celui-ci aussi représenté à Vienne en 1670.

Finalement, Francesco Carlo Gasperini (1668-1727) a écrit son *Democrito*, représenté au Carignano de Turin pendant le carnaval de 1718.

---

1 Je remercie M. Gabriele Raspanti pour ses indications à ce propos. Voir aussi Giulia Vannoni, « Un'insolita prospettiva : l'atomismo visto dai libretti d'opera », *La chimica e l'industria online* 1, janvier-fevrier 2017, p. 72-77.





# Références bibliographiques

## Sources anciennes

*Anthologie grecque*, texte établi par Pierre Waltz, trad. fr. d'Alexandre-Marie Desrousseaux, et al., Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Aristote, *Problème XXX, 1*, trad. fr. d'Andrea L. Carbone et Benjamin Fau, Paris, Allia, 2004.

Aulus Gellius, *Les Nuits attiques*, trad. fr. de René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Celse, *De la médecine*, trad. fr. de Guy Serbat, Paris Les Belles Lettres, 1995.

Cicéron, *Les Académiques*, trad. fr. de José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2010.

— *De divinatione*, trad. et commenté par Gérard Freyburger et John Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

— « De finibus bonorum et malorum », in *Œuvres philosophiques*, trad. fr. de J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

— *De natura deorum*, trad. fr. de Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

— *De oratore*, trad. fr. d'Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

— « Tusculanae disputationes », in *Œuvres philosophiques*, texte établi par Georges Fohlen et trad. fr. de Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Claudien, *Panégyrique pour le consul Manlius Théodorus XVII*, in *Œuvres*, trad. fr. de Jean-Louis Charlet, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

Élien, *Histoire variée*, trad. fr. d'Alessandra Lukinovitich et Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Juvénal, *Satires*, trad. fr. de Pierre de Labriolle et Francois Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, éd. et trad. fr. d'Yves Hersant, Paris, Rivages, 1989.

— *Œuvres complètes*, trad. nouvelle avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions, accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques par E. Littré, Amsterdam, Hakkert, 1973, Ropr. dell'ed., Paris, 1839.

Horace, *Épîtres*, trad. fr. de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

Lucien de Samosate, « Alexandre ou le faux prophète », in *Œuvres complètes*, trad. fr. d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

— « Les sacrifices », in *Œuvres, op. cit.*

— « Philopseudès » (« L'ami du mensonge ou l'incrédule »), in *Œuvres, op. cit.*

— « Sur la mort de Pérégrinos », in *Œuvres, op. cit.*

— « Vies à vendre » (« Les vies des philosophes à l'encan »), in *Œuvres, op. cit.*

Lucrèce, *De rerum natura*, trad. fr. d'Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Plutarque, « De la curiosité », in *Œuvres morales*, t. VII, trad. fr. de Jean Dumortier et Jean Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

— « Propos de table », in *Œuvres morales*, t. IX-1, trad. fr. de François Fuhrmann, Paris; Les Belles Lettres, 2003

Sénèque, *De clementia*, trad. fr. de François Préhac in *Dialogues*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 4 vol.

— « De ira », trad. fr. d'Abel Bourgerly, in *Dialogues*, Paris, Les Belles Lettres, 1922, t. I.

— « De tranquillitate animi », trad. fr. de René Walz, in *Dialogues, op. cit.*, t. 4.

— *Lettres à Lucilius*, texte établi par François Préhac et trad. fr. de Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. fr. de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

Sidoine Apollinaire, *Correspondance*, trad. fr. d'André Loyen, Paris, Les Belles Lettres, 2022, t. III.

— *Poèmes*, trad. fr. d'André Loyen, Paris, Les Belles Lettres, 2002

Tertullien, *Apologétique*, trad. fr. de Jean-Pierre Waltzing et Albert Severyns, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

## Lettres

- A. Amstelredamus, *Hippocratis Coi epistola, cum primis erudita juxta ac salutaris, interprete simul et paraphraste Alardo Amstelredamo*, Salingiaci, apud Joannem Soterem, 1539.
- R. Aretino, Mss. Bologna, BU 215 (329), ff. 1r-15v. Prefaz. « *Philippus Mediolanensis vir inter medentes...* », Inc. « *Rex Regum magnus Artaxersee Peto...* », f.15v « *huiusmodi facultatis cognitionem accedere velis. Vale. Expliciuunt epistole Hippocratis et Democriti. Valeas qui leges* ».
- *Epistolae Diogenis* interprete Francisco Aretino. Accedunt Bruti et Hippocratis Epistolae ex versione Rinuccii, Florence, Impr. Per Antonium Francisci, 1487.
- G. Aurispa, Mss. Bologna, Archiginnasio, B 4214, Cart. Misc., ff. 65-79v. Inc. « *Morbus quem pestilentiam vocant...* », f.79 r-v. « *Ex Greco in latinum traductoris (Aurispa) epistola ad amicum suum. Cum iniqui cuiusdam...* ».
- M. Bompard, *La Conference et entreveuë d'Hippocrate et de Democrite. Tirée du grec, et commentée par Marcellin Bompard, conseiller et Medecin ordinaire du Roy*, Paris, M DC XXXII.
- F. Calvo, *Hippocratis [...] octoginta volumina, quibus maxima ex parte, annorum circiter duo milia Latina caruit lingua, Graeci vero, Arabes, & Prisci nostri medici, plurimis tamen utilibus praetermissis, scripta sua illustrarunt, nunc tandem per M. Fabium Calvum Latinitate donata ac nunc primum in lucem aedita*, Rome, ex Aedibus Franciscj Minitii Calvi, 1525.
- R. Charterius, *Hippocratis Coi et Claudii Galeni Pergameni Archiatron opera*, Lutetiae Parisiorum, apud Jacobum Villery, 1679, 13 vol.
- J. Cornarius, *Hippocratis Coi medici vetustissimi, et omnium aliorum principis, libri omnes ad vetustos codices summo studio collati et restaurati*, Bâle, Froben, 1538 (en grec).
- *Hippocratis Coi libri omnes*, Bâle, Froben, 1546.
- *Hippocratis Coi, medicorum omnium longe principis, epistolae elegantissimae, cum quibusdam aliis*, Cologne, Ioannes Gymnicus excudebat, M D XLII.
- G. Cousin, *Epistolarum laconicarum, atque selectarum farragines duae: Quarum Prima e Graecis tantum conversas: Altera Latinorum tam veterum quam recentium elegantiores aliquot complectitur*, Bâle, per Ioannem Oporinum, 1554.
- I. Cujas, *Epistolae Graecanicae mutuae, Antiquorum Rhetorum, Oratorum, Philosophorum, Medicorum, Theologorum, Regum ac Imperatorum, aliorumque praestantissimorum virorum a Iacobo Cuiacio carissimo I. C. magnam partem Latinitate donatae*, Aureliae Allobrogum, M D CVI.
- Epistolarium Graecarum collectio*, Venise, Aldo Manuzio, 1499.

- Epistulae Maumetis Turcorum imperatoris ad diversos princeps. Epistolae Diogenis Cynici Philosophi Acutissimi. Epistolae M. Bruti. Hippocratis Choi medicorum principis epistolae*, 35a-46b, ca. 1500.
- H. Estienne, *Poesis Philosophica vel saltem reliquiae poesis philosophicae Empedoclis, Parmenidis, Xenophanis, Cleanthis, Timonis, Epicharmi. Adiuncta sunt Orphei illius carmina qui a suis appellatus fuit ὁ θεολόγος. Item Heracliti et Democriti loci quidam et eorum epistolae*, Anno MDLXXIII, excudebat Henr. Stephanus.
- A. Foesius, Santalbinus Jacobus, Porto Emilio, *Magni Hippocratis [...] opera omnia quae exstant in VIII sectiones ex Erotiani mente distributa. Nunc recens Latina interpretatione et annotationibus illustrata, Anutio Foesio mediomatrici medico auctore [...]*, Francfort-sur-le-Main, Apud Andreae Wecheli heredes, Claud. Marnium et Joan. Aubriumécivent, 1595.
- I. Guichard, « La cause morale du Ris de l'excellent & tres-nommé Democrite, expliquée & temognee par le divin Hippocras, an ses Epitres, traduit de Grec an Fransais, par M. I. Guichard, Doct. Reg. an Medici. de l'univer. de Mompelier, conseiller & medecin ordinaire du Roy de Navarre », in L. Joubert, *Traité du ris : suivi d'un dialogue sur la cacographie française*, Genève, Slatkine, 1973 (Ripr. facs. dell'ed., Paris, 1579).
- J. Petro Lotichio, « Historia Democriti », in *id.*, *T. Petroni Arbitri Satyricon*, Francfort-sur-le-Main, 1629, p. 131-147.
- E. Lubin, *Epistolae veterum graecorum nempe Hippocratis, Democriti, Heracliti, Diogenis, Cratetis, Phalaridis, Bruti, aliorumque ad eosdem*, in bibliopolio Commeliniano, M DC I.
- P. Magnoli, *Hippocratis lex, Determinationes, Dissectio, Epistola ad Thessalum filium. Pauli Magnoli editio, et in latinum conversio, cum variis exemplaribus, et locis Galeni in determinationes, et argumentis, et indice*, Venise, 1532.
- J. Mercurialis, *Hippocratis Coi Opera, quae exstant Graece et Latine veterum codicum collatione restituta, novo ordine in quattuor classes digesta, interpretationis Latinae emendatione, et scholiis illustrata*, Venise, a Hieron. Mercurialis Foroliviensi, 1588.
- C. Parfait, *Lettres d'Hippocrate sur la folie de Démocrite*, trad. grec pour la première fois, Paris, Le Breton, 1730.
- C. Tardy, *Les Œuvres du grand Hippocrate, divisées en deux tomes*, Paris, chez l'Auteur, Jean du Bray, Claude Barbin, 1667.
- C. Thomasius, « Democritus Abderita & Hippocrates Medicus Philosophi Morales Ad Invidiam Philosophorum Pseudo-Christianorum », in *id.*, *Historia Sapientiae et Stultitiae*, Halle, Christopheri Salfeldii, 1693.
- T. Ulsenius, *De insania Democriti philosophi facetum epistolium Hippocratis medici*, Augsburg, Froschauer, ca. 1480.

