

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 40 (1990)  
**Heft:** 3: Le problème du non-être dans la philosophie antique

**Artikel:** Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite  
**Autor:** Voelke, André-Jean  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381417>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 19.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## VIDE ET NON-ÊTRE CHEZ LEUCIPPE ET DÉMOCRITE\*

ANDRÉ-JEAN VOELKE

### Résumé

*Chez les philosophes de l'école d'Abdère l'opposition entre le plein et le vide est en même temps une opposition entre l'être et le non-être. Or, disent-ils, le vide existe, d'où il résulte que le non-être existe. Cette thèse s'exprime en particulier dans la formule de Démocrite: «le quelque chose (den) n'est pas plus que le rien (mēden)». Je chercherai à montrer que cette formule confère au «rien» une réalité équivalente à celle de l'être, ce qui permet d'attribuer une fonction causale au vide. J'envisagerai pour terminer divers aspects de cette fonction.*

Le 6 juin 1984 Henri Joly présenta devant la Faculté des lettres de l'Université de Genève une leçon inaugurale au titre insolite: «Démocrite et son idole»<sup>1</sup>. Restituant les significations multiples de l'*eidōlon* démocritéen, il montra qu'elles débordent largement celle du «simulacre» à laquelle la tradition tend à les réduire. Ce déchiffrement original et perspicace m'a convaincu que l'Abdéritain réserve encore maintes découvertes et surprises à ceux qui l'étudieront de près. Il m'a incité à tenter l'exploration d'un autre aspect, à la fois étrange et fondamental, de sa pensée.

Selon la *Métaphysique* d'Aristote (A 4, 985 b 8 = 67 A 6), Leucippe et Démocrite soutenaient que «l'être n'est pas plus que le non-être»<sup>2</sup>, et

\* *Avertissement*: En règle générale les fragments et témoignages sont cités d'après les *Fragmente der Vorsokratiker* de H. Diels, 6<sup>e</sup> éd. par W. Kranz, Berlin, 1951-1952 (=DK). Le numéro 67 renvoie à Leucippe et le 68 à Démocrite. Mais je ne cherche pas à distinguer l'apport propre de chacun. Quelques textes omis par DK sont tirés des *Democritea* de Salomon Luria, Leningrad, 1970. Les commentateurs d'Aristote sont cités d'après l'édition de l'Académie de Berlin.

<sup>1</sup> Cette leçon reprenait certains éléments présentés dans «Sur quelques significations *ontologiques* et *épistémologiques* de l'*eidōlon* démocritéen», *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus* (Xanthi, 6-9 oct. 1983), Xanthi, 1984, pp. 247-265.

<sup>2</sup> La phrase se poursuit par les mots ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος, qui ne donnent pas un sens satisfaisant. La meilleure correction me semble celle de Schwegler, suivi par Ross, ὅτι οὐδὲ τοῦ κένου τὸ σῶμα: «parce que le corps non

Simplicius reprend la formule en y ajoutant: «le non-être n'est pas moins que l'être» (*in Phys.* p. 28,14 = 67 A 8).

Depuis Aristote on a bien souvent opposé cette affirmation de l'existence du non-être à la négation parménidienne: «Jamais on ne forcera à être les choses qui ne sont pas» (28 B 7,1). Mais on a aussi bien souvent fait ressortir que cette inversion des thèses concernant le non-être s'inscrit dans une problématique d'origine éléate. C'est ce qu'Aristote se propose de montrer dans son traité *De la génération et de la corruption* (A 8 = 67 A 7). Il rappelle en ces termes quelques propositions fondamentales des Eléates: «Quelques-uns des anciens philosophes étaient d'avis que l'être est nécessairement un et immobile. En effet (selon eux) le vide n'existe pas, or il ne peut y avoir de mouvement s'il n'y a pas de vide possédant une existence séparée, et pas non plus de multiplicité s'il n'y a rien qui opère la séparation» (325 a 3-6). Puis il nous apprend que Leucippe admet la génération, la destruction, le mouvement et la multiplicité des êtres pour s'accorder avec l'expérience sensible, mais que d'autre part il fait des concessions majeures aux partisans de l'unité de l'être: reconnaissant qu'il ne peut y avoir «mouvement sans vide», Leucippe «dit que le vide est non-être, et que rien de ce qui est n'est non-être. En effet l'être au sens strict est un être complètement plein. Toutefois un tel être n'est pas un, c'est une multiplicité infinie d'êtres invisibles en raison de la petitesse de leur masse. Ils se meuvent dans le vide – car le vide existe – et lorsqu'ils se réunissent ils produisent la génération, lorsqu'ils se dissocient la destruction» (325 a 27-32).

