

Le pyrrhonisme et le phénomène

FRANCIS LACROIX, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article se donne d'abord pour but d'examiner la notion de phénomène chez le fondateur du scepticisme, Pyrrhon d'Élée, tout en distinguant ses idées de l'école de pensée dont il est le père. L'étude propose ensuite une analyse du terme grec « τὸ φαινόμενον » à l'aide des recherches de Marcel Conche et de Jean-Paul Dumont. Nous voulons, après s'être penché sur la signification de ce terme chez ces deux commentateurs, fournir notre propre étude de la notion de phénomène dans l'Antiquité classique. L'article démontre que les deux commentateurs ont bien cerné certains aspects essentiels à la compréhension du phénoménisme pyrrhonien, mais que d'autres ont été laissés de côté, ce qui nous amène à considérer des éléments textuels qui changent l'interprétation classique du pyrrhonisme.

Introduction

Le pyrrhonisme (III^e avant notre ère), dont découlent les courants sceptiques subséquents dans l'Antiquité, se butte à de nombreux problèmes d'interprétation pour deux raisons principales. Premièrement, Pyrrhon n'a rien écrit, et la plupart des témoignages sur sa pensée sont tardifs, et donc incertains. Deuxièmement, le disciple direct du philosophe sceptique, à savoir Timon de Phlionte, nous rapporte la pensée de son maître sous la forme d'un poème versifié, ce qui complexifie la lecture du texte et ne rend pas toujours les idées de Pyrrhon – ou du pyrrhonisme – de manière explicite. Dans cette étude, nous tenterons d'élucider quelques thèmes de la philosophie de Pyrrhon. Après cette courte présentation qui nous permettra de mieux comprendre le pyrrhonisme, nous aborderons la notion de phénomène dans le pyrrhonisme, qui ne fait pas consensus à travers la communauté scientifique. En effet, Marcel Conche et Jean-Paul Dumont, qui sont d'éminents spécialistes du scepticisme

ancien, ne s'entendent pas sur la signification exacte de ce terme chez Pyrrhon et Timon. Le premier soutient qu'il faut établir une opposition entre le phénomène et « ce qui apparaît » (tous deux rendus par le terme *tò phainómenon* en grec), puisque le phénomène présuppose une scission entre le monde intelligible et le monde sensible que le pyrrhonisme rejette. Le second pense plutôt qu'on peut analyser dans les fragments de Timon une union de l'être et du paraître, ce qui implique une association du « vrai » (être) avec le phénomène (ce qui apparaît). Cette lecture a pour effet de conserver une scission entre le monde sensible et le monde intelligible à l'intérieur même de la sensibilité, puisque le phénomène devient le critère pour juger du vrai et du faux. Nous adopterons finalement une position mitoyenne en fournissant d'abord une étude du terme *tò phainómenon* dans la littérature grecque. Celle-ci nous permettra de déterminer si le mot suppose nécessairement une division entre l'être et le paraître. Il sera ensuite question de la conception pyrrhonienne du phénomène. Nous montrerons que celui-ci constitue en effet, comme Dumont le suppose, le critère pour juger du réel, mais qu'il ne présuppose pas nécessairement une dichotomie entre le sensible et l'intelligible. Avant d'aborder cette question technique de la pensée pyrrhonienne, il convient toutefois de s'intéresser à la figure de Pyrrhon afin d'être mieux à même de comprendre ce débat épineux.

La formation du scepticisme par Pyrrhon d'Élée et sa continuité à travers Timon de Phlionte

Pyrrhon (360-270 avant notre ère) serait le premier penseur proprement sceptique. On retrouve quelques témoignages tardifs sur sa pensée, mais ceux-ci représentent des sources incertaines, puisqu'ils pourraient donner lieu à un syncrétisme avec les mouvements sceptiques succédant au philosophe¹. Dans ses *Silloi*, Timon – le disciple direct de Pyrrhon – rapporte une partie de la pensée du fondateur du scepticisme, ce qui constituerait le témoignage le plus fiable, puisqu'il aurait lui-même conservé la pensée de son maître². Précisons cependant que seuls quelques fragments nous sont parvenus, ce qui ne permet pas de reconstituer la pensée entière de Pyrrhon, même si ceux-ci nous en donnent un bon

aperçu. Nous proposons donc d'analyser les passages qui concernent explicitement Pyrrhon dans ce poème versifié que forment les *Silloi*, dont la richesse du vocabulaire, l'aspect musical et l'harmonie nous étonnent dès les premières lignes.

Pyrrhon, le tranquille indifférent

D'entrée de jeu, indiquons que le pyrrhonisme ne doit pas être interprété comme une philosophie, mais comme un mode de vie (éthos). Pyrrhon ne souhaitait pas élaborer une philosophie théorique et c'est principalement pour cette raison qu'il prêche plutôt une manière de vivre. En outre, le penseur semblait reprocher aux sophistes et à ceux qui se rattachaient à des écoles philosophiques de s'agripper à leurs principes et de les défendre au nom de la vérité. Pyrrhon critiquait, au fond, le dogmatisme des philosophies de son époque. Analysons à cet égard les fragments 783 et 822.

Tel est l'homme que je vis, sans vanité et non brisé
Par tout ce qui a mis sous le joug les gens fameux comme ceux
qui ne le sont pas
Vaines tribus de gens, portés çà et là
Par les passions, l'opinion et une législation inconsidérée.

Ô vieil homme, ô Pyrrhon, comment et d'où as-tu trouvé
à échapper
À l'asservissement des opinions et aux doctrines vides
des sophistes,
Comment as-tu défait le lien de toute erreur et de toute persuasion ?
Tu ne t'es pas préoccupé de chercher quels vents [*aûrai*]
Soufflent sur la Grèce, d'où vient et où va chacune des choses³.