## Textes

- Augustin, « Lettres », in *Œuvres complètes de Saint-Augustin*, trad. fr. de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-Le-Duc, 1864, 3 vol.
- J. Autreau, *Démocrite prétendu fou*, comédie en trois actes, Paris, Hôtel de Bourgogne, 24 avril 1730, Paris, L.-D. Delatour, 1730.
- F. Bacon, « Cogitata et visa », in *The Works of Francis Bacon*, facsimile-neudruck der ausgabe von J. Spedding, R. L. Ellis und D. D. Heath, Londres, 1857-1874, in vierzehn bänden, Friedrich Frommann verlag Gunther Holzboog, Stuttgart-bad Cannstatt, 1963, vol. V.
- « Cogitationes de natura rerum », in *The Works of Francis Bacon, op. cit.*, vol. III
- « De principiis atque originibus, secundum fabulas Cupidinis et coeli : sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia, tractata in fabula de Cupidine », in *The Works of Francis Bacon, op. cit.*, vol. V.
- *La Sagesse des Anciens*, trad. fr. de Jean-Pierre Cavallé, Paris, Vrin, 1997.
- *Le « Valerius Terminus » (de l'interprétation de la nature)*, trad., notes et commentaires de François Vert, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- *Novum Organum*, introd., trad. et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 2010.
- *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, trad. fr. de Georges Rombi et Didier Deleule, Paris, PUF, 1987.
- S. Basson, *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur et Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur*, Genève, apud Ludovicum Elzevirium, 1621.
- P. Bayle, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*, Villefranche, Pierre Le Blanc, 1682.
- *Dictionnaire historique et critique*, Nouvelle éd., Genève, Slatkine Reprints, 1969, réimpr. de l'éd. de Paris, 1820-1824.
- *Nouvelles Lettres de Mr. Bayle : au sujet de sa Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*, Amsterdam, Mortier, 1715.
- « Projet d'un dictionnaire critique », in *Projet et fragments d'un dictionnaire critique*, Genève, Slatkine reprints, 1970, réimp. de l'éd. de Rotterdam, 1692.
- J. Berthet, *Démocrite et les Abdéritains*, Paris, le Mouton bleu, 1979.
- P. Borel, *Discours nouveau, prouvant la pluralité des Mondes, que les Astres sont des terres habitées et la Terre une Estoile, qu'elle est hors du centre du monde dans le troisiés Ciel, et se tourne devant le Soleil qui est fixe, et autres choses tres-curieuses, par P. Borel conseiller et Medecin ordinaire du Roy*, Genève, M DC LVII.

- A.-F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, par M.D..., Amsterdam, François Chaunguion, 1737, 3 vol.
- *Histoire critique de la philosophie*, Nouvelle éd., Amsterdam, F. Chaunguion, 1756, 4 vol.
- *Histoire critique de la philosophie*, texte revu par F. Markovits et C. Frémont, Dijon, EUD, 2009.
- *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Amsterdam, 1712.
- J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Hildesheim, New York, G. Olms, 1975, 6 vol., repr. de celle de Leipzig de 1767.
- R. Burton, *Anatomie de la mélancolie*, trad. fr de Bernard Hoepffner et Catherine Goffaux, Paris, José Corti, 2000.
- N. Chesneau, *Heracliti ad Democritum de pace elegia*, Paris, apud Annetum Briere, 1559.
- Compendio delle Vite de filosofi antichi Greci e Latini [...]*, Venise, G. Brugnolo, 1598.
- Jean Courtois, *Heraclitus. Mundi dialogismo*, Paris, Matthieu David, 1550.
- A. Dacier, *Les Œuvres d'Hippocrate, traduites en françois, avec des remarques et conférées sur les manuscrits de la Bibliothèque du Roy*, Paris, Compagnie des Libraires, 1697, 2 vol.
- M. D'Amboise, *Le Ris de Democrite, et le Pleur de Heraclite, philosophes sur les follies, et misereres de ce monde. Invention de M. Antonio Phileremo Fregoso, chevalier Italien, interpretee en ryme François, par nobile homme, Michel d'Amboise, escuyer*, Paris, Gilles Corrozet, 1547.
- P. de Besse, *Le Démocrite chrétien, c'est-à-dire le Mepris et moquerie des vanités du monde*, Paris, N. du Fossé, 1615.
- F. de Fougerolles, *Le Diogene François tiré du grec, ou Diogene Laertien touchant les vies, doctrines et notables propos des illustres Philosophes compris en dix Livres*, Lyon, J.-A. Huguetan, 1602.
- M. de la Porte, *Les Épithètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1973, réimpr. de l'éd. de Paris, 1571.
- P. de la Primaudaye, *Academie françoise*, Genève, Slatkine reprints, 1972, 3 t., réimpr. de l'éd. de Paris, 1590.
- J. De Launoy, *De varia Aristotelis in Accademia Parisiensi fortuna*, Lutetiae Parisiorum, 1662.
- Démocrite et Héraclite, riant et pleurant sur le temps qui court. Dialogue satirique*, Paris, 1649.

- B. De Rivière, *Le Nouveau Démocrite ou Délassements d'esprit*, Paris, Brunet, 1701.
- C. de Sainte-Agnès, Le P., *Le Démocrite des reformez ou prétendus tels, réponse apologétique aux supposez motifs de l'apostasie d'Éléazar Charles, natif d'Avignon*, par Charles de Sainte-Agnès, Lyon, L. Muguet, 1624.
- J.-B. Le Rond d'Alembert, « Essai sur la société des gens de lettres et des grands », in *Œuvres de d'Alembert*, vol. 4, Paris, A. Belin/Bossange Frères, 1822.
- R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery, nouvelle présentation, en coédition avec le C.N.R.S., Paris, Vrin, 1966.
- D. Diderot, *Correspondance*, recueillie, établie et annotée par Georges Roth, Paris, De Minuit, 1963.
- « Essais sur les règnes de Claude et de Néron », in *Œuvres Complètes*, éd. H. Dieckmann – J. Varloot, Paris, Hermann, 1986, t. XXV.
- « Le rêve de d'Alembert », in *Œuvres Complètes*, op. cit., 1987, t. XVII.
- Diogenis Laertii de vitis, dogmatis & apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt, libri X*, H. Stephanus, 1570.
- Diogenis Laertii de vitis, dogmatis & apophthegmatis clarorum philosophorum libri X*, [...] Is. Casauboni Notae ad lib. Diogenis, multo auctiores et emendatiores, H. Stephanus, 1593.
- Laërtii Diogenis de vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt, libri X. Thoma Aldobrandino interprete. Cum adnotationibus eiusdem*, Rome, Zanetto, 1594.
- Laertii Diogenis De vitiis dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt libri X, Thoma Aldobrandino interprete [...]*, Londres, Pulleyn, 1664.
- Delle vite dei filosofi di Diogene Laertio libri X, ripiene d'istorie giovevoli, soggetti piacevoli, esempi morali, e di Sentenze gravi. Ridotte nuovamente à l'intero numero, et a l'ordine di quelle di Laertio stesso: accresciute et migliorate di molto, da quelle ch'erano le date fuori nelle passate edizioni.* Venise, Dal r.p.f. Gio. Felice Astolfi, 1606.
- Diogenes Laertius, *De vitiis, dogmatibus et apophthegmatibus... cum subjunctis integris Annotationibus* Is. Casauboni, Th. Aldobrandini et Mer. Casauboni. *Latinam Ambrosii Versionem complevit et emendavit Marcus Meibomius*, Amsterdam, Henricum Wetstenium, 1692.
- Le vite de gli illustri filosofi di Diogene Laertio, da'l greco idiomate ridutte ne la lingua commune d'Italia*, in *Vinogia*, apresso Vincenzo Vaugris, a'l segno d'Erasmus, a cura dei fratelli Rosettini, 1545.
- Diogène Laërce, *De la vie des philosophes*, trad. nouvelle de G. Boileau, Paris, 1668.

- Doutreville, *Le Democrite de la Cour, où il est traité de l'éloquence à la mode*, par le Sieur Doutreville, Paris, chez Cardin Besongne, 1641.
- L. Du Chesne, *Flores Epigrammatum, ex optimis quibusque authoribus excerpti per Leodegarium à Quercu*, Paris, apud Hieronymum de Marnef sub Pelicano, 1560.
- P. Du Moulin, *Héraclite ou de la vanité et misère de la vie*, Le Grand-Quevilly, par Claude le Villain, 1609.
- G. Du Preau, *Elenchus Haereticorum omnium, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora, veterumque et recentium Auctorum monumentis proditi sunt, VITAS SECTAS, et DOGMATA, complectens, Alphabetico ordine digestus*, Cologne, apud A. Quentelium, 1605.
- H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, Genève, Slatkine reprints, 1969, 2 vol., réimpr. de l'éd. de Paris 1879.
- C. Estienne, *Dictionarium historicum ac poeticum: omnia, gentium, hominum, deorum, regionum, locorum, civitatum [...] complectens*, Paris, Carolus Stephanus, 1553.
- R. Estienne, *Dictionarium propriorum nominum virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium, caeterorumque locorum quae passim in libris prophanis leguntur. Dictionarium nominum propriorum quae in Bibliis scripta sunt, seorsum impressimus*, Paris, ex Oficina Roberti Stephani, 1542.
- F. Fénelon, « Abrégé de la vie des plus illustres philosophes, avec un recueil de leurs plus belles maximes », in *Œuvres complètes de Fénelon*, Paris, Méquignon junior et J. Leroux, 1848-1852, vol. VII.
- « Dialogues des morts », in *Œuvres complètes*, Paris, Méquignon junior et J. Leroux, 1848-1852, vol. VI.
- G. Ferrari, *Democrito ed Eraclito. Dialoghi del riso, delle lagrime e della malinconia*, del sig. Giacomo Ferrari, Protomedico e teorico ordinario nello studio di Mantova, M DC XXVII Appresso Aurelio e Lodovico Osanna fratelli, Stampatori Ducali.
- F. Filelfo, *Francisci Philelfi Epistolarum familiarium libri 37 ex eius exemplari transumpti: ex quibus ultimi 21 nouissime reperti fuere & impressorie traditi officine*, Venise, ex aedibus Ioannis & Gregorii de gregoriis fratres, 1502.
- E. Forcadel, *Œuvres poétiques. Opuscules, Chants divers, Encomies et Élégies*, trad. fr. de F. Joukovsky, Droz, Genève, 1977.
- J.H.S. Formey, *Histoire abrégée de la philosophie*, Leyde, J. Schneider, 1759.
- E. Foussier, *Héraclite et Démocrite*, comédie en deux actes en vers, représentée pour la première fois à Paris, Théâtre français, 31 août 1850.