Je n'approfondirai pas le problème souvent étudié des rapports entre les Eléates et les Abdéritains, et je me bornerai à rappeler un passage fort connu de Méliossos: «Rien non plus n'est vide; car le vide n'est rien; donc ce qui n'est rien ne saurait être» (30 B 7, § 7). Entre la thèse qu'Aristote prête à Leucippe: «le vide est non-être», et celle de Méliossos: «le vide n'est rien», l'identité paraît complète, si du moins l'on assimile le *mē on* au *mēden*, comme le faisait déjà Parménide (cf. 29 B 8, 7-10). Mais la proposition de Méliossos «ce qui n'est rien ne saurait être» ne figure pas chez Leucippe. Au contraire il soutient, selon notre texte, que «le vide existe», ce qui signifie pour lui que le non-être existe.

L'argumentation exposée par Aristote est difficile à suivre, et l'on peut même se demander si elle ne comporte pas une contradiction, du fait qu'elle pose tout d'abord que le vide est non-être, puis qu'il existe. Les éditeurs mettent le second énoncé entre parenthèses, comme s'il s'agissait d'une remarque d'importance secondaire. Mais cet artifice n'enlève rien à la difficulté logique. Pour déterminer si la contradiction est apparente ou

plus (n'est pas plus) que le vide». Ce sens concorde avec celui du commentaire d'Asclépius (*in Metaph.*, p. 33,10 = fr. 177 Luria).

réelle, il faudrait être en mesure de préciser si la substitution de l'infinitif *einai* au participe *on* correspond à un changement de sens du verbe, que j'ai traduit tout d'abord par *être* puis par *exister*. Mais le texte ne permet pas à mon avis de donner une réponse claire à cette question<sup>3</sup>.

Entre le premier et le second énoncé l'argumentation introduit la notion de *kuriōs on*, «être au sens strict»<sup>4</sup>. C'est parce que l'être au sens strict est «complètement plein» que le vide est qualifié de non-être. La plénitude absolue était déjà un caractère de l'être parménidien: «Tout entier il est rempli d'être» (28 B 8, 24). Mais l'Eléate déclarait d'autre part: «Ce qui est n'est point tel qu'il puisse avoir ici plus d'être et ailleurs moins» (*ibid.* 47-48). Par là il excluait le principe même d'une distinction entre un être au sens strict et un être entendu en un sens plus faible. Or dans l'argumentation qu'Aristote prête à Leucippe l'assimilation du *kuriōs on* au plein implique que le vide n'est pas un *kuriōs on*. S'il existe, comme le dit le texte, ce ne serait pourtant qu'un être dérivé ou un moindre être.

Le recours à la notion aristotélicienne d'être au sens strict conduit-il à une interprétation correcte de la pensée de Leucippe? Plusieurs interprètes semblent l'admettre. C'est ainsi que H. H. Joachim commente le passage en disant que Leucippe ne voyait aucune difficulté à postuler le vide, «pourvu qu'il ne fût pas regardé comme *réel* au sens propre, c'est-à-dire dans le même sens que le corps»<sup>5</sup>. A. Graeser paraît être d'un autre avis, puisqu'il estime que les atomistes ont difficilement pu soutenir l'existence du vide «sans un certain malaise»<sup>6</sup>. Mais il ne met pas en doute le bien-fondé du témoignage d'Aristote, qui exprime clairement, selon lui, leurs réserves à l'égard de cette affirmation. De son côté M. Migliori explique ce témoignage en déclarant: «Le vide existe, pour les atomistes, même s'il n'est pas réel comme l'être, mais est une privation»<sup>7</sup>. Cette explication s'inspire manifestement d'un passage de la *Physique* où Aristote, dans sa réfutation des philosophes qui admettent l'existence d'un vide séparé, affirme que «le vide semble être un certain non-être et une privation» (IV 8, 215 a 11).

Ces commentateurs attribuent aux atomistes eux-mêmes l'interprétation de leur théorie proposée par Aristote. Or un texte de Démocrite m'incline à

<sup>3</sup> Pour Jonathan Barnes, il est plausible que les atomistes fassent une distinction semblable à celle de Frege entre *Esgibtexistenz* et *Wirklichkeit* (*The Presocratic Philosophers 2*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 101-102).

<sup>4</sup> M. Enrico Berti m'a fait remarquer qu'Aristote utilise parfois *kuriōs* pour désigner le sens dominant dans l'usage courant et que ce pourrait être le cas ici.