Dans ce passage, nous remarquons d'emblée l'importance, pour Pyrrhon, de libérer sa pensée des opinions, des préjugés et des lois. Le penseur souhaite également s'affranchir du joug des gens fameux (*phatoi*), ce qui fait état d'une critique des sophistes qui se confirme à la lumière du fragment 822, où ceux-ci sont explicitement mentionnés. À la fin du fragment apparaît implicitement l'idée de la tranquillité d'esprit, qui donnera naissance, chez les successeurs

de Pyrrhon, au concept d'*ataraxie*. Timon écrit que son maître ne se préoccupait pas « de chercher » à quelle théorie se rattacher, ni de savoir « d'où vient et où va chacune des choses », ce qui est ici transmis de façon éloquente en jouant sur la polysémie du terme *aurai*, qui signifie *stricto sensu* « souffle », à la manière d'un courant d'air. Le terme suggère une interprétation métaphorique qui renvoie aux courants de pensée et aux doctrines philosophiques en vogue (qui soufflent) à l'époque. Cette analyse laisse donc à penser que Pyrrhon prêchait une manière de vivre, un *ethos* qui est détaché de toute doctrine, *tranquille* et *authentique* devant la marée d'enseignements proposés par les sophistes et les écoles philosophiques. D'ailleurs, l'idée d'une tranquillité d'esprit se retrouve également dans le fragment 841.

[Timon dit] : Ô Pyrrhon, voici ce que mon cœur désire savoir :
Comment donc, n'étant qu'un homme, mènes-tu une existence
si facile et si paisible ?

Toujours sans souci et inébranlable [*aphrontistôs kai akinêtôs*],
Ne succombant pas aux vertiges de la sagesse aux douces paroles
Toi seul guides les hommes à la manière du dieu
Qui poursuit sa course autour de toute la terre
Montrant le disque brillant de sa sphère parfaite⁴.

Nous retrouvons encore une fois – mais de manière plus explicite que dans les fragments 783 et 822 – les germes du terme technique d'*ataraxie* qui sera développé au III^e siècle après notre ère, alors que Timon qualifie l'existence de son maître de facile [*rhêsta*], de paisible [*meth'êsukês*], demeurant sans souci et inébranlable. S'il est possible d'identifier un trait distinctif du pyrrhonisme, c'est bien cette tranquillité d'esprit devant les contingences de la vie, qui conduit même le penseur sceptique à l'indifférence, autant dans l'agir que dans la pensée. Le fragment 842 – qui formerait la réponse de Pyrrhon à la question de Timon au fragment précédent⁵ –, rapporté par Sextus Empiricus, témoigne d'ailleurs d'une théorisation du terme *adiaphoros* ou d'*adiaphoria* [indifférence] en ce qui concerne l'agir.

[Sextus] : En ce qui regarde la nature et l'existence [*tên phusin upostaseôs*] de ce qui est bon, mauvais ou aucun des deux [*tôn te agathôn kai kakôn kai oudetêrôn*], nous menons bien assez de batailles contre les philosophes dogmatiques. Mais en ce qui concerne l'apparence [*tò phainómenon*] de ces notions, nous avons l'habitude d'appeler chacune d'elles bonne, mauvaise ou indifférente [*agathôn ê kakôn ê adiáphoron*], comme Timon lui aussi semble le montrer dans ses *Images*, quand il dit : « Viens, je vais dire un mot [*mûthon*] de vérité [*alêtheiês*] telle qu'elle m'apparaît [*kataphainetai*], moi qui ai une règle correcte [*orthôn*] : la nature du divin et du bien [*ê tou theiou te phûsis kai tagathou*] consiste toujours dans ce qui rend la vie de l'homme plus égale [*isôtatos*] »⁶.

Ce fragment fort énigmatique ne semble pas à première vue avoir de lien évident avec l'explication que Sextus nous en donne. En effet, l'*adiaphoria* dont nous parle ce dernier ne se retrouve pas dans la formule qui est rapportée par Timon. C'est en associant l'égalité à l'indifférence, nous semble-t-il, que Sextus parvient à déceler le concept d'*adiaphoros*. En affirmant que la nature du divin et du bien s'abaisse au niveau de la vie de l'homme et que toutes deux demeurent sur un même pied d'égalité, on peut être amené à expérimenter une sorte d'indifférence à l'égard de la vérité, puisqu'elle s'identifie à « ce qui apparaît » [*tò phainómenon*] – nous reviendrons sur ce concept –, à ce qui s'inscrit à même le monde sensible. Le divin et le bien ne seraient donc pas à chercher ailleurs que dans la vie de l'homme, dans l'agir⁷ ; autrement dit, l'homme est sa propre mesure.

Cependant, le fait que ce soit précisément Sextus qui fasse appel à ce terme suscite un autre problème quant à la possibilité de théoriser le pyrrhonisme. En effet, le philosophe écrivant au II^e siècle après notre ère, le concept qu'il forge pourrait n'être que le fruit d'une reconstruction plus tardive et donc anachronique. Pourtant, M. Conche n'hésite pas à qualifier l'*adiaphoria* de « concept clé du pyrrhonisme »⁸ et soutient que la notion est totalement laissée de côté par Sextus, même si l'on rencontre le terme *adiaphoros* pas moins de 81 fois dans toute son œuvre⁹ ! Selon le commentateur, les indifférents dont Sextus nous parle seraient ceux de l'éthique

stoïcienne¹⁰, ce qui se constate à la lecture de l'œuvre de Sextus, lequel semble effectivement entendre l'*adiaphoria* au sens éthique, à l'instar de la citation qui précède le fragment 842. Il n'en demeure pas moins que le concept d'*adiaphoria* ne se retrouve pas dans les fragments de Timon. Conche semble tirer cette idée de Diogène Laërce qui, dans le livre IX des *Vies des philosophes illustres*, attribue ce concept à Pyrrhon à de multiples reprises¹¹. Nous n'avons pour notre part aucun problème à admettre ce rapprochement et ce, même si Diogène écrit quelque sept siècles après la mort de Pyrrhon. En effet, le doxographe, qui a vraisemblablement en mains plusieurs œuvres aujourd'hui perdues, se montre très subtile dans son évaluation des différents mouvements sceptiques¹². L'*adiaphoria*, dont l'idée peut aussi s'extrapoler à partir du fragment 842, est donc légitimement employée par Conche pour qualifier l'éthos pyrrhonien. Avançons donc sur cette notion. Selon le commentateur, « l'*adiaphoria* entendue "objectivement", a pour première conséquence l'annulation de la différence que présuppose toute "recherche de la vérité", celle de l'être et du paraître. Or, [continue Conche], dès lors que disparaît la notion d'un réel non manifesté, ou la notion d'apparence comme manifestation, le cadre de toute pensée théologique n'existe plus¹³ ». L'explication du commentateur semble s'harmoniser avec notre interprétation du fragment 842. En effet, Pyrrhon prétend être de nature égale au divin et au bien, non par prétention, mais parce que l'être humain est la propre mesure de son action et de sa vie. La notion d'*adiaphoria* conserve donc toute sa pertinence pour le pyrrhonisme, qu'il ne faut pas ici accuser d'athéisme, mais bien d'indifférence à l'égard des dieux et d'un bien qui dépasse l'être humain. On pourrait presque affirmer que si les dieux existaient, cela ne changerait rien, mais ce serait déjà trop en dire pour Pyrrhon.

