

Les premières philosophies en Grèce

(3^e séance : 19 mars 2014)

Chap. 2 : Questions épistémologiques

En parallèle avec la recherche d'explication du monde physique, que nous avons examinée la semaine dernière, s'est développée une enquête épistémologique, c'est-à-dire une réflexion sur nos moyens de connaissance et sur la possibilité même d'accéder à une vérité¹. La première attestation d'un doute sceptique à cet égard se trouve chez **Xénophane de Colophon**, à peu près contemporain d'Anaximène et de Pythagore, qui était un poète critique de la poésie d'Homère et d'Hésiode. Il fait partie de ceux qui ont dû fuir l'Ionie sous la poussée des Perses et émigrer vers le Sud de l'Italie, peut-être à Élée où il aurait influencé Parménide. Platon le dit en effet fondateur de l'école d'Élée, mais, même si on ne doit entendre le terme d'école qu'au sens d'une transmission ou d'une orientation commune des recherches, il n'y a entre leurs œuvres respectives que des rapprochements superficiels. Xénophane écrit en vers un traité dans lequel il dénonce la représentation anthropomorphe du divin, en particulier les défauts et les injustices que la mythologie traditionnelle attribue aux dieux, et il propose une sorte de panthéisme physicien, tout en jugeant que nous n'avons aucun moyen de savoir si ce que nous pensons est vrai. En voici quelques fragments, conservés par Clément d'Alexandrie, Sextus Empiricus et Simplicius.

B 15-16. Mais si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains
et de ces mains savaient dessiner et sculpter comme les hommes,
ils dessineraient des images et produiraient des corps de dieux,
pour les chevaux, semblables à des chevaux, et pour les bœufs à des bœufs,
tels que sont pour chacun leur propre corps.
Les Éthiopiens font leurs dieux camus et noirs
et les Thraces leur donnent les yeux verts et les cheveux roux

B 23-26. Un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes,
semblable aux mortels ni par le corps ni par la pensée.
Tout entier il voit, tout entier il comprend, tout entier il entend.
Mais sans peine, par l'esprit de sa pensée, il fait se mouvoir toutes choses.
Il demeure toujours dans le même, ne se mouvant en rien,
et il ne lui convient pas de se déplacer tantôt ici tantôt là.

B 34. Aucun homme n'a su ni ne saura ce qui est clair
à propos des dieux ni ce que je dis sur toutes choses ;
car même s'il arrivait par hasard à parler le mieux possible,
lui-même cependant ne le saurait pas, mais l'opinion est échue à tous.

Une génération environ après lui, **Empédocle**, dont nous avons déjà parlé, propose une sorte de garantie de notre accès à la réalité même du monde, par le fait que nous sommes faits des mêmes éléments, de sorte que nous avons une parenté, une affinité, un lien direct avec toutes les autres choses, et que nous les saisissons par cette similitude.

¹ Au sens strict, l'épistémologie est l'étude de la science (*epistēmē*), c'est-à-dire des critères de scientificité et des procédés et méthodes scientifiques ; cependant, on utilise souvent le terme au sens plus large de théorie de la connaissance : quels sont nos moyens de connaissance, comment avons-nous accès à la vérité ou du moins aux objets que nous souhaitons connaître ?

B 109. Par la terre nous percevons la terre et l'eau par l'eau,
par l'éther, le divin éther et par le feu le feu dévorant tout,
et l'amour par l'amour, et la haine par la funeste haine.

C'est ce qu'on a appelé la connaissance du semblable par le semblable. Elle repose sur la conviction commune de tous les philosophes de l'époque, selon laquelle il n'y a qu'une seule substance de l'univers et nous en faisons intégralement partie. Il est complètement étranger à leur pensée de considérer comme seul point de départ fiable une activité mentale désincarnée, détachée de toute matière, comme le fera Descartes. L'activité mentale est absolument indissociable de celle du corps, elle est un effet direct de la matière. Empédocle avait précisé sa théorie par une explication de la sensation selon laquelle des effluves des corps entrent dans nos organes sensoriels par des « pores » ou conduits appropriés à leur taille et à leur forme, les effluves visibles correspondant aux conduits de nos yeux, les sonores aux conduits de nos oreilles, etc.