- A. F. Fregoso, *Opera nova del magnifico cavagliero Antonio Phileremo Fregoso la qual tracta de doi philosophi: zoe Democrito che rideva de le pacie di questo mondo: & Heraclito che piangeva delle miserie humane: divisa in 30 capituli. Cosa bellissima*, Venise, Georgio de Rusconi, 1514.
- *Riso di Democrito, pianto di Eraclito, composti per il Magnifico cavaliere Phileremo D. Antonio Fregoso*, Milan, Ioanne Angelo Scinzenzeler nel Anno M CCCC XI.
- F. Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, chez Sebastien Chappelet, 1623.
- P. Gassendi, *Dissertationes en forme de paradoxes contre les aristotéliens (Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristotelicos)*, livres I et II, texte établi, traduit et annoté par B. Rochot, Paris, Vrin, 1959.
- *Syntagma Philosophicum*, in *Opera Omnia*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden, mit einer Einleitung von Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann (G. Holzboog).
- C. Gessner, *Bibliotheca universalis, sive catalogus omnium scriptorum locupletissimum, in tribus linguis, Latina, Graeca, et Hebraica: extantium et non extantium, veterum et recentiorum in hunc usque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in Bibliothecis latentium [...]*, Tiguri, apud Christophorum Froschouerum, M D XLV.
- *Pandectarum siue partitionum vniuersalium Conradi Gessneri Tigurini, medici et philosophiae professoris, libri XXI*, Tiguri, excudebat Christophorus Froschoverus, 1548.
- J. Grevin, *Gélodacrye et les 24 Sonnets romains*, texte établi et annoté par Michèle Clément, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001.
- L'Héraclite courtisan*, Paris, V e A. Coulon, 1649.
- L'Héraclite français, parlant : 1° au roi, de l'état de son royaume ; 2° sur les justes entreprises de Son Altesse Royale et de MM. les Princes*, Paris, 1652.
- Ch. A. Heumann, *Acta philosophorum*, Halle, fascicule 4, 1716.
- Hippocratis opera omnia cum variis lectionibus non modo huc usque vulgatis, verum ineditis potissimum, partim depromptis ex Cornarii et Sambuci cod. in Caesar. Vindobonensi Bibliotheca hactenus [...]*, Studio et opéra Stephani Mackii, Elisabeth Christinae aug. aulae medici, Viennae Austriae, ex typographia Kaliwodiana, 1743, 2 vol.
- L. Joubert, *Traité du ris : suivi d'un dialogue sur la cacographie française*, Genève, Slatkine, 1973 (Réimpr. facs. de l'éd. Paris, 1579).
- Journal des sçavans*, octobre 1730.
- Journal encyclopédique*, Janvier 1765.

- E. Kant, *Histoire universelle de la nature et Théorie du ciel*, trad. fr. de Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello et Jean Seidengart, Paris, Vrin 1984.
- J. de La Fontaine, « Fables », in *Œuvres Complètes*, texte établi et annoté par René Groos, Paris, Gallimard, 1954.
- J. P. Lange, *Democritus ridens. Sive Campus Recreationum Honestarum. Cum Exorcismo Melancholiae*, Amsterdam, Jansonium, 1649.
- J. C. Lavater, *Essai sur la physiognomonie*, La Haye, J. Van Karnebeek/I. van Cleef, (1775-1778), trad. fr. 1781-1803, t. I.
- D. Le Clerc, *Histoire de la médecine, où l'on voit l'origine et le progrès de cet art, de siècle en siècle, depuis le commencement du monde*, Genève, Chouet et Ritter, 1696.
- G. W. Leibniz, *Opera philosophica*, Erdmann, 1840.
- Les Vies des plus illustres philosophes de l'Antiquité, avec leurs Dogmes, leurs systèmes, leur Morale, et leurs sentences les plus remarquables ; traduit du grec de Diogène Laërce. Auquel on a ajouté la Vie de l'Auteur, celles d'Épictète et de Confucius, et leur Morale, et un Abrégé Historique de la Vie des femmes Philosophes de l'Antiquité. Avec portraits*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1758.
- Jo. Chrysosotomi Magneni, *Democritus reviviscens, sive vita et philosophia Democriti*, Londres, ex Officina R. Danielis, M. D C LVIII.
- Mércure de France* du mai 1730.
- M. de Montaigne, *Les Essais*, éd. conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, par P. Villey, Paris, PUF, 1965.
- G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris, chez F. Targa, M DC XXV, reimpr. anast. Westmead, Angleterre, 1972.
- I. Newton, *Optique*, trad. nouvelle, faite par M\*\*\* sur la dernière édition originale [1787], Paris, Hachette, 2012.
- *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londres, 1687, trad. fr., Paris, Gabay, 1990.
- Nouvelles de la République des lettres*, septembre 1686.
- E. Pasquier, *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, Genève, Slatkine, 1971, 2 v., Répr. facs. de l'éd. Trevous, 1723.
- F. Pétrarque, *Sur sa propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, trad. fr. d'Étienne Wolff, Paris, Payot & Rivages, 2012.
- D. Pizzimenti, *Democritus Abderita De arte magna sive de rebus naturalibus nec non Synesii et Pelagii et Stephani Alexandrini et Michaelis Pselli in eundem commentaria*, Padoue, Apud S. Galiganum, 1572.

- N. Pluche, *Histoire du ciel*, Paris, chez la Veuve Estienne, 1739.
- E. Puteani, « Democritus, sive de risu. Dissertatio Saturnalis », in *Dissertationum, ludicarum et amoenitatum scriptores varii*, Louvain, apud Io. Christoph. Flavium, 1612.
- F. Rabelais, « Gargantua et Pantagruel », in *Œuvres complètes*, éd. établie, présentée et annotée par M. Huchon, avec la collaboration de F. Moreau, Paris, Gallimard, 1994.
- J.-F. Regnard, « Démocrite amoureux », in *Œuvres complètes*. Nouvelle éd., Paris, J.-L.-J. Brière, 1823, t. III.
- Remontrances philosophiques de Démocrite aux Français Héraclites*, 1789.
- C. Ripa, *Iconologia, overo descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi*, Rome, Gigliotti, 1593.
- A. Sabatier de Castres, *Les Trois Siècles de la littérature française, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I jusqu'en 1773 : par ordre alphabétique*, Amsterdam, 1772.
- J. J. Scaliger, *Illustriss. Viri Iosephi Scaligeri, Iulii Caes. A Burden F. Epistolae omnes quae reperiri potuerunt, nunc primum collectae ac editae. Caeteris praefixa est ea quae est De Gente Scaligera; in qua de autoris vita; et sub finem Danielis Heinsii, Lugduni Batavorum*, 1627.
- H. Schedel, *Liber Chronicarum*, Nuremberg, Anton Koberger, 1493.
- D. Sennert, *Hypomnemata physica*, Francfort-sur-le-Main, Clementis Schleichii et consortium, 1636.
- M. A. Severino, *Zootomia Democritea: Id est, anatome generalis totius animalium opificii, libris quinque distincta*, Nuremberg, Literis Endterianis, 1645.
- T. Stanley, *The History of Philosophy: Containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect*, Londres, Moseley and Dring, 1655-1662.
- J. Tahureau, *Les Dialogues. Non moins profitables que facetieux*, éd. critique par M. Gauna, Genève, Droz, 1981.
- C. Thomasius, *Historia Sapientiae et Stultitiae*, Halle-sur-Saale, Christophori Salfeldii, 1693, 2 vol.
- Ambrosii Traversarii Generalis Camaldulensisium aliorumque ad ipsum et ad alios de eodem Ambrosio Latinae Epistolae*, Florence, ex Typographio Caesareo, M DCC LIX.
- Voltaire, *Correspondance*, éd. Théodore Besterman, Paris, Gallimard, 1980-1992.
- « Dictionnaire philosophique », in *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1878.

## Outils

- J. Brunshwig, G. Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, avec la collaboration de Pierre Pellegrin, préface de Michel Serres, avec la collaboration de Julia Annas et al., Paris, Flammarion, 1996.
- P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, nouvelle éd. revue, corrigée et augmentée, Paris, Champion, 2007.
- P.-J. T. d'Olivet, *Histoire de l'Académie française*, Paris, Didier, 1858.
- J.-P. Dumont, D. Delatte, J.-L. Poirier (éd.), *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, nouvelle impression en facs. de la première éd. de 1751-1780, Stuttgart, Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1966.
- I. A. Fabricii, *Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum*, Hambourg, apud Carolum Ernestum Bohn, A.C. M D CCLXXX.
- A. Furetière, *Le Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, préface par Pierre Bayle, illustré par Callot, Abraham Bosse et les plus grands graveurs du XVII<sup>e</sup> siècle choisis par Claude Helft, Paris, Le Robert, 1978, 3 v., Ripr. fcs. de l'éd. de La Haye, Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690.
- F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Composé d'après le dépouillement de tous les plus importants documents manuscrits ou imprimés qui se trouvent dans les grandes bibliothèques de la France et de l'Europe et dans les principales archives départementales municipales, hospitalières ou privées par Frédéric Godefroy*, Rist. anast., Nendeln, Kraus Reprint, 1883, Répr. de l'éd. Paris 1880-1902.
- R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éditions, 1994.
- S. F. G. Hoffmann, *Lexicon bibliographicum sive index editionum et interpretationum scriptorum Graecorum tum sacrorum tum profanorum*, Leipzig, Weigel, 1832.
- E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du Seizième siècle*, Paris, Champion, 1925-1973.
- P. Kibre, *Hippocrates latinus. Repertorium of hippocratic writings in the latin middle ages*, New York, Fordham University Press, 1985.
- P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, Leyde, 1965-1967.
- W. Leszl, *I primi atomisti*, Florence, Olschki, 2009.
- S. Luria, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, trad. it. d'Anastasia Krivushinae et Diego Fusaro, Milan, Bompiani, 2007.