Ou mallon, ou la poursuite de l'indifférence

Il faut s'arrêter un instant sur la notion d'*ou mallon* (pas davantage) qui, à l'image du terme *adiaphoria*, n'apparaît pas une fois dans les fragments de Timon dont on dispose. L'expression comporterait tout de même une signification technique pour le disciple de Pyrrhon. En effet, Diogène Laërce nous a laissé un témoignage on ne peut plus

crédible, puisqu'il rapporte le *Python* de Timon, perdu aujourd'hui, et affirme que la locution *ou mallon* signifie « ne rien déterminer, mais retenir son jugement¹⁴ ». La suite du livre IX des *Vies*, qui s'intéresse davantage au scepticisme dans son ensemble, montre, comme nous venons de l'indiquer, que le doxographe distingue clairement le pyrrhonisme des sceptiques plus tardifs, à savoir ceux de l'Académie. Il semble donc peu vraisemblable que Diogène fasse erreur sur ce point, et ses dires constitueraient en ce sens pratiquement un fragment de Timon à part entière. Cependant, une difficulté d'interprétation s'ajoute, puisque Diogène nous rapporte aussi que Pyrrhon soutenait que la vérité n'existait pas : « Il [Pyrrhon] soutenait qu'il n'y a ni beau ni laid, ni juste ni injuste, et, pareillement, au sujet de toutes choses, que rien n'est en vérité [*mêdèn eînai tê alêtheiai*], mais qu'en tout les hommes agissent selon la convention et la coutume [*nômô dê kai ethei*], car chaque chose n'est pas plutôt [*ou mallon*] ceci que cela¹⁵ ». En affirmant que la vérité n'existe pas, l'*adiaphoria* pyrrhonienne n'est pas totale, étant donné qu'elle continue de se positionner sur l'Être (sur ce qui est en vérité) en le niant. Le scepticisme de Pyrrhon concerne plutôt le monde de l'apparence, du ce qui *paraît* bien aux uns et mal aux autres¹⁶. Il concerne spécifiquement l'agir, où les notions de bien et de justice n'ont aucune valeur. Néanmoins, pour conserver ce relativisme des valeurs, Pyrrhon doit admettre que le paraître est l'aune de la vérité, sans quoi il ne peut avancer son propre nihilisme moral¹⁷. Autrement dit, pour affirmer que ce qui semble (*dokein*) à l'un n'est pas davantage vrai que ce qui semble à l'autre (nihilisme moral), il faut présupposer qu'il n'existe pas de vérité (nihilisme ontologique). L'*adiaphoria* rencontre donc ses limites : celle de l'*ou mallon*, notion sans laquelle l'indifférence ne permet même pas l'action.

La locution *ou mallon* comporte donc une signification qui s'inscrit en continuité avec l'*adiaphoria*. En effet, en se montrant indifférent à l'égard de toute vérité morale, force est d'admettre qu'on ne détermine rien, que l'on retient son jugement sur ce qui nous apparaît. L'indifférence mènerait donc à avouer que « ceci » n'est pas plus vrai que « cela » et dicterait l'action sceptique, en ce sens que l'agent ne présuppose pas autre chose que sa propre perception

afin d'exécuter son action. Donc, l'*adiaphoria*, en annulant toute recherche de la vérité, se retrouve d'abord à affirmer que celle-ci n'existe pas (nihilisme ontologique), ensuite que le monde n'est qu'apparence, et finalement que ce qui semble (*dokein*) à l'un n'est pas davantage (*ou mallon*) vrai que ce qui semble à l'autre (nihilisme moral). À l'aide de ces notions qui vont de pair, nous sommes mieux à même de comprendre l'éthique du scepticisme primitif, qui se veut centrée sur ce qui nous semble (*dokein*), sur ce qui se présente à nous. En ce sens, le témoignage de Diogène Laërce se montre crédible et ne se contredit pas lui-même¹⁸, pas plus que le pyrrhonisme. La présence et la validité de ces notions chez Pyrrhon étant historiquement attestées, tout comme notre compréhension de celles-ci et des liens qu'elles entretiennent entre elles, nous pouvons maintenant poursuivre notre but principal, qui est de s'intéresser au « *tò phainomenon* », à *ce qui semble* à tout un chacun et qui dicte donc l'agir, mais qui apporte aussi avec elle son lot de problèmes.

Le fragment 843 : la problématique du tò phainomenon dans le pyrrhonisme

Dans son ouvrage *Le scepticisme et le phénomène*, J.-P. Dumont, s'appuyant sur Diogène Laërce, soutient la thèse que le scepticisme antique est traversé par le phénoménisme, qu'il s'agit d'une « philosophie du *phénomène* fondée par Pyrrhon, développée et thématifiée par Timon, systématisée par Énésidème, complétée par Agrippa et enfin [que le phénoménisme est] maintenu vivant par une polémique contre les stoïciens¹⁹ ». Dumont entend par *phénomène* « une représentation relative [*pros ti*] aux sens et au sensible²⁰ ». Le *phénoménisme* serait ainsi une réduction du phénomène à la réalité et vice versa ; bref, il s'agit d'une parfaite symbiose de l'être et du paraître, où le phénomène agit comme « unique critère » pour juger le monde²¹. La réalité matérielle qui apparaît devant nous et qui est objet de représentation constitue donc le critère pour la conduite de notre vie. Cette position intéressante comporte toutefois des difficultés et c'est pourquoi nous proposons de l'opposer à une autre vision du pyrrhonisme, ce qui nous permettra de mieux comprendre l'enjeu qu'implique la question du phénoménisme.