Aristote, qui cite le fragment 109 dans sa *Métaphysique* et dans son traité *De l'âme*, adresse plusieurs objections à la connaissance du semblable par le semblable, dont voici les deux principales. D'abord, pour distinguer chacun des types de corps, il ne suffit pas de connaître les éléments dont ils sont composés, mais il faut surtout connaître les proportions de chaque élément dans le mélange, car c'est cela qui constitue l'identité de chaque type de corps ; il faut donc ajouter aux quatre éléments et aux deux forces qui les relient une autre condition de connaissance, qui permet de saisir les proportions. Ensuite, si la sensation est rendue possible par la similitude entre le corps sentant et le corps senti, qui sont faits des mêmes éléments, qu'est-ce qui fait que certains corps sont sentants et les autres seulement sentis, ou bien faut-il penser que tout ce qui est senti est aussi sentant ?

Cette question trouve un écho chez un philosophe du XXe siècle, Maurice Merleau-Ponty, qui a renouvelé la conception d'une indistinction fondamentale de tout le sensible, jusqu'à frôler la négation d'une différence, au sein du sensible, entre ce qui sent et ce qui est senti, comme on le constate par exemple dans ce passage : « Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation. Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante. »². Merleau-Ponty maintient cependant une distinction entre ce qui, dans le sensible, peut aussi sentir et ce qui ne le peut pas, en les concevant comme des envers et des endroits du même tissu, dont la réversibilité ne serait pas une identité.

L'opposition entre les sensations et la raison

Par ailleurs, à peu près à la même époque qu'Empédocle se développe une tendance qui aura un succès considérable tout au long de l'histoire de la philosophie et de la science, c'est la tendance à dévaloriser les données immédiates des sensations par rapport au travail de la raison, qui les corrige ou se substitue à elles. Le premier pas en est sans doute accompli par **Parménide**, selon lequel la connaissance de ce qui est au sens strict ne peut se faire que par la pensée, tandis que rien de ce qui se révèle aux sens n'est véritablement. Son disciple **Mélistos** a davantage théorisé la distinction entre les facultés cognitives en opposant les sensations, qui nous

² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 152-153. Voir aussi son œuvre magistrale *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945).

donnent accès seulement aux choses multiples et changeantes, et la raison (*logos*), qui saisit ce qui est permanent et immuable, c'est-à-dire ce qui est au sens strict de être. Nous y reviendrons plus tard, après avoir bien compris ce que les Éléates entendaient exactement par « être » et pourquoi ça ne pouvait pas être saisi par les sens. Platon reprendra cet héritage en séparant les étants en deux sortes séparées l'une de l'autre, les sensibles et les intelligibles, dont seule la deuxième peut faire l'objet d'une connaissance, l'autre n'étant objet que d'opinion.

Cependant, la distinction entre connaissance par les sens et connaissance par la raison peut prendre une autre orientation que cette séparation radicale, par la conception plutôt d'une complémentarité entre les deux facultés dans l'appréhension des mêmes étants, considérés comme à la fois sensibles et compréhensibles plus profondément par le raisonnement.

Les **Atomistes** illustrent cette orientation, qui sera aussi celle d'Aristote. Ils considéraient que l'univers est un vide infini dans lequel se meuvent des atomes en nombre infini. Le mot grec *atomos* signifie « insécable », et désignait les plus petites parties de matière au-delà desquelles il n'est plus possible de poursuivre la division. Il s'agit donc d'une théorie de la matière discontinue. Les atomes s'agrègent et se désagrègent continuellement, formant pour des durées temporaires des mondes organisés avec leurs astres, leurs planètes et éventuellement leurs êtres vivants.