- G. Maloney, R. Savoie, *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique : 1473-1982*, Québec, Éditions du sphynx, 1982.
- A. Pettegree, M. Walsby, *French Books III & IV: Books published in France before 1601 in Latin and Languages other than French*, 2 vol., Leyde-Boston, Brill, 2011.
- J.-M. Quérard, *La France littéraire ou dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France, ainsi que des littérateurs étrangers qui ont écrit en français, plus particulièrement pendant les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, 10 vol., Paris, Didot, 1827-1839.
- G. Santinello, G. Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola (après Padova, Antenore), 5 vol., 1981-2004.

### Littérature critique

- AA.VV., *Henri Estienne. Actes du Colloque organisé à l'Université de Paris-Sorbonne le 12 mars 1987 par le Centre V. L. Saulnier*, Paris, Université Paris-Sorbonne – École normale supérieure de jeunes filles, 1988.
- *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre. 1592-1655*, Paris, Albin Michel, 1955.
- V. E. Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florence, Le Monnier, 1953.
- (dir.), *Gli atomisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, Laterza, 1936.
- M. Andolfo (dir.), *Atomisti antichi. Frammenti e testimonianze*, Milan, Bompiani, 2001.
- J.-M. André, M.-F. Baslez, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 1993.
- J.-P. Anfray (éd.), « Descartes et More », *Les Études philosophiques*, 108, 2014/1.
- E. Auerbach, « L'humaine condition », in *id.*, *Mimesis. La Représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. fr. de Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1992.
- L. Ayache, « Le Cas de Démocrite : du diagnostic médical à l'évaluation philosophique », in R. Wittern – P. Pellegrin, *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Verhandlungen des VIII Internationalen Hippokrates – Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23 bis 28 September 1993, Medizin der Antike 1, Hildesheim-Zürich-New York, 1996, p. 561-582.
- L. Babb, « Malinconia e scienza dal Medioevo al Rinascimento », in A. Brillì (dir.), *La malinconia nel Medioevo e nel Rinascimento*, Urbino, Quattro Venti, 1982.
- M. Bachtin, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. fr. d'Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1993.

- C. Balavoine, « La manipulation des images symboliques à la Renaissance : Démocrite entre rire et folie », in S. López Poza (dir.), *Florilegio de estudios de Emblemática. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies*, La Corogne, Sociedad de Cultura de Valle Inclán, 2004, p. 167-175.
- S. Baridon, *Pontus de Tyard (1521-1605)*, Milan, Viscontea, 1953.
- J. Bayod Brau, « La forme entière de l'humaine condition. Lectures humanistes de Montaigne », *Taula: Quaderns de pensament*, 44, 2012, p. 25-38.
- V. Bécares, « Heráclito lloraba y Demócrito reía: fortuna literaria y orígenes de un tópico antiguo », *Studia Philologica Salmanticensia*, 5, 1980, p. 37-49.
- M. K. Benouis, *Le Dialogue philosophique dans la littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1976.
- M. Berthelot, *Les Origines de l'alchimie*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1983, réimp. anast. de l'éd. de Paris, G. Steinheil, 1885.
- E. Besch, « Un moraliste satirique et rationaliste au XVI<sup>e</sup> siècle, Jacques Tahureau, 1527-1555 », *Revue du XVI<sup>e</sup> siècle*, 1919, p. 1-44 et 157-200.
- B. Beugnot, *Le Discours de la retraite au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1996.
- M. Beyssade, « Des "Principia" aux "Principes" : variations sur la liberté », in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (dir.), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, Atti del Convegno per il 350<sup>o</sup> anniversario della pubblicazione dell'opera, Parigi 5-6 maggio 1994 e Lecce 10-12 novembre 1994, Naples, Vivarium, 1996, p. 37-52.
- J.-M. Beyssade, « *Mais quoi ce sont des fous* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1973, p. 273-294.
- M. Bitzilekis, « Les premiers imitateurs de Diogène Laërce au XVI<sup>e</sup> siècle : la tradition des sept Sages, source d'inspiration des recueils d'apophtegmes », *Littératures classiques*, 84, 2014/2, p. 49-61.
- A. Blankert, « Heraclitus en Democritus in het Bijzonder in de Nederlandse Kunst van de 17de eeuw », *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek*, XVIII, 1967, p. 31-124.
- « Heraclitus en Democritus bij Marsilio Ficino », *Simiolus*, 1, 1966-1967, p. 128-135.
- O. Bloch, *Le Matérialisme*, Paris, PUF, 1995.
- *La Philosophie de Gassendi, Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. fr. de M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.
- *Le Rire de la servante de Thrace*, trad. fr. de L. Cassagnau, Paris, l'Arche, 2000.

- *Naufrage avec spectateur*, trad. fr. de L. Cassagnau, Paris, l'Arche, 1994.
- *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. fr. D. Gammelmin, Paris, Vrin, 2006.
- J. Bollack, « Un silence de Platon (Diogène Laërce IX, 40 = Aristoxène fr. 131 Wehrli) », *Revue de philologie*, 41, 1967, p. 242-246.
- C. Borghero, « Voltaire, Bayle e il pirronismo storico », *Studi Settecenteschi*, XI-XII, 1988-1989, p. 141-164.
- S. Boscherini, « Il riso di Democrito (a proposito di Cicerone, *De oratore* II, 235) », *Prometheus*, 1, 1975, p. 117-123.
- H. Bost, « Bayle propose-t-il une histoire de la philosophie ? », *Kriterion*, 120, 2009, p. 295-311.
- B. Boudou, H. Cazes, J. Kecskemeti (dir.), *Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, avec une étude introductive de Helene Cazes, préface de Jean Céard, Turnhout, Brepols, 2003.
- A. Brancacci, « Democrito e la tradizione cinica », *Siculorum Gymnasium*, 33, 1980, p. 411-425.
- R. Brandt, *Philosophie in Bildern*, Cologne, DuMont Buchverlag, 2000.
- L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973.
- *Iconographie et philosophie*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1996.
- A. Buck, « Democritus ridens et Heraclitus flens », in H. Skommodau (ed.), *Wort und Text, Festschrift für Fritz Schalk*, Francfort-sur-le-Main, 1963, p. 167-186.
- H. Busson, « Les noms des incroyables au XVI<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, XVI, 1954.
- *Le Rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1971.
- A. Calzolari, Sylvie Delassus (éd.), *Essais et notes sur l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, avec un prologue de Jorge Luis Borges, Milan-Paris, F. M. Ricci, 1979.
- A. Capizzi, « Democrito nella testimonianza aristotelica », in F. Romano (dir.), *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale*, Catane, 18-21 aprile 1979, Catania, 1980, p. 161-179.
- P. Casini, « Diderot et les philosophes de l'Antiquité », in A.-M. Chouillet (dir.), *Denis Diderot 1713-1784*, Colloque International (Paris – Sèvres – Reims – Langres, 4-11 juillet 1984), Aux Amateurs de Livres, 1985.
- « Diderot et le portrait du philosophes éclectique », *Revue internationale de philosophie*, 148-149, 1984, p. 35-45.

- D. Cast, « Aurispa, Petrarch, and Lucian: an Aspect of Renaissance Translation », *Renaissance Quarterly*, vol. 27, 2, 1974, p. 157-173.
- Q. Cataudella, « Il riso di Democrito », *Cultura e Scuola*, 57, 1976, p. 53-57.
- F. Charpentier, « Mélancolie », in P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, *op. cit.*
- N. Childs, « Jacques Autreau », *The Burlington Magazine*, 771, 1967, p. 335-339.
- J. Clair (dir.), *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Paris, Gallimard, 2005.
- M. Clément, *Le Cynisme à la Renaissance d'Érasme à Montaigne*, Genève, Droz, 2005.
- A. Compagnon, *La Seconde Main, ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- M. Conche, « Tendances matérialistes chez Montaigne », *Bulletin de la Société des amis de Montaigne (BSAM)*, 19-20, 2000, p. 11-21.
- R. Cotentin, A. Tapié (dir.), *Portraits de la pensée*, catalogue de l'exposition, Lille, Palais des beaux-arts, 11 mars-13 juin 2011, Paris, Chaudun, Lille, Palais des beaux-arts de Lille, 2011.
- C. Couturas, « Condition humaine », in P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, *op. cit.*
- R. Crahay, « Les faux auteurs anciens dans la tradition humaniste », in I.-I. Mitchiko (dir.), *Les Humanistes et l'Antiquité grecque*, Paris, CNRS, 1989, p. 115-118.
- G.-A. Crapelet, « Avertissement sur Démocrite », in J.-F. Regnard, *Œuvres complètes*, *op. cit.*
- C. Crignon-De Oliveira, *De la mélancolie à l'enthousiasme : Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*, Paris, Champion, 2006.
- « La stratégie mélancolique de Robert Burton », in G. Brykman (dir.), *La Philosophie comme médecine de l'âme à l'âge classique*, Université Paris X Nanterre, 2003, p. 31-52.
- E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, trad. it de A. Luzzatto, M. Candela e Corrado Bologna, La Nuova Italia, Florence, 2000.
- M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bari, Laterza, 1989.
- P. Dandrey, *Anthologie de l'humeur noir*, Paris, Gallimard, 2005.
- J. Darriulat, « Descartes et la mélancolie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1993, p. 465-486.