M. Conche, en revanche, adopte une position que nous pouvons qualifier de pré-phénoménisme²² en affirmant que « le pyrrhonisme (quoi qu'il en soit des formes ultérieures du scepticisme) ne doit aucunement être interprété à l'aide de la notion de "phénomène"²³ ». Cette position, qui s'inscrit complètement en porte-à-faux avec celle de J.-P. Dumont, mérite d'être analysée dans le détail. Pour Conche, on ne trouverait pas même le critère du phénomène dans le pyrrhonisme, puisqu'affirmer que les sens nous trompent constitue déjà une « proposition dogmatique » et « présuppose que les sensations, le domaine sensoriel, ont quelque chose à voir avec la distinction de l'être et du non-être, du vrai et du faux. [...] Le phénomène *manifeste* quelque chose d'autre, il renvoie à un au-delà du phénomène²⁴ ». Une telle conception du *tò phainómenon* dénote implicitement une scission entre le monde sensible et le monde intelligible, une démarcation entre la vérité, qui se cache sous le phénomène, et le phénomène lui-même. L'apparence, quant à elle, apparaît purement et simplement à l'individu, et ne sous-entend pas, au contraire du phénomène, quelque chose de caché derrière elle²⁵. Donc, pour Pyrrhon, ce qui apparaît n'est même pas objet de vrai ou de faux, sans quoi on pourrait dire que les sens peuvent nous tromper et on retomberait dans un dogmatisme²⁶. Ce qui apparaît nous apparaît, simplement, autrement on se positionne sur ce qui apparaît en mentionnant qu'il « est » tel ou tel et l'on s'éloigne du principe d'*ou mallon*. J.P. Dumont réinterpréterait donc le pyrrhonisme en lui imposant une présupposition concernant les sens, ce qui inclut déjà une affirmation de trop.

À première vue, M. Conche semble prêter une interprétation trop forte au terme en question, mais nous décelons bien dans la définition du scepticisme de Sextus Empiricus cette vision du phénomène, à savoir celle qui suppose que quelque chose se cache derrière la réalité qui apparaît : « Le scepticisme est la faculté d'opposer phénomènes et noumènes [*dúnamis antithetiké phainoménôn te kai noouménôn*] de toutes les manières possibles, pour en arriver à l'instrument de la force égale [*lógois isostheneia*] des choses et des raisons qui s'opposent, d'abord à la suspension, ensuite à l'ataraxie [*tò mèn prôton eis epochên, tò dè metà toûto eis ataraxiani*]²⁷ ».

Dans ce passage, Sextus mentionne que la faculté du scepticisme est d'opposer le monde sensible (les phénomènes) et le monde intelligible (les noumènes). Le fait que le philosophe présuppose l'existence de deux sphères de réalité témoignerait d'un profond éloignement par rapport au pyrrhonisme. L'auteur du IIe siècle après notre ère semble s'inscrire dans un scepticisme admettant la scission des deux mondes qui « s'établit sur un sol dogmatique²⁸ ». Comme le note Conche, la différence entre le dogmatique et le phénoméniste tient essentiellement au fait que le dogmatique « prétend nous révéler ce qu'il y a "derrière", à savoir la vérité des choses, alors que le sceptique "suspend" son jugement²⁹ ». La disparité entre les premiers sceptiques et Sextus tiendrait donc au fait que l'on ne rencontre pas de confusion entre ce qui apparaît et ce qui se phénoménalise³⁰ chez Pyrrhon, tandis que Sextus assimilerait les deux objets sous le même terme de *phainómenon*. Il ne faut donc pas confondre la pensée du scepticisme tardif avec celle de Pyrrhon.

Une difficulté surgit cependant en continuant la lecture de Sextus Empiricus. Celui-ci affirme « que le critère [*kritêrion*] de la voie sceptique est la chose apparente [*tò phainómenon*] [...]. C'est pourquoi à propos du fait que la réalité apparaît telle ou telle [*toû phainesthai toíon ê toíon tò upokeímenon*], sans doute personne ne soulève de dispute, mais c'est le point de savoir si elle est bien telle qu'elle apparaît [*opoíon phainètai*] qui fait l'objet d'une recherche³¹ ». Ici, le fait que Sextus semble parler pour tout sceptique en général et non pas seulement pour lui permettrait d'appliquer son témoignage au pyrrhonisme, et donc de supposer cette fameuse scission entre le monde sensible et le monde intelligible chez Pyrrhon. Cependant, M. Conche soutient que « la pensée de Sextus Empiricus n'est pas la pensée de Pyrrhon³² » et il a sans doute raison de l'affirmer sur certains points, étant donné que Sextus écrit près de quatre siècles après la mort de Pyrrhon. Néanmoins, comme nous l'avons vu plus tôt avec J.P. Dumont, Diogène Laërce, qui nous fournit un exposé des plus fiables sur les différentes formes de scepticisme, présente lui aussi le pyrrhonisme comme une philosophie du phénomène. De plus, notons que Timon de Phlionte, dans le fragment 843, utilise bien le terme *phainómenon* pour témoigner de son aspect omnipotent : « l'apparence

[*tò phainómenon*], où qu'elle se présente, l'emporte sur tout³³ ». Ce fragment nous laisse donc penser que le phénomène constitue déjà chez Timon le critère pour juger de la réalité, confirmant par-là la crédibilité des sources tardives. Les choses nous semblent [*dokein*] être ainsi, puisqu'elles nous apparaissent de cette façon. Conche répond à cette objection que le contexte détermine la signification de *tò phainómenon*. Ainsi, Timon et Sextus n'auraient pas à l'esprit le même objet de pensée lorsqu'ils utilisent cette locution, ce qui change toute l'interprétation de la tradition pyrrhonienne. Or, le fait est que le commentateur n'appuie son hypothèse sur aucune preuve historique ou linguistique, ce qui introduit une faille dans son interprétation³⁴. Ainsi, une analyse de l'utilisation du participe substantivé *tò phainómenon* pourra nous aider à découvrir d'éventuelles nuances dans l'usage du terme, et ainsi potentiellement justifier la position de Conche, ce que nous nous proposerons de faire dans les prochaines lignes.