<sup>5</sup> ARISTOTLE, *On Coming-to-be and Passing-away, A Revised Text (...)* by Harold H. Joachim, Oxford, Clarendon, 1922, p. 162.

<sup>6</sup> Andreas GRAESER, «Demokrit und die skeptische Formel», *Hermes* 98 (1970), pp. 300-317 (p. 302).

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, trad. (...) di Maurizio Migliori, Napoli, Loffredo, 1976, p. 200, n. 20.

mettre cette interprétation en doute. C'est le fameux fragment B 125: «Par convention (*nomōi*) la couleur, par convention le doux, par convention l'amer; mais en réalité (*eteēi*) les atomes et le vide.»<sup>8</sup>

On peut tenter de préciser le sens de cette opposition en remontant à l'usage homérique des adjectifs *eteos* et *etumos*<sup>9</sup>. Ces termes désignent les faits tels qu'ils se produisent effectivement et sont fréquemment employés dans des contextes où se pose la question de la conformité entre ces faits et les paroles tenues à leur propos. C'est par exemple le cas dans l'*Odyssee* 23, 36, où Pénélope s'écrie: «Si (...) tu ne te trompes pas, si vraiment (*ei eteon*) il (Ulysse) est arrivé à la maison, comme tu le dis (...)». Quant au terme *nomos*, il est difficile de déterminer sa valeur dans notre fragment. Certes Démocrite marque le caractère relatif des qualités sensibles en les rangeant dans le domaine du *nomos*. Mais peut-être va-t-il plus loin et assimile-t-il ces qualités, comme le suggère Henri Joly, à des «conventions de langage»<sup>10</sup>. En tout cas il établit une forte opposition entre ce que nous percevons ou disons de la réalité et ce qu'elle est effectivement, et il ne fait aucun doute que la réalité des atomes et celle du vide, placées sur le même plan, constituent de pair le second terme de l'opposition, sans que l'une bénéficie d'un privilège ontologique sur l'autre.

Revenons maintenant sur la fameuse affirmation figurant dans les témoignages d'Aristote et de Simplicius: «L'être n'est pas plus que le non-être». En suivant l'exemple donné par Jean-Paul Dumont, je vais m'efforcer de prendre cette affirmation au pied de la lettre<sup>11</sup>. Pour cela je remonterai à la *lexis* de Démocrite telle que Plutarque la trouve chez l'épicurien Colotès: «Le *den* n'est pas plus que le *mēden* (μη μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι)». Selon Plutarque Démocrite appelle *den* le corps et *mēden* le vide (*Adv. Col.* 1108 f = 68 B 156). Trois témoignages confirment cette interprétation. Galien déclare que le terme *den* s'applique aux atomes (*de Elem.* I 2 = 68 A 49). D'après Aristote, cité par Simplicius (*in De caelo*, p. 295, 5), Démocrite donne au lieu les noms de vide, de *ouden* et d'infini, et à chaque être celui de *den*, de compact et d'étant (68 A 37). Enfin Philopon pose l'équivalence entre *den* et le plein d'une part, *mēden* et le vide de l'autre (*in Phys.*, p. 110, 7 = fr. 188 Luria).

<sup>8</sup> Cité d'après GALIEN, *Med. emp.* fr. 1259, qui ne nécessite pas de correction, contrairement aux parallèles des fr. 68 B 9 et 117.

<sup>9</sup> Cf. Tilman KRISCHER, «Ἔτυμος und Ἀληθής», *Philologus* 109 (1965), pp. 161-174 (p. 166).

<sup>10</sup> H. JOLY, *art. cit.*, p. 263. DK traduit: «Der gebräuchlichen Redeweise nach (...), in Wahrheit aber (...)».

<sup>11</sup> Jean-Paul DUMONT, «Les Abdéritains et le non-être», *BSPH* 77, 2 (1983), pp. 37-76 (p. 39).