A 38. Tout comme son compagnon [Leucippe], Démocrite d'Abdère posait comme principes le plein et le vide, appelant le premier « étant » et le second « non-étant » ; posant les atomes comme la matière des étants, ils considéraient que le reste des choses est engendré par leurs différences. Celles-ci sont trois : forme, tournure et assemblage, ou en d'autres termes : figure, position et ordre. En effet, par nature le semblable est mû par le semblable, les choses de même sorte sont portées les unes vers les autres et chacune des figures, étant ordonnée pour un autre mélange, produit une autre disposition. Par conséquent, les principes étant en nombre infini, ils pouvaient logiquement rendre compte de toutes les affections et de toutes les substances, et dire par quoi et comment une chose est engendrée. C'est pourquoi ils affirment que c'est seulement en considérant les éléments comme infinis que toutes les choses se produisent conformément à la raison. (Simplicius, *Commentaire à la Physique d'Aristote*, 28, 15).

On ne peut pas faire l'expérience sensible des atomes, mais on peut induire leur nécessité par le raisonnement, en tenant compte de tout ce qui est nécessaire pour expliquer l'ensemble des phénomènes et en remontant aux causes les plus probables des effets que nous observons. L'analogie avec certaines observations est également utilisée, par exemple celle qui compare les atomes à des grains de poussière tourbillonnant dans un rai de lumière : on peut se représenter de cette manière ce qui est encore extrêmement plus petit. Les données sensorielles doivent donc être prolongées par la pensée, comme le rapporte Sextus Empiricus à propos de Démocrite :

B 11. Il dit qu'il y a deux connaissances, l'une par les sens, l'autre par la pensée, dont il appelle l'une, celle par la pensée, légitime, lui accordant la fiabilité comme critère de la vérité, tandis qu'il appelle bâtarde celle par les sens, lui refusant l'évidence dans la recherche du vrai. Il dit littéralement : « Il est deux formes de connaissance, l'une légitime, l'autre bâtarde. De la bâtarde relèvent tout ensemble la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, tandis que la légitime en est distincte. » Ensuite, il donne la raison de préférer la légitime à la bâtarde en disant : « Lorsque la bâtarde ne peut plus voir ce qui est trop petit, ni l'entendre, ni le sentir, ni le goûter, ni le percevoir par le toucher, mais que ce soit trop subtil... ». C'est donc la raison qui est le critère, qu'il appelle la connaissance légitime. (*Contre les mathématiciens*, VII, 138-139)

Sextus cite également un fragment qui montre que Démocrite attribuait aussi la faiblesse des sens à la relativité des phénomènes sensibles par rapport à nos organes sensoriels :

B 9. Nous ne saisissons rien de vraiment ferme, mais seulement ce qui nous affecte conformément à la disposition de notre corps et à celle des choses qui viennent à sa rencontre et des choses qui opposent une résistance. (*id.* 135-136).

Il est intéressant de constater que la correspondance entre nos facultés de connaissance et les objets extérieurs, dont nous venons de voir qu'elle est une garantie d'accès à ces objets, est en même temps une limite à ce que nous pouvons connaître. En effet, elle signifie aussi que nous ne saisissons des choses que ce qui en elles se prête à nos structures réceptives ou, pour le dire à la manière kantienne, nous ne saisissons que les phénomènes (littéralement : « ce qui nous apparaît ») tandis que ce que les choses sont indépendamment de nos réceptacles nous est par définition inaccessible. Il n'est pas anachronique de lire dans ce fragment 9 de Démocrite une formulation (quoique pas *la première*) de ce partage.

Quant à l'orientation inclusive des données sensorielles et du raisonnement qui les dépasse, on la trouve dans ce témoignage de Galien, issu de son traité *Sur la médecine empirique* :

B 125. Celui qui pense qu'on ne peut rien commencer sans l'évidence, comment serait-il crédible en insultant celle dont il a tiré ses principes ? Sachant cela, Démocrite, lorsqu'il a rejeté les apparences en disant « Convention que la couleur, convention que le doux, convention que l'amer ; en réalité : les atomes et le vide », a fait s'adresser les sens à la raison en ces termes : « Malheureuse intelligence, tu détruis les convictions que tu as tirées de nous ? Cette destruction est ton propre effondrement ! »