- F. De Buzon, « “Democritica” : la réfutation cartésienne de l’atomisme », in J. Salem (dir.), *L’Atomisme aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 27-41.
- F. Decleva Caizzi, « Democrito in Sesto Empirico », in *Democrito e l’atomismo antico*, op. cit., p. 393- 410.
- F. Decleva Caizzi, « Pirrone e Democrito. Gli atomi: un “mito” ? », *Elenchos*, 1, 1984, p. 5-23.
- G. Defaux, *Retraite*, in P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit.
- M.A. Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Florence, La Nuova Italia, 1976.
- A. Delatte, *Les Conceptions de l’enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1934.
- J. Delumeau, *La Civilisation de la renaissance*, Paris, Arthaud, 1973.
- J. de Meyere, *Utrechtse Schilderkunst in den Gouden Eeuw*, exh. cat., Utrecht, Matrijs, 2006, p. 309-315.
- L. Derla, « Il Démocrite di Regnard e il concetto del comico », *Aevum*, 35, 1961, p. 469-489.
- G. Dilemmi, « Di un poeta “milanese” fra Quattrocento e Cinquecento: Antonio Fileremo Fregoso », *Studi di filologia e di letteratura italiana offerti a Carlo Dionisotti*, Milan-Naples, 1973, p. 117-135.
- D. Donna, *Dispersione Ordine Distanza. L’Illuminismo di Foucault, Luhmann, Blumenberg*, Macerata, Quodlibet, 2020.
- P. Schiavo (dir.), « Ragione e mito. Hans Blumenberg e la costituzione della razionalità moderna », numéro monographique de *Dianoia. Rivista di filosofia*, 27, 2018.
- T. Dorandi, *Laertiana: capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle « Vite dei filosofi » di Diogene Laerzio*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009.
- L. Dulieu, « Laurent Joubert, chancelier de Montpellier », *Bibliothèque d’humanisme et Renaissance* XXXI, 1969, p. 139-167.
- J.-P. Dumont, « Démocrite, Sénèque, Sextus Empiricus et les autres. La *preparatio philosophica* de Montaigne », *BSAM* 21-22, 1990, p. 21-30.
- D.I. Duveen, *Bibliotheca alchemica et chemica, an annotated catalogue of printed books on alchemy, chemistry et cognate subjects*, Londres, Weil, 1949.
- F. Enriques, M. Mazziotti, *Le dottrine di Democrito di Abdera. Testi e commenti*, Bologne, Zanichelli, 1948.

- R. Esclapez, « Montaigne et les philosophes cyniques », *BSAM*, 5-6, 1986, p. 59-76.
- « L'oisiveté créatrice dans les *Essais* : persistance et épanouissement d'un thème (1580-1588) », in Claude Blum (dir.), *Montaigne et les Essais. 1588-1988, Actes du congrès de Paris (janvier 1988)*, Paris, Champion, 1990.
- A. Faggi, « *Democrito che il mondo a caso pone* », in *Atti della Reale Accademia delle Scienze – Parte Morale –*, vol. LXXIV, 1939, p. 221-231.
- L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI*, trad. it de L. Curti, Torino, Einaudi, 1978.
- G. A. Ferrari, « La scrittura fine della realtà », in *Democrito e l'atomismo antico, op. cit.*, p. 75-89.
- O. Ferrari, « L'iconografia dei filosofi antichi nella pittura del sec. XVII in Italia », *Storia dell'arte*, 57, 1986, p. 103-181.
- A. Fontana (dir.), *La Circulation des hommes et des œuvres entre la France et l'Italie à l'époque de la Renaissance*, Actes du colloque international (22-23-24 novembre 1990), Paris, Publications de la Sorbonne-nouvelle, 1992.
- R. Foster Jones, *Antichi e moderni. La nascita del movimento scientifico nell'Inghilterra del XVII secolo*, trad. it. de D. Panzieri, Bologne, Il Mulino, 1980.
- S. Fraisse, *L'Influence de Lucrèce en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nizet, 1962.
- A. Franceschini, *Giovanni Aurispa e la sua biblioteca. Notizie e documenti*, Padova, Antenore, 1976.
- H. Friedrich, *Montaigne*, trad. fr. de R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.
- G. Gadoffre, *La Révolution culturelle dans la France des Humanistes*, Genève, Droz, 1997.
- I. Galleron-Marasescu, « La figure de Démocrite chez Regnard et Auteau », in P. Hartmann (éd.), *Le Philosophe sur les planches. L'image du philosophe dans le théâtre (1680-1815)*, Strasbourg, P.U.S., 2004, p. 69-79.
- N. Galley, « Cornelis Ketel: A Painter Without a Brush », *Artibus et Historiae*, 49, 2004, p. 87-100.
- F. Garavini, *Monstres et chimères. Montaigne, le texte et le fantasme*, Paris, Champion, 1993.
- A. R. García, « Hans Blumenberg : mito, metáfora absoluta y filosofía política », *Ingenium*, 4, 2010, p. 145-165.
- E. Garin, « La storia "critica" della filosofia del Settecento », *Giornale Critico della filosofia italiana*, XLIX, (1970), I, p. 37-69.
- « Le philosophe », in *id.* (dir.), *L'homme de la Renaissance*, Paris, Le Seuil, 1990.

- *L'umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1994.
- « Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento », in *id.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, Sansoni, 1961, p. 72-92.
- D. J. Geanakoplos, *Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400 – 1535)*, Rome, dell'Ateneo, 1967.
- R. Geissler, *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin, Rütten und Loening, 1967.
- B. Gemelli, *Aspetti dell'atomismo classico nella filosofia di Francis Bacon e nel seicento*, Florence, Olschki, 1996.
- J.-L. Geoffroy, *Cours de littérature dramatique, ou Recueil par ordre de matières des feuilletons de Geoffroy*, Paris, Blanchard, 1819-1820, t. II.
- M. Gigante, « Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio », in G.C. Garfagnini, *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Florence, 1988, p. 367-459.
- « Biografia e dossografia in Diogene Laerzio », *Elenchos* VII, 1986, p. 9-102.
- M. Gigante, *Scetticismo ed epicureismo*, Naples, Bibliopolis, 1981.
- H. Gillot, *La Querelle des anciens et des modernes en France : de la défense et illustration de la langue française aux parallèles des anciens et des modernes*, Reimpr. dell'éd. Nancy, 1914, Genève, Slatkine reprints, 1968.
- M. Gilmore, *The World of humanism, 1453-1517*, New York, Harper and bros., 1952.
- D. Giorgi, *Vita Nicolai quinti pont. max. ad fidem veterum monumentorum a Dominico Georgio sanctissimi domini nostri Benedicti papae 14. ex intimis sacellanis conscripta. Accedit Romae*, Rome, Pagliarini, Niccolo & Pagliarini, Marco, 1742.
- F. Giudice, « Atomi e vuoto. La concezione della materia di Giordano Bruno », *Physis*, XXXVIII (2001), p. 337-355.
- G. Gori, « Montaigne e Descartes e le vicissitudini dell'eraclitismo », in M. Spallanzani (dir.), *Letture cartesiane*, Bologne, Clueb, 2003, p. 17-45.
- « Oltre stoici e aristotelici. I chiaroscuri della compassione negli *Essais* », *BSAM*, 54, 2011, p. 61-76.
- M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad. estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelone, Herder, 2000.
- « La concepción de la naturaleza en Giordano Bruno y Francis Bacon », in Moisés González García, Antonio Sánchez Fernández (dir.), *Renacimiento y Modernidad*, Madrid, Tecnos, 2017, p. 373-405.

- Rosa Rius, P. Schiavo (éd.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2009.
- T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961.
- « Studi sull'atomismo del seicento. Sebastiano Basson », *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII, 1964, p. 38-65.
- « Studi sull'atomismo del seicento II. David Van Goorle e Daniel Sennert », *Giornale critico della filosofia italiana*, XX, 1966, p. 44-63.
- C. Grell, *Le Dix-huitième Siècle et l'Antiquité en France. 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.
- F. Guénard, F. Markovits, M. Spallanzani (éd.), « L'ordre des renvois dans l'*Encyclopédie* », num. monographique de la revue, *Corpus*, 51, 2007.
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, après Brepols, Paris, 1993.
- L.M. Heller, « Les *Essais* sous le signe de la folie », in P. Michel (dir.), *Montaigne et les Essais 1580-1980, Actes du Congrès de Bordeaux 1980*, Paris, Champion-Slatkine, 1983, p. 154-161.
- F. Hennebert, *Histoire des traductions françaises d'auteurs grecs et latins pendant le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle*, Amsterdam, Grüner, 1968 (réimpr. de l'éd. de Bruxelles 1861).
- J.P. Hershbell, « Democritus and the Beginnings of Greek Alchemy », *Ambix*, 34, 1987, p. 5-20.
- J. Jehasse, « Démocrite et la renaissance de la critique », in *Études seiziémistes offertes à V. L. Saulnier*, Genève, Droz, 1980, p. 41-64.
- *La Renaissance de la critique, l'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1976.
- J. Jouanna, « Foes éditeur d'Hippocrate », in V. Boudon-Millot, G. Cobolet (éd.), *Lire les médecins grecs à la Renaissance*, Paris, De Boccard, 2004 p. 1-25.
- A. Jouanna, P. Hamon, D. Biloghi, G. Le Thiec, *La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2001.
- F. Joukovsky, *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*, Genève, Droz, 1991.
- « Quelques sources épiciuriennes au XVI<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, XXXI, 1969, p. 7-25.
- D. Kambouchner, « La Folie dans les *Méditations* de Descartes : un problème historiographique », *Quaderni Leif*, 2007-2, p. 11-30.