Le terme *den* résulte d'un jeu étymologique consistant à décomposer les négations *mēden* et *ouden* en un préfixe négatif *mē* (respectivement *ou*) et un pronom *den*, alors qu'elles sont formées de *mēde* (respectivement *oude*) et *hen* (= un). À côté de ses occurrences dans les fragments de Démocrite, *den* figure dans un vers isolé d'Alcée: καὶ κ' οὐδὲν ἐκ δένος γένοιτο (320 LP). Ce vers est cité par l'*Etymologicum Magnum* (639, 34 Gaisf.) d'après Zénobe<sup>12</sup>, pour illustrer l'emploi du neutre *den*, et ailleurs le même recueil donne le masculin *deis* comme équivalent du pronom indéfini *tis*, «quelqu'un» (s. v. εἷς, p. 305, 1). Selon cette indication le vers d'Alcée signifierait: «Et rien pourrait naître de quelque chose». En l'absence de tout contexte il est bien difficile de saisir la pensée du poète. A. C. Moorhouse estime probable que le fragment signifie: «Quelque chose peut conduire à rien», c'est-à-dire: «Il se peut que l'on travaille pour rien»<sup>13</sup>. Selon cette interprétation nous aurions affaire à une sentence concernant la vie pratique<sup>14</sup>. Mais on a parfois voulu retrouver dans ce passage une expression de la proposition philosophique «rien ne naît de rien» en supposant que *den* signifie ici «rien»<sup>15</sup>. Avec A. C. Moorhouse je pense qu'il n'y a pas de raison suffisante de contester le sens donné par l'*Etymologicum*. Mais il ne me paraît pas exclu que le vers ait une portée cosmologique. Cette hypothèse a été défendue en particulier par S. Luria et M. Treu, qui citent un témoignage affirmant qu'Alcée mentionnait Thalès dans ses chants<sup>16</sup>. La présence d'une cosmologie chez un autre auteur lyrique de la même période (vers 600 av. J.-C.), le poète spartiate Alcman (fr. 81 Calame), montre qu'une telle hypothèse est plausible. Elle permet de jeter un pont entre l'usage poétique du terme *den* chez Alcée et son usage philosophique chez Démocrite.

Ce terme reparaît beaucoup plus tard, au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., dans un contexte cosmologique. Il figure en effet sous la forme *then* dans la traduction de la *Genèse* de Théodotion. Pour caractériser l'état initial de la terre, cette version rend l'hébreu *tohu-wa-bohu* (1, 2) en disant: ἡ δὲ γῆ ἦν θὲν

<sup>12</sup> Même texte dans l'*Etym. Genuinum* AB, p. 40 Calame. Cf. aussi Schol. Marc. in Dionys. Thrac. 12 (p. 381, 5 ss. Hilg.).

<sup>13</sup> A. C. MOORHOUSE, «Δέν in Classical Greek», *CQ*, NS 12 (1962), pp. 235-238.

<sup>14</sup> M. Claude Calame suggère que cette sentence pourrait être un proverbe rappelant par sa formulation paradoxale le mot d'Hésiode «la moitié est plus que le tout» (*Travaux* 40).

<sup>15</sup> LSJ donne pour Alcée le sens de *rien* et pour Démocrite celui de *quelque chose*. Certains traducteurs d'Alcée suivent LSJ, en particulier S. Reinach et A. Puech (Paris, 1937) et C. Gallavotti (Napoli, 1957<sup>2</sup>).

<sup>16</sup> Salomo LURIA, «Annotationes Alcaicae», *La Parola del Passato* 2, (1947), pp. 79-87 (p. 80), Max TREU, *Alkaios*, München, Heimeran, 1952, pp. 76, 118 et n. 56. Pour le premier *den* signifie *quelque chose*, pour le second *rien*. Tous deux signalent le fr. 448 LP (= Thalès A 11a DK).



καὶ οὐθέν<sup>17</sup>. C'est Philopon qui nous transmet le passage<sup>18</sup>, et cette indication n'est pas sans importance, car on lui doit aussi l'un des témoignages attestant l'emploi de *den* chez Démocrite. Il y ajoute le commentaire suivant: «Dans la mesure où existait tout d'abord en puissance ce que la terre posséda par la suite en acte, elle était *then*, c'est-à-dire qu'elle était *ti* (= quelque chose); mais dans la mesure où cela n'avait pas encore atteint l'acte, elle n'était rien (*outhen*).» Ainsi Philopon admet l'équivalence *den* = quelque chose. En outre il donne une interprétation philosophique de l'opposition *then/outhen* en se fondant sur l'une des significations aristotéliennes du non-être, le non-être comme puissance.

Dans les seules occurrences où le couple *den/ouden* (*mēden*) est accompagné d'un contexte il s'inscrit donc dans une perspective ontologique ou physique et son champ d'application est beaucoup plus limité que celui du couple *ti/outi* (*mēti*), qui, si l'on suit l'*Etymologicum Magnum*, devrait être son équivalent (305, 1 et 639, 17).