L'argument général que Galien prête à Démocrite est que le raisonnement dépend des données de l'observation sensible de telle façon que, si celles-ci ne sont pas fiables, le raisonnement ne le sera pas non plus. Lorsque Démocrite dit que les qualités sensibles sont des conventions, il ne veut pas dire qu'elles sont des illusions ou des erreurs ; il veut dire qu'elles constituent notre manière de saisir un certain arrangement atomique, qui pour nous a cet effet mais qui en lui-même ne présente pas ces qualités : par exemple, les atomes ne sont pas colorés mais ils produisent sur nous l'effet des couleurs par leurs qualités propres qui sont les trois types de différences citées plus haut³. C'est donc la raison qui saisit ce que sont en réalité les atomes, mais elle ne pourrait le faire sans y remonter à partir de l'expérience sensible. Conformément à l'argument, on peut d'ailleurs remarquer que le nouvel essor de la science à partir du XVIIe siècle reposera surtout sur l'amélioration des données de l'observation grâce à l'invention d'instruments capables d'augmenter la puissance et la précision de nos sens ; c'est sur ce terrain et non pas tellement sur celui des raisonnements que les scientifiques de l'époque moderne ont fait considérablement progresser la connaissance.

Jusqu'ici, nous pouvons distinguer trois thèses concernant notre accès à la connaissance :

- ou bien nous avons accès à ce que les choses sont véritablement, par une combinaison de sensations et de raisonnements ;
- ou bien nous avons accès par la pensée à ce que les choses sont véritablement, et par les sens à ce que les choses apparaissent de façon trompeuse ;
- ou bien, par la combinaison des deux facultés, nous n'avons accès qu'aux phénomènes, qui ne sont pas nécessairement ce que les choses sont en elles-mêmes.

Le relativisme de Protagoras

La troisième thèse, qui est celle de Démocrite, avait déjà été formulée un peu avant lui par son compatriote d'Abdère, le sophiste Protagoras. Son affirmation bien connue, « L'homme est la mesure de toutes choses », doit être complétée comme suit :

B 1. L'homme est la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, du fait qu'elles sont, pour celles qui ne sont pas, du fait qu'elles ne sont pas.

³ Le mot « convention » traduit le grec *nomos*, qui signifie aussi la loi au sens politique et juridique. Mais le terme signifie dans l'Antiquité grecque l'inverse de ce que seront les « lois de la nature » à l'époque moderne : chez les Grecs la loi humaine est une convention et n'a pas de nécessité, elle est variable et relative à chaque société, et comme telle elle est opposée aux régularités de la *phusis* qui sont appelées « nécessités » ou « ce qui est toujours de la même façon » ; à l'époque moderne, au contraire, la loi humaine est devenue absolue par sa prétention à une origine divine, de sorte qu'on peut se servir du terme pour désigner les régularités naturelles.

Dans l'ignorance où nous sommes du contexte où se trouvait originellement la phrase, nous pouvons la comprendre de plusieurs façons, en particulier selon l'importance accordée à la deuxième partie. En effet, si l'homme est mesure seulement en tant qu'il décide de ce qui existe ou pas, alors il ne s'agit pas d'une thèse philosophique générale concernant la relativité de la vérité par rapport à nos moyens de connaissance, mais plutôt d'un doute limité à certaines choses dont l'existence n'est pas certaine, comme lorsque Protagoras suspend son jugement à propos de l'existence des dieux :

B 4. À propos des dieux, je ne suis pas capable de savoir ni s'ils sont ni s'ils ne sont pas ni quel est leur aspect ; trop de choses nous empêchent de le savoir : leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine.