- D. Kiang, « *Heraclitus and Democritus: The Frieze* », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 51, 1988, p. 262-268.
- N. K. Kiessling, *The Library of Robert Burton*, Oxford, Oxford Bibliographical Society, 1988.
- R. Klein, « Il tema del pazzo e l'ironia umanistica », in *id. La forma e l'intelligibile: scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, trad. it. de Renzo Federici Torino, Einaudi, 1975, p. 477-497.
- R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, trad. fr. de Fabienne Durand-Bogaert et Louis Évrard, Paris, Gallimard, 1989.
- V. Krause, *Oisiveté*, in P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*
- P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955.
- « Le mythe de l'athéisme de la Renaissance et la tradition française de la libre pensée », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVII, 1975, p. 337-348.
- E. Labrousse, « La méthode critique chez Pierre Bayle », *Revue internationale de philosophie*, 42/4, 1957, p. 450-466.
- *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, 1996.
- I. Lana, « L'etica di Democrito », *Rivista di filosofia*, 42, 1951, p. 13-29.
- R. Laurenti, « L' EYΘYMIÀ di Democrito in Seneca », in *Democrito e l'atomismo antico, op. cit.*, p. 533-552.
- C. Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988.
- « Lucien de Samosate en France au XVI<sup>e</sup> siècle », in I.-I. Mitchiko (éd.), *Les Humanistes, op. cit.*, p. 135-145.
- J. Lebeau, « Le rire de Démocrite et la philosophie de l'histoire de Sébastien Franck », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 33, 1971, p. 241-269.
- C. Le Blanc, L. Simonutti (dir.), *Le Masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Genève, Droz, 2015.
- E. J. Leed, *The Mind of the Traveler: from Gilgamesh to Global Tourism*, New York, Basic Books, 1991.
- C. Lenient, *La Satire en France ou la Littérature militante au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1866.
- R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, Michel, 1968.
- *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971.
- W. Leszl, *L'atomismo di Democrito*, Pisa, Servizio editoriale universitario, 1990.

- F. Livi, C. Ossola, A. Gendrat-Claudiel (dir.), *Héraclite et Démocrite : le Mélange des genres. Actes de la 5<sup>e</sup> journée jeunes chercheurs organisée par l'E.A. 1496 de l'Université Paris-Sorbonne, le Dipartimento d'Italianistica de l'Università degli Studi di Firenze et le Collège de France*, Paris, L'Âge d'Homme, 2006.
- D. P. Lockwood, « De Rinucio Aretino graecarum litterarum interprete », *Harvard Studies in Classical Philology*, 24, 1913, p. 51-109 (en latin).
- C. Lüthy, « The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science », *Isis*, 91, 2000, p. 443-479.
- C. E. Lutz, « Democritus and Heraclitus », *Classical Journal*, 49, 1953-1954, p. 309-314.
- L. Mabillean, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, Alcan, 1895.
- J. Macary, *Masque et Lumières au XVIII<sup>e</sup> : Andre-François Deslandes, citoyen et philosophe, 1689-1757*, La Haye, M. Nijhoff, 1975.
- M. Macciò, « A proposito dell'atomismo nel "Novum Organum" di Bacone », *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII, 1962, p. 188-196.
- V. de Magalhaès-Vilhena, « Bacon et l'Antiquité », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1960, p. 181-184 ; 1961, p. 25-38 ; 1962, p. 23-35 ; 1965, p. 465-502
- J. C. Margolin, *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, Paris, PUF, 1981.
- M. Markoulakis, « Héraclite chez Montaigne », *BSAM* 11-12, 1982, p. 81-89.
- F. Markovits, « Une attitude libertine: badiner avec la mort. Boureau-Deslandes et ses "Réflexions sur les grands qui sont morts en plaisantant" », *Rivista di storia della filosofia*, 1, LXVII, 2012, p. 19-34.
- M. Martelli, *The Four Books of Pseudo-Democritus*, Wakefield (Series "Sources of Alchemy and Chemistry", Supplement of *Ambix*), 2014.
- H.-J. Martin, *La Naissance du livre moderne (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle). Mise en page et mise en texte du livre français*, Tours, Cercle de la Librairie, 2000.
- E. Mastrogiacomo, *Libertinage et Lumières. André-François Boureau-Deslandes (1689-1757)*, Paris, Champion, 2015.
- D. Menager, *La Renaissance et le Rire*, Paris, PUF, 1995.
- P.-H. Michel, « L'atomisme de Giordano Bruno », in *La Science au XVI<sup>e</sup> siècle*, colloque de Royaumont, Paris, 1960, p. 251-263.
- G. Minois, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, le Grand livre du mois, 1998.
- R. Mondolfo, L. Taran, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Florence, La Nuova Italia, 1972.

- M.-L. Monfort, « L'*Oeconomia Hippocratis* de Foes », in V. Boudon-Millot, G. Cobolet (éd.), *Lire les médecins grecs à la Renaissance*, op. cit., p. 27-41.
- A. Montano, « Il fenomeno e il discorso: il modelli epistemologico di Democrito », in G. Casertano (a cura di), *Democrito dall'atomo alla città*, Naples, Loffredo, 1983, p. 61-99.
- « Il metodo induttivo in Democrito ? », in *Democrito e l'atomismo antico*, op. cit., p. 263-292.
- P.-M. Morel, *Atome et nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2013.
- *Démocrite et la Recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.
- G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984.
- « Montaigne, la mélancolie et la folie », in id., *Montaigne : la manière et la matière*, Paris, Klincksieck, 1991.
- P. Natorp, *Die Etika des Demokritos*, Marbourg, 1878.
- E. Ornato, « La redécouverte des classiques, un révélateur de rupture et de continuité dans le mouvement humaniste en France au xv<sup>e</sup> siècle », in *Les Humanistes et l'Antiquité grecque*, op. cit., p. 91-93.
- M. R. Pagnoni, « Prime note sulla tradizione medievale umanistica di Epicuro », *Annali della Scuola Normale Pisa*, Classe di Lettere, IV, 1974, p. 1443-1477.
- N. Panichi, « Montaigne et les silènes sceptiques », *BSAM*, 64, 2016, p. 111-127.
- T. Peach, *Nature et raison. Étude critique des « Dialogues » de Jacques Tahureau*, Genève, Slatkine, 1986.
- T. Penguilly, « La muse latine et la muse vulgaire. André Alciat et la poésie italienne de son temps », *Italique*, XVII, 2014, p. 102-128.
- A. Péricaud, *Notes et documents pour servir à l'histoire de Lyon*, Lyon, Mougin-Rusand, 1841.
- B. Perona, « “La plus universelle et commune erreur des hommes”. *Philautie et/ou Présomption dans les Essais* », *BSAM*, 62, 2015, p. 159-175.
- M. Petit, « L'otium dans les *Essais* de Michel de Montaigne », *BSAM*, 5-6, 1997, p. 41-61.
- J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Belles-Lettres, 1981.
- G. Ferri Piccaluga, « Gli affreschi di casa Panigarola e la cultura milanese tra Quattro e Cinquecento », in AA. VV., *Arte lombarda*, nuova serie, 86/87, *Bramante a Milano*, 1988, p. 14-25.

- E. Picot, *Les Italiens en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Rist. anast., introd. par Nuccio Ordine, Manziana, Vecchiarelli, 1995.
- F. Pillon, « L'évolution de l'idéalisme au XVIII<sup>e</sup> siècle : la critique de Bayle », *Année philosophique*, 7, Paris, 1897, p. 152-160.
- M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Florence, La Nuova Italia, 1967.
- P. J. Pollard, « Un répertoire des traductions françaises imprimées d'œuvres grecques et latines, 1470-1970 », *Bulletin du bibliophile*, 2, 1979, p. 243-248.
- F. Pomel, « La fonction critique de l'ironie dans l'Apologie de Raymond Sebond », *BSAM*, 35-36, 1994, p. 79-89.
- R. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. fr. de C. Hivet, Paris, PUF, 1995.
- O. Pot, *L'Inquiétante étrangeté. Montaigne : la pierre, le cannibale, la mélancolie*, Paris, Champion, 1993.
- J.-Y. Pouilloux, « La question de l'identité », *BSAM VII*, 29-32, 1992-1993, p. 153-160.
- M. Préaud, « L'obscur clarté de la mélancolie. Les figures de la mélancolie selon "L'Iconologia" de Cesare Ripa », *Nouvelles de l'Estampe* 75, Paris, 1984.  
— *Mélancolies. Livre d'images*, Paris, Klincksieck, 2005.
- H. Prigent, *Mélancolie. Les métamorphoses de la dépression*, Paris, Gallimard, 2005.
- J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995.
- B. Pullman, *L'Atome dans l'histoire de la pensée humaine*, Paris, Fayard, 1995.
- G. Reale, *Raffaello. La « Scuola di Atene ». Una nuova interpretazione dell'affresco, con il cartone a fronte*, Milan, Rusconi, 1997.
- P. Redondi, *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985.
- A.-A. Renouard, *Annali delle edizioni aldine*, Bologne, ed. Fiamminghi, M CM LIII.
- P. Rétat, *Le « Dictionnaire » de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- C. Reynolds, N. G. Wilson, *D'Homère à Érasme. La transmission des classiques grecs et latins*, Paris, CNRS, 1988.
- A. Richardot, *Le Rire des Lumières*, Paris, Champion, 2002.  
— « Un philosophe au purgatoire des Lumières : Démocrite », *Dix-huitième Siècle* 32, 2000, p. 197-212.