D'autre part dans le couple *ti/outi* le terme négatif *outi* se comprend à partir de l'affirmatif *ti*, qui est l'un des termes les plus courants de la langue grecque. Dans le couple *den/ouden* (*mēden*) en revanche c'est le terme négatif *ouden* qui permet de comprendre l'affirmatif *den*. Ce dernier est tellement rare qu'il n'a de sens que par son opposition avec le négatif et ne peut se rencontrer, semble-t-il, en dehors de cette opposition. C'est en supprimant la négation contenue dans *mēden* et *ouden* que nous obtenons l'affirmation «quelque chose» exprimée par *den*. C'est ce qui se passerait si nous imaginions de tirer de *néant* un terme *ant* signifiant «quelque chose»<sup>19</sup>. Ce dernier n'aurait de sens que mis en rapport avec le terme négatif.

J'en viens donc à poser l'hypothèse suivante. Si Démocrite ne se borne pas à parler de l'*on* et du *mē on*, de l'étant et du non-étant, mais recourt au couple *den/mēden*, ce n'est pas simplement en raison de son goût bien connu pour des vocables rares ou archaïques, dont la langue philosophique ne fait généralement pas usage. Sa formulation, qui équivaut à poser l'être en abolissant la négation enveloppée dans le terme exprimant le non-être,

<sup>17</sup> Il semble que Théodotion cherche à rendre en grec l'allitération de la formule hébraïque, comme le fait la *Bible de Jérusalem* (Paris, Ed. du Cerf, 1956), qui traduit «Or la terre était vague et vide».

<sup>18</sup> PHILOPON, *De opif. mundi*, ed. Reichardt, Leipzig, 1897, pp. 59, 12 et 68, 16 (commentaire).

<sup>19</sup> G. S. Kirk et J. E. Raven traduisent: «Hing/Nothing» (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1957, p. 407). Cf. aussi la formule de Kurt von Fritz: «Ichts/Nichts», et sa remarque que la désignation de l'étant est obtenue par la privation de la négation (*Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, WBG, 1963 (1<sup>re</sup> éd. 1938), p. 18).

suggère qu'il n'est pas possible d'atteindre l'être indépendamment du non-être. Elle confère donc au non-être une présence aussi forte que celle de l'être, et dépouille ce dernier de toute priorité par rapport à son opposé.

Cet effet est particulièrement marqué lorsque les deux termes sont liés par la locution *mē mallon*, comme c'est le cas dans la proposition «le *den* n'est pas plus que le *mēden*». Lorsque nous établissons un rapport entre deux termes en disant «A n'est pas plus que B», la signification de l'énoncé varie selon le contexte et selon nos intentions<sup>20</sup>. Si B est dépourvu de réalité, la proposition signifie normalement que A n'en a pas non plus. Mais la formule de Démocrite veut dire tout autre chose, et cela d'une manière paradoxale, car dans ce cas B est non-A, le non-être: elle attribue au non-être une réalité équivalente à celle de l'être. Dans une étude sur le fragment B 156 de Démocrite, W. I. Matson rejette cette interprétation – qu'il juge tout à fait antidémocritéenne – et voit dans ce texte une boutade visant l'être des Eléates: en disant que cet être n'a pas plus de réalité que le non-être, Démocrite voudrait dire qu'il n'est rien<sup>21</sup>. Mais plusieurs textes anciens infirment cette exégèse. Aux passages d'Aristote et de Simplicius cités au début de cette étude s'ajoute le témoignage de Plutarque qui, après avoir cité la formule de Démocrite, l'explique en disant: celui-ci nomme le corps *den*, le vide *mēden*, «dans l'idée que ce dernier aussi a une nature et une existence (*hupostasin*) propres». La terminologie de Plutarque n'est sans doute pas celle de Démocrite, mais son commentaire fait ressortir sans équivoque l'intention présidant à l'emploi de la formule *mē mallon* dans ce contexte ontologique: élever la réalité du non-être au même niveau que celle de l'être.

Le commentaire de Plutarque apporte encore une autre indication importante: *den* et *mēden* en position d'attribut servent à dénommer respectivement *sōma* et *kenon*. La même construction revient fréquemment dans les exposés doxographiques. Selon Aristote (67 A 6). Simplicius (68 A 38), Hippolyte (68 A 40), les atomistes disent que le plein est être, le vide non-être. Il est rare que l'on trouve la construction inverse, qui place l'être et le non-être en position de sujet par rapport au plein et au vide (Hermias, *Irris.* 13 = 68 A 44).

En résumé, il semble que Leucippe et Démocrite partent de l'opposition entre le plein – c'est-à-dire le corps ou les atomes – et le vide, considérés tous deux comme existant véritablement. Le premier de ces principes reçoit le nom d'être, et le second celui de non-être. Ainsi la réalité tout d'abord reconnue au vide est transférée au non-être.