Historique de la locution tò phainómenon

Il est impossible de procéder à un examen exhaustif de l'utilisation des plus de 5 000 occurrences du participe substantivé *tò phainómenon* dans la littérature grecque³⁵. Nous pouvons toutefois en fournir un aperçu en scrutant quelques-unes de ses occurrences pré-pyrrhoniennes chez Platon et Aristote (dont nous tirerons également un fragment de Démocrite). Nous avons choisi celles qui semblent à première vue receler des significations différentes, ce qui nous aidera à déterminer si, vraiment, le contexte change le sens de l'expression *tò phainómenon*.

Commençons donc notre analyse par un passage du *Philèbe* de Platon, où il est question des plaisirs et des peines. Platon utilise ici le participe substantivé à côté du verbe à l'indicatif, ce qui laisse potentiellement entrevoir deux perspectives de lecture du terme à l'étude.

Or, maintenant, ce sont eux, peines et plaisirs, qui, du fait qu'on les envisage de loin ou de près, changent à chaque fois, et, comme ils sont, en même temps, mis en parallèle les uns avec les autres, les plaisirs, à côté de l'état pénible, apparaissent [*phainontai*] plus grands et plus intenses, tandis

que les peines, à leur tour, du fait qu'elles sont à côté des plaisirs, connaissent un changement contraire de celui des plaisirs [...]. Mais, à proportion que les uns ou les autres nous apparaissent [*phainontai*] plus grands et plus petits qu'ils ne sont réellement, en retranchant des autres choses ce qui apparaît [*tò phainómenon*] mais qui n'est pas [*all'ouk ón*], ni tu n'auras alors le droit d'en dire que c'est bien une apparence [*phainómenon*], et pas davantage en revanche tu n'auras jamais le front de prétendre que la portion du plaisir et de la peine qui y correspond soit à bon droit, véritablement, ce que tu prétends³⁶.

Dans ce passage, les plaisirs apparaissent (*phainontai*) au sens de « nous sembler être d'une façon ». Ceux-ci créent une apparence (*phainómenon*) dans une acception fantasmagorique : Platon parle en fait d'une illusion qui, même retranchée, ne nous permet pas de discerner le vrai du faux. Nous constatons ici que le *phainómenon* s'oppose à ce qui *est réellement*, autrement dit à ce qui se cache sous ce qui apparaît, Platon faisant ainsi allusion au monde intelligible qui s'oppose au monde sensible. Ce legs platonicien a donc bel et bien pu traverser le temps jusqu'à Pyrrhon et laisser sa trace dans le langage philosophique. À ce compte, le phénomène, pour reprendre les mots de Conche contre lui-même, « *manifeste* quelque chose d'autre » et « renvoie à un au-delà du phénomène, à un non-manifesté³⁷ ». Avec cette seule citation de Platon, nous pourrions affirmer que le phénomène chez Pyrrhon sous-tend déjà cette opposition entre le monde sensible et le monde intelligible. Mais n'arrêtons pas notre étude aussi tôt. La dichotomie entre le réel et « ce qui se manifeste » chez Platon est d'autant plus prégnante lorsqu'on s'arrête sur ce passage de la *République* : « Examine dès lors ce point précis : en vue de laquelle de ces deux fins la peinture a-t-elle été faite dans chaque cas ? est-ce en vue d'imiter le réel tel qu'il est [*pótera pròs tò ón, ós ékei, mimêsasthai*], ou bien d'imiter l'apparent [*tò phainómenon*] tel qu'il apparaît [*ós phainetai*] ? en tant qu'imitation d'une apparence, ou bien d'une vérité [*phantásmatos ê alétheias oûsa mímêsis ?*] ?³⁸ » Ici, Platon se demande en vue de quoi on fait une peinture et distingue tout de suite le « ce qui est (réellement) » de

l'apparent « tel qu'il apparaît » (*ós painetai*). La peinture ne fait que recopier une pâle copie de la réalité (monde intelligible). L'utilisation du terme *phainómenon* s'inscrit donc dans un registre semblable, ce qui nous assure de son opposition au monde intelligible. Continuons cependant avec un passage du *Phédon* où le *phainómenon* n'est pas utilisé en opposition au réel, qui, rappelons-le, s'identifie au monde intelligible pour Platon : « À maintes reprises, j'ai eu, au cours de ma vie, la visite du même songe, ne *m'apparaissant* pas toujours dans une même vision [*állot'en állê ópsei phainómenon*], mais me tenant un langage invariable³⁹ ». Dans ce passage, nous constatons malgré tout que le *phainómenon* refait surface dans un contexte fantasmagorique, ce qui le place d'emblée dans l'illusion et l'oppose au moins indirectement au réel. Le rêve, en effet, n'est qu'une image éloignée de la réalité. Ce que nous retenons du *phainómenon* en nous intéressant à Platon, c'est bien cette dichotomie entre le réel et le manifesté. Pyrrhon avait donc certainement accès à cette opposition et pouvait derechef sous-entendre que le *phainómenon* présuppose un réel non-manifesté qui se cache sous l'apparence. Reste à savoir s'il a lui-même appliqué cette division entre deux degrés de réalité. Continuons notre enquête en analysant certains passages chez Aristote ainsi qu'un fragment de Démocrite.