Cependant, il faut prendre garde au fait qu'en grec le participe du verbe être (que l'on traduit par « les étants » ou « les choses qui sont ») sert aussi à dire « ce qui est vrai », « les choses *telles qu'elles sont* ». Si on l'entend ainsi, le premier fragment de Protagoras ne concerne pas seulement le jugement d'existence mais le jugement sur ce que les choses sont vraiment, ce qui en fait une thèse générale sur notre accès à la vérité. C'est de cette manière que Platon le comprend dans son dialogue consacré à la science, le *Théétète*, et à sa suite tous les autres philosophes, à savoir comme une théorie relativiste de la connaissance. Ils comprennent en effet que, par la formule « l'homme est la mesure de toutes choses », Protagoras voulait dire qu'il n'y a pas d'autre vérité que l'opinion individuelle, chacun ressentant les choses différemment et aucun critère n'existant pour départager l'impression qui serait la plus vraie. Platon, en particulier, le comprend comme un relativisme individuel : « Telle une chose m'apparaît, telle elle est pour moi ; telle elle t'apparaît, telle elle est pour toi. [...] N'arrive-t-il pas, lorsqu'il y a du vent, que l'un de nous frissonne, alors qu'un autre, à ce même souffle, ne frissonne guère ? [...] Dans ce cas, de ce souffle, considéré en lui-même, faudra-t-il dire qu'il est froid ou qu'il n'est pas froid ? Ou bien, convaincus par Protagoras, devons-nous dire qu'il est froid pour qui frissonne, et qu'il n'est pas froid pour qui ne frissonne pas ? » (*Théétète*, 151-152). Et il pousse la thèse plus loin encore, en lui faisant dire qu'aucune chose n'existe en elle-même, mais seulement en tant qu'elle est sentie par quelqu'un. Mais alors, conclut Socrate, on peut aussi bien dire que le cochon est la mesure de toutes choses, ou n'importe quel être sentant, puisque la mesure dépend de la sensibilité.

Aristote en tire la conséquence que tout est à la fois vrai et faux, puisque, chacun croyant que son opinion est vraie, les opinions contraires seront vraies en même temps, et chacun croyant que les opinions des autres sont fausses, les opinions contraires seront fausses en même temps. Il ajoute que ceux qui tiennent ce discours ne peuvent pas y croire vraiment mais l'énoncent seulement pour le plaisir de la discussion, car s'ils croyaient vraiment que toutes les opinions se valent, ils ne montreraient aucune préférence dans leur vie pratique. En réalité, Protagoras avait répondu d'avance à cette objection, en disant que les opinions ne sont pas meilleures ou moins bonnes en fonction de la vérité mais en fonction de l'utilité, de l'efficacité, de l'à-propos qu'elles possèdent dans une situation donnée. L'expression de ce désintéret pour la connaissance théorique au profit d'une implication totale dans l'efficacité de l'action se trouve plutôt dans le *Protagoras* de Platon, qui porte sur la politique ; j'y reviendrai plus tard. Par ailleurs, le fait qu'il cherchait à développer sur toutes choses un discours persuasif plutôt que cognitif, on peut le vérifier par la pratique des doubles discours qu'il a, si pas fondée tout seul, du moins largement contribué à répandre, comme l'illustre ce fragment :

B 6a. Il y a sur toute question deux discours opposés entre eux.

Cette pratique consistait à démontrer une thèse puis son contraire, sans qu'on puisse distinguer laquelle des deux démonstrations est la plus correcte. Nous avons conservé quelques exemples de ces doubles démonstrations, qui ne sont pas attribuées à un sophiste en particulier mais à leur mouvement en général.

Pour conclure sur la théorie de l'homme mesure, une manière plus intéressante de comprendre la phrase serait d'en faire un subjectivisme instituant, c'est-à-dire de considérer que l'homme, non pas individuellement mais en tant qu'espèce, connaît les choses en fonction de ses facultés de connaissance, aussi bien la sensibilité que l'intelligence. Ce serait alors, comme chez Démocrite, une anticipation de la théorie kantienne des structures

transcendantales. Cependant, cette interprétation n'a aucun support textuel et semble bien ne pas s'accorder avec l'ensemble des indications que nous avons sur Protagoras, qui toutes convergent vers une attitude rhétorique plutôt qu'épistémologique.

Nous terminerons ce chapitre lors de la prochaine séance, en évoquant un autre sophiste, Gorgias.