<sup>20</sup> Sur les différents emplois de *ou mallon* chez Démocrite, cf. A. GRAESER, *art. cit.*

<sup>21</sup> W. I. MATSON, «Democritus, Fragment 156», *CQ*, NS 13 (1963), pp. 26-29.



Nous manquons malheureusement de fragments textuels permettant de caractériser suffisamment la réalité du vide selon ces philosophes, et les témoignages postérieurs auxquels nous pouvons recourir produisent des distorsions dont la gravité est difficile à évaluer.

Plusieurs de ces témoignages supposent l'équivalence ontologique du plein et du vide, et les qualifient conjointement d'éléments (*stoicheion*)<sup>22</sup>, principe (*archē*)<sup>23</sup>, cause (*aitia*). Nous ne nous arrêterons pas aux deux premiers termes, sinon pour une remarque sur l'emploi de *stoicheion*: lorsque ce vocable s'applique simultanément au plein et au vide, c'est un banal équivalent d'*archē* (cf. Aétius I 3, 15 = 67 A 12) et il a perdu le sens de «lettre», auquel il pourrait renvoyer lorsqu'il désigne d'une façon précise les atomes<sup>24</sup>.

L'attribution d'une fonction causale à ces deux principes nous retiendra plus longuement. Chez Aristote et Simplicius elle suit immédiatement l'énoncé de la formule «l'être n'est pas plus que le non-être». Cette proximité peut suggérer que, s'ils sont causes, l'un ne l'est pas plus que l'autre. C'est bien le sens du commentaire d'Asclépius affirmant que pour Démocrite le non-être n'est «pas moins cause que l'être» (*in Metaph.* p. 33, 9 = fr. 177 Luria)<sup>25</sup> et d'une proposition de Simplicius: «Ils sont tous deux semblablement causes pour les choses engendrées» (*in Phys.* 28, 12 = 67 A 8).

Mais au livre A 4 de la *Métaphysique* (985 b 9 = 67 A 6) Aristote n'admet pas, semble-t-il, un parallélisme complet sur le plan de la causalité. Il commence par déclarer que pour Leucippe et Démocrite le plein et le vide sont causes «en tant que matière», puis il continue: ces philosophes «prétendent que les différences sont causes des autres choses. Or celles-ci, disent-ils, sont au nombre de trois, la figure, l'ordre et la position». Les différences alléguées maintenant comme causes ne sont pas à la fois celles du non-être et celles de l'être, mais uniquement celles de l'être, comme le dit la phrase suivante, où Aristote reprend la terminologie même des atomistes:<sup>26</sup> «En effet l'être, selon eux, diffère seulement par le *rhusmos* (forme mobile), la *diathigē* (ordre contigu) et la *tropē* (action de se tourner vers)». Un passage du livre H (2, 1042 b 9-15, omis chez DK) éclaire cette

<sup>22</sup> 67 A 1 (Diog. Laërce), A 6 (Aristote), A 10 (Hippolyte), 68 A 40 (Hippolyte).

<sup>23</sup> 68 A 1, p. 84, 10 (Diog. Laërce), A 38 (Simplicius), A 44 (Hermias).

<sup>24</sup> Cf. K. von FRITZ, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>25</sup> Je suis le texte de Luria. μή εἶναι ἐπ' ἔλαττον τοῦ ὄντος αἴτια. Le sujet est τὸ μηδαμῆι μηδαμῶς ὄν, le néant pur, dont Asclépius emprunte la notion à Platon (*Rép.* V, 477 a) et qu'il identifie au non-être de Démocrite.

<sup>26</sup> H. Joly analyse cette terminologie avec finesse (*art. cit.*, pp. 251 ss.).

interprétation en rattachant ces trois différences à la réalité corporelle en acte, c'est-à-dire à la forme, et non à la matière, laquelle est «toujours une et la même». Lorsqu'il recourt à sa théorie de la causalité pour interpréter la pensée de Leucippe et de Démocrite, Aristote introduit donc une dissymétrie entre le plein et le vide: tous deux sont cause matérielle, mais seul le plein ou l'être, sous les espèces de corpuscules indivisibles, présente des différences formelles.

On peut inférer de ces deux passages de la *Métaphysique* l'idée, non explicitement formulée, que pour Aristote le vide est quelque chose de totalement indifférencié. S'il peut être appelé cause, ce serait parce que dans la perspective aristotélicienne une condition nécessaire fait souvent figure de cause matérielle<sup>27</sup>. Or le vide est la condition nécessaire de la séparation des atomes et de leur mouvement.