- B. Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme. 1619-1658*, Paris, Vrin, 1944.
- F. Romano, « *Esperienza e ragione in Democrito. L'atomismo antico e la fondazione dell'epistemologia* », in *Democrito e l'atomismo antico, op. cit.*, p. 207-223.
- P. Rossi, *Francis Bacon. From Magic to Science*, trad. S. Rabinovitch, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968 (2 éd. Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1978).
- *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologne, Il Mulino, 1995.
- S. Roux, « *Descartes atomiste ?* », in R. Gatto et E. Festa (dir.), *Atomismo e continuo nel XVII secolo*, Naples, Vivarium, 2000, p. 211-274.
- M. Rueff, *À coups redoublés. Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Mimésis, 2018.
- T. Rütten, *Demokrit – lachender Philosoph und sanguinischer Melankolischer. Eine pseudohippokratische Geschichte*, Leyde – New York, E. J. Brill, 1992.
- *Hippokrates im Gespräch, Katalog, Ausstellung des Instituts für Theorie und Geschichte der Medizin und der Universitäts – und Landesbibliothek Müns*, Taschenbuch, 1993.
- « *Pseudohippokrates, Marco Fabio Calvo und Robert Burton. Zur Rezeptionsgeschichte eines antiken Textes* », in R. Kinsky, (Hg.), *Offenheit und Interesse. Studien zum 65. Geburtstag von Gerhard Wirth*, Hakkert, Amsterdam, 1993, p. 31-43.
- « *Zur Anverwandlungsgeschichte eines Textes aus dem Corpus Hippocraticum in der Renaissance* », *International Journal of the Classical Tradition*, I, n. 2, 1994, p. 75-91.
- F. Sabba, *La « Bibliotheca universalis » di Conrad Gesner: monumento della cultura europea*, Rome, Bulzoni, 2012.
- R. Sabbadini, *Carteggio di Giovanni Aurispa*, Rome, Tipografia del Senato, 1931.
- R. Sabbadini, « *Codices Pisani latini* », *Studi italiani di filologia classica VIII*, 1900, p. 280-410.
- *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV, Ristampe anastatiche del 1905 e del 1914 con nuove aggiunte e correzioni dell'autore a cura di Eugenio Garin*, Florence, Sansoni, 1967, 2 vol.
- « *Un biennio umanistico (1425-1426)* », *Giornale storico della letteratura italiana*, Suppl. 6, 1903, p. 74-119.
- D. Sakalis, *ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥ ΣΕΠΙΣΤΟΛΑΙ, Έκδοση κριτική και ερμηνευτική*<sup>1</sup>, Janina, 1989.

- J.-C. Saladin, *La Bataille du grec à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- J. Salem, *Démocrite, Épicure, Lucrèce : la vérité du minuscule*, Paris, Les Belles lettres-Encre marine, 2014.
- *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996.
- « La fortune de Démocrite », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 186.1, 1996, p. 55-74.
- *La Légende de Démocrite*, Paris, Kimé, 1996.
- *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990.
- G. Santinello, « *Il problema metodologico nella storia critica della filosofia di J. Brucker* », appendice à *id.*, *Metafisica e critica in Kant*, Bologne, Patron, 1965.
- F. Scalamonti, « Vita di Ciriaco Anconitano », in G. Colucci, *Delle Antichità picene*, t. XV, Gruppo Editoriale Maroni, 1989, rist. anastatica dell'opera del M DCC XCII.
- P. Schiavo, « Démocrite dans les histoires de la philosophie à l'aube des lumières », *Historia philosophica* 18, 2020, p. 83- 101.
- « Démocrite et l'*Encyclopédie* : philosophie de la nature et critique des mœurs », *Corpus* 51, 2006, p. 279-304.
- « Immagini di Democrito nelle *Vite* di Diogene Laerzio dal xv al xviii secolo », *Bruniana&Campanelliana*, XXIV/2, 2018, p. 565-579.
- « La maschera di Democrito nella letteratura francese tra xvi e xviii secolo », *Intersezioni*, XXXIX, 3, 2019, p. 363-384.
- « Les *Epistolae* pseudo-hippocratiques. Entre tradition, traduction et translation », in C. Le Blanc, L. Simonutti (dir.), *Le Masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Genève, Droz, 2015, p. 665-684.
- « *Ritratti di Democrito. Critica della vanitas e immagini della melancolia* », *Rivista storica italiana* CXVIII, II, 2006, p. 530-556.
- H. Stanley Schwarz, « Jacques Autreau, a Forgotten Dramatist », *Publications of Modern Language Association* 46, 1931, p. 498-532.
- M. A. Screech, *Montaigne et la mélancolie*, trad. fr. de Florence Bourgne, Paris, PUF, 1992.
- J. Sez nec, *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Oxford, Univ. Press, 1957.
- J.R. Simon, *Robert Burton (1577-1640) et l'Anatomie de la mélancolie*, Paris, Didier, 1964.
- R. Simon, *Henry de Boulainvillers. Œuvres philosophiques*, Martinus Hijhoff. La Haye, 1973.

- M. Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologne, Il Mulino, 2004.
- F. Simone, *Il Rinascimento francese. Studi e ricerche*, Turin, S.E.I., 1961.
- L. J. Slatkes, W. Franits, *The Paintings of Hendrick ter Brugghen 1588-1629. Catalogue raisonné*, Amsterdam, John Benjamins, 2007, p. 136-140.
- W. D. Smith, « Hippocrates Pseudepigraphic Writings. Letters – Embassy – Speech from the Altar – Decree », edited and translated with an Introduction by W. D. Smith, *Studies in Ancient Medicine 2*, Leyde – New York – København – Köln 1990.
- M. Spallanzani, *L'Arbre et le Labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Champion, 2009.
- *Descartes. La règle de la raison*, Paris, Vrin, 2015.
- « Diderot e l'imitazione di Socrate », *Preprint*, 26, 2004, p. 21-41.
- « Diderot entre Socrate et Sénèque », in J. Dagen, M. Escola, M. Rueff (éd.), *Morales et politique. Actes du Colloque international organisé par le groupe d'étude des moralistes*, Paris, Champion, 2005, p. 405-436.
- *Diventare filosofo. Descartes « en philosophe »*, Florence, Alinea, 1999.
- « La “virtus divina”, il vuoto e gli atomi. Su alcune istanze di Henry More a Descartes », in A. Santucci (dir.), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico, I. Fonti e connessioni continentali*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 3-42.
- « “Le triomphe de la raison s'approche”. L'Encyclopédie et “les révolutions de l'esprit humain” », in O. Bloch (dir.), *L'Idée de révolution. Quelle place lui faire au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 43-63.
- « Luoghi della filosofia. “La librairie” di Montaigne, “le poëse” di Descartes », *Rivista di storia della filosofia*, 3, 1996, p. 613-640.
- « Les prolepses de la raison et les aventures de l'esprit. L'histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie », in *L'Encyclopédie ou la Création des disciplines*, sous la direction de Martine Groult, Paris, CNRS. Éditions, 2003, p. 59-76.
- « “Nihil antiquius veritate”. Descartes e gli antichi », in M. F. Crasta, M. T. Marcialis (dir.), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa sei-settecentesca*, Lecce, Conte Editore, 2002, p. 71-91.
- « Philosophie et religion dans l'Encyclopédie », in M. Á. Granada, Rosa Rius, P. Schiavo (éd.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert, op. cit.*, p. 97-114.
- DeWitt T. Starnes, *Robert Estienne's influence on lexicography*, University of Texas Press, Austin, 1963.
- J. Starobinski, « Démocrite parle. L'utopie mélancolique de Robert Burton », *Les Débats* 29 mars 1984, p. 49-72.

- *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, Geigy, 1960.
- « La mélancolie de l'anatomiste », *Tel Quel* 10, 1962, p. 21-29.
- M. Rueff, *Le Corps et ses raisons*, Paris, Seuil, 2020.
- « Le rire de Démocrite. Mélancolie et réflexion », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 3 décembre 1988, p. 3-32.
- *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993.
- W. Stechow, « Rembrandt-Democritus », *Art Quarterly*, VII, 1944, p. 233-238.
- L. A. Stella, « Valore e posizione storica dell'etica di Democrito », *Sophia*, X 1942, n. 2-3, p. 208-258.
- Z. Stewart, « Democritus and the Cynics », *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, p. 179-191.
- F. J. Strowski, *Montaigne*, Paris, PUF, 1934.
- A. Tapié (dir.), *Les Vanités dans la peinture au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Michel et Caen, Musée des beaux-arts, 1990.
- A. Tenenti, « La polemica sulla religione di Epicuro nella prima metà del Seicento », *Studi storici*, I, 1959-1960, p. 227-243.
- O. Temkin, « Hippocrates as the Physician of Democritus », *Gesnerus* 42, 1985, n. 3-4, p. 455-464.
- A. Thibaudet, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1963.
- D. Thouard, « Rire et amour-propre. Anthropologie du rire et subjectivité chez Kant et Hobbes », in L. Foisneau, D. Thouard (éd.), *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 55-85.
- S. E. Toulmin, *Cosmopolis : the Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free press, 1990.
- B. Tremblay, « Connaissance et utilisation des premiers philosophes grecs chez Montaigne », *Montaigne Studies* XVIII, 2006, p. 183-222.
- « Présocratiques », in P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*
- « Tableau des renvois aux premiers philosophes grecs dans les *Essais* de Montaigne », *Montaigne Studies*, XIX, 2007, p. 199-211.
- A. Tripet, « Montaigne sous le signe de Démocrite », in *id.*, *Entre humanisme et rêverie. Études sur les littératures française et italienne de la Renaissance au Romantisme*, Paris, Classiques Garnier, 1998.
- M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milan, Bruno Mondadori, 1996.