Aristote utilise le terme *phainómenon* dans une acception beaucoup plus stricte, mais les occurrences n'en demeurent pas moins en opposition avec un « ce qui est », comme en témoigne ce passage du *De caelo* : « Si l'on rencontre des nécessités plus précises, alors il faut remercier ceux qui les découvrent, mais pour l'instant nous n'avons à parler que de ce qui nous paraît être le cas [*tò phainómenon*]⁴⁰ ». Ce passage présume qu'à défaut de mieux et de plus précis, nous devons parler « de ce qui paraît être le cas », de ce qui est le plus raisonnable de croire. Cette citation, bien qu'elle ne suppose en aucun cas un phénomène illusoire sous lequel se cache une vérité, reconnaît tout de même un paraître qui, s'approchant plus ou moins du vrai, demeure incertain. Nous pouvons donc en déduire qu'au mieux, le phénomène n'est qu'une pâle représentation du vrai, comme le montre également ce passage du même traité : « Mais comme il y a deux apories à propos desquelles n'importe

qui pourrait vraisemblablement se trouver dans l'embarras, il faut s'efforcer de dire ce qui nous paraît correct [*tò phainómenon*], en pensant que le zèle dont fait preuve celui qui, du fait de sa soif de philosophie, aime apporter de petites solutions là où nous avons plus grandes apories est digne de respect plutôt que téméraire⁴¹ ». À défaut de faire ressortir un sens technique de l'expression chez Aristote, nous constatons que le *tò phainómenon* conserve un sens proche de l'illusion, de ce qui apparaît, mais qui *n'est pas* tout à fait ainsi. Pour sa part, le *De Anima* y va d'une opposition plus forte entre l'être et l'apparaître : « Aussi, c'est toujours l'objet de l'appétit qui imprime le mouvement, mais cet objet est soit le bien, soit l'apparence du bien [*allà tout'estin ê tò agathòn ê tò phainómenon agathón*]. Et ce n'est pas n'importe quel bien, mais celui qui peut être exécuté dans l'action, c'est-à-dire, celui qui pourrait aussi être autrement⁴² ». Nous distinguons clairement dans ce passage l'écart entre la chose *en soi* et la chose telle qu'on la perçoit. Aristote, même s'il s'éloigne de Platon à plusieurs égards, maintient lui aussi la dichotomie opérée par son maître entre un monde sensible et un monde intelligible. Cette affirmation nous permet de bien voir que cette acception de la locution *tò phainómenon* ne s'arrête pas à Platon, mais se perpétue chez au moins un autre philosophe.

Analysons maintenant un fragment de Démocrite, ce dernier, on le sait, ayant inspiré Pyrrhon. Ce témoignage qui provient d'Aristote est des plus intéressants et semble bien infirmer la thèse de Conche : « Car lui [Démocrite], supposait l'identité pure et simple de l'âme et de l'intelligence, puisqu'il soutenait celle du vrai et de l'apparence [*ekeinós mèn gár aplós tautòn psuchèn kai nóin tò gár alêthès einai tò phainómenon*]⁴³ ». Nous remarquons ici que le langage admet cette distinction entre l'être et le paraître, mais que Démocrite semble vouloir l'abolir. Le vrai s'identifie à ce qui apparaît, ce qui concorde avec notre définition du phénoménisme.

Selon M. Conche, le pas que franchirait Pyrrhon dans le sciage de Démocrite serait alors d'éliminer la notion de Vérité du cadre phénoménal. Le *phénomène* ne pourrait donc, à ce compte, être le digne représentant du pyrrhonisme, puisqu'il ne s'agit même plus d'un critère qui indique le réel. Le *phénomène* se trouve donc anéanti en

même temps que la vérité : « l'opposition de l'apparence et de l'être ne peut se résoudre au profit de l'être, car l'apparence est inéliminable, mais elle peut se résoudre au profit de l'apparence, car l'"être" n'est qu'un mot⁴⁴ ». Cependant, comme aucune source ne peut confirmer l'hypothèse de Conche, il devient difficile d'affirmer avec lui que le contexte détermine le sens. Il faudrait à ce compte supposer que Pyrrhon et Timon étaient les seuls à utiliser cette notion dans le sens très technique que lui attribue le commentateur. Il ne va pas sans dire que Pyrrhon serait dès lors un philosophe tout à fait innovateur, mais aucune preuve matérielle ne peut appuyer cette hypothèse. À vrai dire, la notion même de *tò phainomenon* (au participe substantivé) semble être proprement philosophique. En effet, chez Homère, Hérodote, comme chez les tragiques de la Grèce classique, on ne rencontre guère cette formulation, ceux-ci n'utilisant que le verbe *phainô* au sens strict de briller, mettre en lumière, expliquer et, analogiquement, voir quelqu'un apparaître à nos yeux, c'est-à-dire arriver devant nous⁴⁵. L'hypothèse de Conche demeure donc, et demeurera – à moins d'une miraculeuse découverte archéologique – purement spéculative et nous devrions donc la laisser de côté. Mais s'il en va ainsi, comment interpréter le *ou mallon* et le nihilisme ontologique clairement affirmés chez Diogène Laërce (« rien n'est en vérité »)? En niant l'existence de la vérité, on refuse également que quoique ce soit se cache sous le *tò phainómenon*. Celui-ci apparaît et, comme le rapporte Timon, « l'emporte sur tout », et on pourrait ajouter qu'il l'emporte même sur la vérité. En assumant que l'éthos pyrrhonien était cohérent, il faut donc donner en partie raison à Conche et avouer que l'Être – le vrai – n'est pour Pyrrhon qu'un mot et qu'à l'instar de Démocrite, le fondateur du scepticisme a voulu abolir la distinction entre l'être et le paraître et ce, de façon encore plus radicale que l'atomiste.

Il n'en demeure pas moins que le phénomène forme le cadre interprétatif du pyrrhonisme. En ce sens, Dumont aurait raison de noter que le pyrrhonisme a recours à la notion de phénomène, mais tort de lui attribuer le sens technique qu'il revêt chez Sextus Empiricus. Le « ce qui apparaît », chez Pyrrhon, constitue tout de même un phénomène. Certes, la philosophie de Sextus est ancrée dans un débat contre les dogmatiques et suppose une scission entre

un monde des phénomènes et un monde intelligible. Cette remarque distingue déjà clairement le scepticisme de Sextus du pyrrhonisme. Le terme « phénomène », quant à lui, s'il semble supposer quelque chose qui se cache derrière lui, ne transporte pas nécessairement avec lui les bagages d'un monde intelligible, mais présuppose du moins l'idée d'un « ce qui est réellement ». Pour Pyrrhon, le « ce qui est réellement », c'est le *tò phainómenon*, mais celui-ci, contrairement à ce que laisserait entendre Démocrite, n'indique rien de plus à l'égard du vrai que l'existence de quelque chose qui m'apparaît. Ce « quelque chose » existe *réellement* et fait l'objet de multiples actes intentionnels exécutés par de multiples individus, mais rien de plus. Il ne fournit pas, comme chez Démocrite, le cadre interprétatif servant à déterminer le vrai. Les distinctions entrevues par Conche nous semblent donc aller trop loin en établissant une opposition factice entre le phénomène et le « ce qui apparaît », mais elles ne sont toutefois pas absolument sans valeur. En effet, en analysant la pensée de Pyrrhon et en la supposant cohérente, force est d'admettre que le philosophe a eu une conception légèrement différente du phénomène. Cette notion, bien présente chez Pyrrhon, n'insinue pas une union entre l'être et le paraître – comme Dumont le suppose et comme on le retrouve chez Démocrite –, mais constate simplement que le phénomène apparaît.