Mais, lorsqu'il critique l'hypothèse d'un «vide séparé», Aristote note que le vide «semble être la cause du mouvement local», à tort selon lui (*Phys.* IV 8, 214 b 16). Cette hypothèse conduirait donc à prêter au vide une causalité efficiente. Les textes autorisent-ils cette attribution? – Avec J.-P. Dumont<sup>28</sup> je répons par l'affirmative, à condition que la causalité «efficiente» soit prise dans un sens large et dégagée du contexte aristotélicien.

Sans reprendre ici tous les éléments de la longue démonstration de J.-P. Dumont, je m'arrêterai à un point central, l'emploi de la préposition *dia* pour caractériser la fonction du vide dans les diverses formes de changement. On relève chez Aristote deux occurrences de la formule *dia tou kenou* (génitif) et deux de la formule *dia to kenon* (accusatif). Construit avec l'accusatif *dia* ne peut avoir chez Aristote qu'un sens causal. Suivie du génitif cette préposition a tout d'abord un sens spatial ou temporel et indique la traversée d'un intervalle. Mais elle peut aussi prendre une valeur instrumentale qui se rapproche beaucoup de la valeur causale conférée par la construction avec l'accusatif, et il arrive que les deux cas soient employés de façon à peu près indifférente<sup>29</sup>.

Dans la *Physique* (VIII 9, 265 b 20 ss., cf. 68 A 58), Aristote mentionne certaines théories qui ont fait du transport selon le lieu le premier des mouvements et il rappelle à quelles causes elles recourent pour expliquer ce mouvement: selon Empédocle il s'agit de l'amour et de la haine, selon Anaxagore de l'intelligence. Il passe ensuite à «tous ceux qui n'allèguent aucune cause telle (que celles-ci), mais disent qu'il y a mouvement par le vide (*dia to kenon*)». Il y voit aussi des défenseurs de la prio-

<sup>27</sup> Cf. p. ex. ARISTOTE, *Phys.* II 9, 200 a 6.

<sup>28</sup> J.-P. DUMONT, *art. cit.*, pp. 43 ss.

<sup>29</sup> Sur le sens causal de *dia* chez Aristote, cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 177 a 38 ss.

rité du mouvement local, «car le mouvement par le vide (*dia to kenon*) est aussi un transport comme en un lieu». Non seulement la construction répétée avec l'accusatif, mais aussi le contexte obligent à donner une valeur causale à la formule «par le vide». Si le vide est opposé aux causes alléguées par Empédocle et Anaxagore, c'est qu'aux yeux de ceux qui admettent son existence il joue lui aussi le rôle de cause, et plus précisément de cause efficiente, comme le sont dans l'interprétation aristotélicienne l'amour et la haine ou l'intelligence. On relèvera en outre que le texte opère une distinction fonctionnelle entre le vide et le lieu: il y a mouvement par le vide, et ce mouvement est un transport dans le lieu. Ainsi le vide a une fonction causale, tandis que le lieu n'est que l'espace qui reçoit le mobile.

Simplicius a commenté ce passage de la *Physique* en y introduisant un facteur supplémentaire, la pesanteur des atomes: «Ils disaient que ceux-ci sont en mouvement conformément à la pesanteur qui est en eux, et se meuvent dans le lieu du fait du vide (*dia tou kenou*) qui cède et ne résiste pas» (*in Phys.* 1318, 35 = 68 A 58). On pourrait interpréter le passage en soutenant que la pesanteur a une fonction causale, tandis que le vide, caractérisé par l'absence de résistance, est plutôt une condition de possibilité. Mais les textes traitant de la pesanteur des atomes dans ses rapports avec le mouvement donnent lieu à des problèmes difficiles qui ne peuvent être discutés ici. Même si l'on admet avec D. Furley<sup>30</sup> – et contre la plupart des interprètes – que les atomes ont une tendance à se mouvoir vers le bas, cela n'exclut pas que l'absence de résistance puisse jouer un rôle causal.