- L. Van Delft, *Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione letteraria*, trad. it. de F. Longo, Bologne, Il Mulino, 2004.
- « La défaite de Démocrite », in J. Dagen, A.-S. Barrovecchio, *Le Rire ou le Modèle ? Le dilemme du moraliste*, Paris, Champion, 2010, p. 611- 629.
- G. Vannoni, « Un’insolita prospettiva : l’atomismo visto dai libretti d’opera », *La chimica e l’industria online 1*, janvier-février 2017, p. 72-77.
- M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1996.
- P. Villey, *Les Sources et l’Évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933.
- A. Vintendon, « Le philosophe rieur dans ses mises en scène humanistes : du moraliste au morosophe », in Pascale Alexandre et Jean-Yves Guérin (dir.), *Savoirs et savants dans la littérature et les arts (xvi<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 35-49.
- « Michel D’Amboise amplificateur : l’exemple du *Ris de Democrite* », *Camena* 25, 2020, p. 1-17.
- G. Voigt, *Die Wiederbelegung des classichen Alterthums oder das erste Jarhundert des Humanismus*, Berlin, 1893.
- R. W. Wallace, « Salvator Rosa’s *Democritus* and L’Umana Fragilità », *Art Bulletin* 50, 1968, p. 21-32.
- R. Waller, « The Theatrical Writings of Jacques Autreau and the Problems of Experimentation », in D. Connon, *Essays on French Comic Drama from the 1640s to the 1750s*, Berne, 2000, p. 99-115.
- W. Weisbach, « Der sogenannte Geograph von Velasquez und die Darstellungen des Demokrit und Heraklit », *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 49, 1928, p. 141-158.
- Er. C. A. Wickersheimer, *La Médecine et les médecins en France à l’époque de la Renaissance*, Paris, A. Maloine, 1906.
- N. G. Wilson, *From Byzantium to Italy. Greek studies in the Italian Renaissance*, Londres, Duckworth, 1992.
- E. Wind, « The Christian Democritus », *Journal of the Warburg Institute* I (1937-1938), p. 180-182.
- J. Wirth, « “Libertins” et “épicuriens” : aspects de l’irréligion au xvi<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque d’humanisme et renaissance* XXXIX, 1977, p. 601-627.
- P. Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, trad. de l’all. par Alan Shapiro, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1995.
- E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, part. I, vol. V, a cura di A. Capizzi, La Nuova Italia, Florence, 1969, p. 139-151.

S. Zeppi, « Le origini dell'ateismo antico », *Giornale di Metafisica – Nuova serie* – XI, 1989, p. 217-240.

— « Significato e posizione storica dell'etica di Democrito », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino [classe di Scienze morali, storiche e filologiche]* CV, 1971, p. 499-540.

## Figures

FIG. 1 : D. Bramante, *Héraclite et Démocrite*, Milan, Pinacoteca di Brera, 1486

FIG. 2a : A. Fregoso, *Riso di Democrito* (première page), Milan, P. M. Mantegazza, 1506, Milano, Archivio Storico Civico - Biblioteca Trivulziana.

FIG. 2b : A. Fregoso, *Opera nova del magnifico cavaliere misere Antonio Phileremo Fregoso la qual tracta de doi philosophi...* (première page), Venice, Rusconi, 1514.

FIG. 3 : « De vita humana », in A. Alciat, *Emblemata* (première édition), Angsburg, Heinrich Steyner, 1531.

FIG. 4 : « In uitam humanam », in A. Alciat, *Emblematum libellus*, Parisiis, C. Wechel, 1534, p. 101.

FIG. 5 : « De vita humana », in A. Alciat, *Emblemata*, Lyon, Macé Bonhomme-Guillaume Rouille, 1549.

FIG. 6 : A. Dürer, « Diogène et Démocrite », in S. Brandt, *Stultifera navis*, éd. de Paris, G. de Marnef, 1498, f. CXXVI.

FIG. 7 : H. ter Brugghen, *Démocrite*, Amsterdam, Rijksmuseum, 1628.

FIG. 8 : H. ter Brugghen, *Diogène*, ou *Brave riant avec son chien*, collection privée, 1628.

FIG. 9 : D. Velázquez, *Démocrite (Le Géographe)*, Rouen, Musée des beaux-arts de Rouen, 1629.

FIG. 10 : D. Velázquez, *Homme tenant un verre de vin*, ou *Le Goût*, Ohio, Toledo Museum of Art, vers 1630.

FIG. 11 : « Démocrite », in D. Laërce, *De vitiis, dogmatibus et apophthegmatibus... cum subjunctis integris Annotationibus Is. Casauboni, Th. Aldobrandini et Mer. Casauboni. Latinam Ambrosii Versionem complevit et emendavit Marcus Meibomius*, Amsterdam, Henricum Wetstenium, 1692.

FIG. 12 : P. P. Rubens, « Démocrite », in J. C. Lavater, *Essai sur la physiognomonie*, La Haye, J. Van Karnebeek/I. van Cleef, (1775-1778), trad. fr. 1781-1803, t. I.

FIG. 13 : L. Gaultier, « Démocrite », in P. de Besse, *Le Démocrite chrétien, c'est-à-dire le Mépris et moquerie des vanités du monde*, Paris, N. du Fossé, 1615.

- FIG. 14 : P. P. Rubens, *Héraclite et Démocrite*, Valladolid, National Sculpture Museum, 1603.
- FIG. 15 : H. ter Brugghen, *Héraclite et Démocrite*, Milan, collection particulière, vers 1618.
- FIG. 16 : M. Preti, *Héraclite et Démocrite*, Cité du Vatican, Musée du Vatican, XVII<sup>e</sup> siècle.
- FIG. 17 : « Democritus Graecus », in D. Stolchius, *Viridarium chemicum*, 1624.
- FIG. 18 : L. Giordano, *Démocrite*, Brescia, Pinacoteca Tosio Martinengo, vers 1650.
- FIG. 19 : M. A. Severino, *Zootomia Democritae*, Nuremberg, 1645.
- FIG. 20 : N. C. Moeyaert, *Démocrite et Hippocrate*, La Haye, Mauritshuis, 1636.
- FIG. 21 : P. Lastman, *Hippocrate rendant visite à Démocrite*, Lille, Palais des Beaux-Arts, 1622.
- FIG. 22 : N. Berchem, *Hippocrate rendant visite à Démocrite*, Londres, Galerie Rafael Valls, 1650.
- FIG. 23 : J. A. Backer, *Hippocrate et Démocrite*, Wisconsin, Bader collection, vers 1630.
- FIG. 24 : S. Rosa, *Démocrite en méditation*, Paris, Musée du Louvre, XVII<sup>e</sup> siècle.
- FIG. 25 : S. Rosa, *Démocrite en méditation*, Copenhagen, Statens Museums for Kunst, 1650.
- FIG. 26 : J. H. Schönfeld, *Démocrite méditant*, Washington, National Gallery of Art, 1654.
- FIG. 27 : J. H. Schönfeld, *Démocrite méditant*, Stuttgart, Staatsgalerie, vers 1655.
- FIG. 28 : J. C. Le Blon, Frontispice, in R. Burton, *The Anatomy of melancholy*, 1628.
- FIG. 29 : J.-B. Oudry, « Démocrite et les Abdéritains », in J. de La Fontaine, *Fables choisies*, Paris, Desaint & Saillant, 1755-1759.
- FIG. 30 : G. Doré, « Démocrite et les Abdéritains », vignette, fumé pour l'illustration de J. de La Fontaine, *Fables*, XIX<sup>e</sup> siècle, BNF.
- FIG. 31 : F.-A. Vincent, *Démocrite parmi les Abdéritains*, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 1790.
- FIG. 32 : A. E. Michallon, *Démocrite et les Abdéritains*, Paris, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1817.
- FIG. 33 : J. Le Bas, Frontispice, in N. A. Pluche, *Histoire du ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie, et les méprises de la philosophie, sur la formation des corps célestes & de toute la nature*, Paris, Chez la Veuve Estienne, 1740.





# Table des matières

Remerciements	5
Introduction	7
<b>Première partie - Sources anciennes</b>	17
<b>Savoir, sagesse, encyclopédie</b>	19
Les voyages de Démocrite : relativisme ou encyclopédie	26
Démocrite le démystificateur	34
<b>Scepticisme et dogmatisme</b>	43
<b>Le rire de Démocrite</b>	57
<i>Democritus ridens, Heraclitus flens</i>	63
Les <i>Lettres</i> pseudo-hippocratiques	71
<b>Deuxième partie - Sources modernes</b>	85
<b>Les <i>Epistulae hippocratis</i> : tradition, traductions, translations et divulgations entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle</b>	87
Tradition	87
Traductions	91
Translations	97
Divulgations	104
<b>Les <i>Vies des philosophes illustres</i> de Diogène Laërce entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle</b>	111
Les premières éditions : adaptations et commentaires	113
Les éditions françaises aux XVII <sup>e</sup> et XVIII <sup>e</sup> siècles	121
Divulgation, érudition, philosophie	131
<b>Démocrite dans les histoires de la philosophie : de la <i>Poesis philosophica</i> d'Henri Estienne à l'<i>Histoira critica philosophiae</i> de Jakob Brucker</b>	133
Pourquoi une analyse des histoires de la philosophie ?	133
L'âge de la critique : la <i>Poesis philosophica</i> d'Henri Estienne, les <i>Dictionarium</i> de Robert Estienne et la <i>Bibliotheca universalis</i> de Conrad Gessner	139

Le <i>Democritus reviviscens</i> de Magnenus	148
L' <i>History of Philosophy</i> de Thomas Stanley	152
Le <i>Dictionnaire</i> de Pierre Bayle	159
L' <i>Histoire critique de la philosophie</i> d'André-François Boureau-Deslandes	174
La <i>Historia critica philosophiae</i> de Jakob Brucker	187
<b>Troisième partie - Réception et déclinaison des images de Démocrite</b>	199
<b>Démocrite entre physique et éthique</b>	201
Le rire du philosophe : Montaigne et le Démocrite se ravisant	201
Le rire et la mélancolie. Le <i>Traité du ris</i> de Laurent Joubert	221
La mélancolie et ses remèdes : Robert Burton, le <i>Democritus Junior</i>	235
De <i>Democritica</i> aux <i>Principes</i> : Descartes et le modèle démocritéen	252
Pourquoi Démocrite ?	267
<b>Démocrite dans la littérature</b>	291
« Un Héraclite <i>democritizant</i> , un Démocrite <i>heraclitizant</i> »	294
Les <i>Dialogues</i> de Jacques Tahureau, entre littérature et philosophie morale	299
Le rire du philosophe : symptôme et remède à la mélancolie	305
« On appelle cela, je pense... un Démocrite »	309
<b>Démocrite, l'<i>Encyclopédie</i> et les <i>philosophes</i></b>	317
<b>Quatrième partie - Appendices</b>	335
<b>Démocrite dans l'art</b>	337
<b>Démocrite dans la musique</b>	375
<b>Références bibliographiques</b>	377