Conclusion

Nous avons donc pu déterminer que le phénomène constitue la pierre angulaire du pyrrhonisme. Même si Pyrrhon et Timon ne concevaient pas nécessairement le phénomène de la même manière que Jean-Paul Dumont l'avance, il n'en demeure pas moins essentiel afin d'appréhender le monde, au contraire de ce que Marcel Conche soutient. Il faut ainsi voir le phénomène comme ce qui nous permet d'appréhender le monde, sans nécessairement fournir une quelconque vérité à l'égard de celui-ci. Cette indifférence devant le phénomène a eu des répercussions dans plusieurs courants de pensée. Par exemple, les stoïciens récupèrent l'indifférence pyrrhonienne pour l'appliquer à leur éthique. Les phénomènes et les événements que l'on subit ne sont pas de notre ressort, et l'on doit donc rester indifférent aux malheurs qu'ils peuvent apporter.

1. Nous verrons plus tard que le doxographe Diogène Laërce analyse soigneusement les différents mouvements sceptiques, ce qui le placera du côté des sources fiables.
2. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Librairie Générale Française, 1999, IX, 69-70.
3. Aristoclès, cité par Eusèbe de Césarée, *Préparations évangéliques*, XIV, 18, 19 (fr. 783), et Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 64 (fr. 822), dans A. A. Long et D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques, t. I. Pyrrhon. L'épicurisme*, trad. par J. Brunshwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 48-49. Voici le texte en grec tiré du *Thesaurus Linguae Graecae*, librairie digitale, Maria C. Pantelia (éd.), University of California, Irvine : <http://www.tlg.uci.edu> (Page consultée en décembre 2015) (TLG pour les notices suivantes) : (783) ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἢ δ' ἀδάμαστον/ πᾶσιν, ὅσοις δάμνανται ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε, /λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα /ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης. (822) ὃ γέρον, ὃ Πύρρων, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες/λατρείης δοξῶν κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν, /καὶ πάσης ἀπάτης πειθοῦς τ' ἀπελύσαιο δεσμά; /οὐδ' ἔμελέν σοι ταῦτα μεταλλῆσαι, τίνες αἴραι/Ἑλλάδ' ἔχουσι, πόθεν τε καὶ εἰς ὃ τι κύρει ἕκαστα.
4. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 65, et Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, XI, 1, I, 305 (Timon, fr. 841), dans Long et Sedley, *op. cit.*, p. 49. Voici le texte grec provenant du TLG : ὃ Πύρρων, ἰμείρεται ἦτορ ἀκοῦσαι, πῶς ποτ' ἔανηροταγεις† ῥῆστα μεθ' ἡσυχίης αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταῦτά μὴ προσέχων δίνοις ἡδυλόγου σοφίης, μόνος δ' ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύεις, ὃς περὶ πᾶσαν ἐλῶν γαῖαν ἀναστρέφεται, δεικνὺς εὐτόρνον σφαιρῆς πυρκαϊότορα κύκλον.
5. A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 73. Long rapporte plusieurs commentateurs qui soutiennent la même idée que lui.
6. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, 11, 20, 2, dans Long et Sedley, *op. cit.*, p. 49-50 (légèrement modifiée). Notons que le fragment débute habituellement après le témoignage de Sextus.
7. Précisons que nous n'avons pas trouvé de littérature secondaire qui aborde spécifiquement le lien qui unit l'explication de Sextus et le fragment de Timon. Nous donnons une interprétation possible tout en étant convaincu qu'il y aurait beaucoup plus à dire sur ces lignes. Ajoutons également que la richesse de ce fragment ne saurait se soustraire à l'élaboration de Sextus Empiricus, même si celui-ci cerne bien un des enjeux cruciaux

de la déclaration de Timon. Nous proposons ici un seul des multiples angles d'attaque possibles pour aborder ce fragment. Pour une lecture abordant spécifiquement le fragment de Timon, cf. S. H. Svararsson, « Pyrrho and early Pyrrhonism », dans R. Bett (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 36-57. Svararsson aborde justement le fragment avec une perspective bien différente de la nôtre en proposant d'analyser la vision de la nature des choses chez Pyrrhon (voir p. 50-53).

8. M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, nouvelle édition remaniée, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 [1973], p. 156.
9. Le terme *adiaphoria*, pour sa part, ne se retrouve qu'une seule fois dans les écrits de Sextus Empiricus.
10. *Ibid.*, p. 156, note 3. M. Conche s'appuie sur un livre de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie nationale, 1887, réédité chez Vrin en 1959, p. 380. Il est à noter, mais il s'agit d'un détail, que les deux spécialistes se trompent, puisqu'ils affirment qu'on ne rencontre pas une seule fois le terme *adiaphoria* chez Sextus, alors que nous faisons pour notre part état d'une occurrence. Il est par ailleurs dommage que Conche n'ait pas fait la vérification ; Brochard, qui écrit son ouvrage en 1887, ne disposait pas des mêmes outils que Conche. Ce dernier aurait facilement pu corriger ce détail.
11. Il s'agit du moins des premières traces de ce terme d'après nos sources. Cf. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 64-65.
12. Voir entre autres Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 70, où le doxographe mentionne « qu'il ne faut pas appeler pyrrhonienne la philosophie sceptique » (trad. J. Brunschwig).
13. M. Conche, *op. cit.*, p. 157.
14. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 76, dans Long et Sedley, *op. cit.*, p. 42. Voici le texte grec tire du TLG : οἱ σκεπτικοὶ καὶ αὐτὴν τὴν “Οὐδὲν μᾶλλον” φωνήν· ὡς γὰρ οὐ μᾶλλον ἐστὶ πρόνοια ἢ οὐκ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ Οὐδὲν μᾶλλον οὐ μᾶλλον ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστιν. σημαίνει οὖν ἡ φωνή, καθά φησι καὶ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνι.
15. Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 69, dans M. Conche, *op. cit.*, p. 91.
16. Nous empruntons cette expression à M. Conche, *ibid.*, p. 92.
17. Expression encore une fois empruntée à M. Conche, *ibid.*, p. 93. Malgré que nous adoptions certaines notions utilisées par le commentateur, notre position s'éloigne de la sienne à plusieurs égards.
18. Il est à noter que le pyrrhonisme conçu de cette manière n'échappe à l'objection classique selon laquelle affirmer qu'il n'existe pas de vérité consiste en fait à soutenir cette vérité qu'il n'existe pas de vérité. Pour