Telle est l'hypothèse que je propose en me fondant sur quelques vers de Lucrèce où transparaît une idée qui remonte vraisemblablement aux premiers atomistes. Pour démontrer l'existence du vide Lucrèce développe en ces termes l'argument traditionnel selon lequel les choses ne pourraient se mouvoir sans le vide: «En effet la fonction propre au corps, qui est de faire obstacle et de résister, se rencontrerait en tout temps et pour toutes choses. Rien donc ne pourrait aller de l'avant, puisqu'aucune chose ne commencerait à céder sa place» (I 336-339)<sup>31</sup>. Ce texte suppose l'intervention d'un déplacement initial dû au vide, qui est ainsi le principe d'où le mouvement provient. Cette idée apparaît d'une manière tout à fait explicite dans une reprise ultérieure de la même argumentation, où figure la formule

<sup>30</sup> David FURLEY, «Weight and Motion in Democritus' Theory», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I (1983), pp. 193-209, qui discute la thèse de Denis O'BRIEN dans *Theories of Weight in the Ancient World, I Democritus*, Paris, Belles Lettres, 1981.

<sup>31</sup> ... *haud igitur quicquam procedere posset, / principium quoniam cedendi nulla daret res.*

«le vide, d'où chaque chose tire l'origine de son mouvement» (I 383)<sup>32</sup>. Ce passage confirme, me semble-t-il, que le vide, en raison de l'absence de résistance qui lui est propre, est la cause initiale du mouvement local.

Le vide joue également un rôle essentiel dans les changements qui font l'objet du traité *De la génération et de la corruption*, c'est-à-dire les processus de genèse, d'accroissement et de dissolution. Ces changements supposent que les atomes peuvent non seulement s'éloigner ou se rapprocher les uns des autres en se déplaçant dans le vide, mais aussi pénétrer à l'intérieur des agrégats déjà constitués grâce à des vides interstitiels semblables à des pores. Ainsi, comme le dit Aristote dans son exposé de la pensée de Leucippe, c'est «par le vide» (*dia tou kenou*) que se produisent aussi bien la dissolution et la destruction que l'accroissement (*Gen. et corr.* A 8, 325 b1 ss. = 67 A 7). Par la suite cet exposé précise que pour Leucippe les générations et les dissociations surviennent de deux «manières», «par le vide et par le contact» (*dia te tou kenou kai dia tēs haphēs*) (*ibid.*). Contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, ces deux «manières» ne s'opposent pas. Commentant ce passage, Philopon déclare en effet: «lorsque Démocrite dit que les atomes se touchent, il ne parle pas de contact au sens strict (...), car ils sont dans tous les cas séparés par le vide» (*in De gen. et corr.* p. 158, 26 = 67 A 7). S'il n'y avait pas de vide interstitiel, ajouterions-nous, on aurait affaire à un corps absolument plein, donc à un atome, et il n'y aurait tout simplement pas de contact: à l'endroit où les corps se touchent, «ils ne sont pas un», et «c'est par là que chacun est divisible» (*Gen. et corr., ibid.*). Bref, la ligne de contact est en même temps une ligne de rupture.

Ainsi la formule «par le vide et le contact» est trompeuse dans la mesure où elle semble renvoyer à deux formes de causalité distinctes ou même opposées. En réalité le contact lui-même se fait «par le vide», qui fonctionne comme une cause agissante et omniprésente des processus de génération et de corruption.

Alexandre d'Aphrodise déclare que pour Démocrite «toutes les choses qui naissent ne tirent pas moins leur être et leur génération du vide que du plein» (*in Metaph.*, p. 303, 37 = fr. 262 Luria). En soutenant cette thèse, Démocrite admettait, ajoute Alexandre, que «la génération procède du non-être», puisqu'il disait que «le vide est non-être». Ces lignes résument correctement la doctrine, telle qu'il est possible de la reconstituer à partir des fragments et témoignages. Mais aux yeux du commentateur une telle position présente «une certaine absurdité», car Démocrite affirme également que «rien ne naît du non-être». A vrai dire aucun fragment textuel n'énonce explicitement cette thèse, mais elle se rencontre dans la doxographie<sup>33</sup> et

<sup>32</sup> ... *inane, / unde initum primum capiat res quaeque movendi.*

<sup>33</sup> DIOG. LAËRCE IX 44 (68 A 1). PLUTARQUE, *Adv. Col.*, 1111 a (68 A 57).

elle devait sans doute figurer, sous une forme ou une autre, parmi les principes fondamentaux de la doctrine. Pour éviter la contradiction, il faut admettre que Démocrite distinguait du vide une autre sorte de non-être, le non-être comme absence totale d'être, le pur rien (cf. n. 25). Par la suite l'atomiste antique utilise la notion de non-être prise en ce sens pour soutenir que rien ne naît du non-être et que rien ne disparaît dans le non-être (Epicure, *A Hdt.* 38). En revanche il ne fait plus du vide un non-être et renonce à lui conférer le statut ontologique paradoxal d'un non-être qui n'est pas moins que l'être.