établir un éthos reposant sur des principes pyrrhoniens, il faut au moins admettre ce paradoxe, sans quoi aucune éthique n'est possible, et on en vient, comme Cratyle, à ne rien dire et à simplement pointer les choses du doigt : « Cratyle [...] en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt; il reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne descend pas deux fois dans le même fleuve, car il estimait, lui, qu'on ne peut même pas le faire une fois ! » Cf. Aristote, *La Métaphysique I*, trad. et comm. par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 223, Γ, 5, 1010 a 10-15.

19. J.-P. Dumont, *le Scepticisme et le phénomène*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 25. L'auteur s'appuie sur Diogène Laërce, *op cit.*, livre IX. Il convient tout de suite de relever que pour Dumont, Arcésilas et Carnéade sont exclus des sceptiques. Bien que nous ne soyons pas en accord avec cette conception du scepticisme, nous laissons ce débat épineux de côté.
20. *Ibid.*, p. 8.
21. Nous demeurons toutefois prudent à cet égard, puisque Dumont ne donne pas de définition précise de ce qu'il entend par phénoménisme. Il explique son point de vue aux p. 8-10 (*op. cit.*) dont nous nous inspirons ici pour forger une définition qui nous semble adéquate. Cf. aussi, p. 25, où l'auteur expose la présentation des sceptiques par Diogène Laërce, et p. 221, où il aborde la conception du phénoménisme de Protagoras. Dumont distingue aussi deux types de phénoménisme qu'il n'élabore pas dans le détail : celui de Pyrrhon et de Timon et celui d'Énésidème dirigé contre les stoïciens (p. 11). La démarcation n'est pour nous pas autant importante que le sous-entendu qu'elle comporte, à savoir que le pyrrhonisme est un phénoménisme.
22. Nous remercions vivement J.-M. Narbonne pour cette idée d'employer « pré-phénoménisme » afin de qualifier la thèse de M. Conche. Celui-ci ne parle jamais de sa position comme d'un « pré-phénoménisme », mais nous croyons que ce terme résume très bien sa pensée.
23. M. Conche, *op. cit.*, p. 97-98.
24. *Idem.*
25. *Ibid.*, p. 100-101.
26. *Ibid.*, p. 96-97.
27. Sextus Empiricus, *Esquisse pyrrhonienne*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 56-57, I, 4 [8-10]. Nous employons le découpage du texte que propose Pellegrin et qui nous paraît plus convivial que l'édition classique. Le chiffre entre tirets correspond à son équivalent dans l'édition de Mutschmann.

28. M. Conche, *op. cit.*, p. 153.
29. *Ibid.*, p. 153.
30. Rappelons aussi qu'en grec, il s'agit dans les deux cas de la locution τὸ φαινόμενον.
31. Sextus Empiricus, *op. cit.*, p. 144-145, I, 11 [21-22]. Cf. aussi M. Conche, *op. cit.*, p. 99-100.
32. *Ibid.*, p. 100.
33. M. Conche, *op. cit.*, p. 112. Il est étonnant de ne trouver ce fragment qu'en exergue chez Dumont (*op. cit.*, p. 103). Le commentateur gagnerait pourtant à l'analyser dans le détail.
34. Une faille qui est d'ailleurs identifiée par J.-P. Dumont dans la préface de sa seconde édition (*op. cit.*, p. I-II). M. Conche balaye cependant cette difficulté du revers de la main sans justification apparente, si ce n'est que de postuler que le « contexte détermine le sens » (*op. cit.*, p. 100, note 1).
35. La petite étude présentée ici ne fait pas état de tous les passages que nous avons analysés. Nous avons choisi les mentions que nous jugeons les plus significatives chez Platon et Aristote. Rappelons également qu'en grec, le participe substantivé, en plus de transformer un verbe en nom (l'apparence ou le phénomène), peut aussi et surtout introduire un pronom démonstratif (celui qui, ce qui apparaît).
36. Platon, *Philèbe*, dans Œuvres Complètes, t. II, trad. L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, p. 596, 42 B-C.
37. *Idem.*, note 25.
38. Platon, *République*, dans Œuvres Complètes, t. I, trad. L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, p. 1209, 598 B.
39. Platon, *Phédon*, dans *ibid.*, p. 769, 60 E, traduction modifiée.
40. Aristote, *Du ciel*, trad. Catherine Dallimier et P. Pellegrin, dans Œuvres complètes, Paris, GF-Flammarion, 2014, p. 746, 288 a 1-2.
41. *Ibid.*, p. 755. 291 b 24-28.
42. Aristote, *De Anima*, trad. Richard Bodéüs, dans *ibid.*, p. 1035, 433 a 28-30.
43. *Ibid.*, p. 972, 404 a 27. Il s'agit du DK 101.
44. M. Conche, *op. cit.*, p. 101.
45. Une recherche sur le TLG nous permet de recenser que les tragiques n'utilisent pas du tout le participe substantivé et que l'on rencontre celui-ci à une seule reprise chez Homère, en *Iliade*, X, 236 dans le sens très concret qui explique l'arrivée de chevaux dans le camp des Achéens.

Hérodote l'utilise aussi à deux reprises en un sens manifestement similaire à celui d'Homère (cf. *Enquêtes*, 2, 161 et 6, 74), mais déjà plus près de l'emploi philosophique : par exemple, il parle d'un cours d'eau qui n'apparaît qu'en partie à nos yeux.