



HAL
open science

Anthropologie, éthique et politique dans l'épicurisme antique

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

| Julie Giovacchini. Anthropologie, éthique et politique dans l'épicurisme antique. 2015. hal-01291452

HAL Id: hal-01291452

<https://hal.science/hal-01291452>

Preprint submitted on 21 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'épicurisme est une doctrine hellénistique : elle traverse la période historique qui suit la mort d'Alexandre et qui se prolonge jusqu'à la mort de Cléopâtre, et la fin de la conquête romaine du Bassin Méditerranéen. Cette période se caractérise notamment par une évolution très profonde du modèle politique de la Cité et par une diffusion extraordinaire de la langue et de la culture grecque dans l'ensemble du monde connu. L'épicurisme s'enracine donc dans un contexte culturel, politique et sociologique assez particulier.

Il s'agit d'une doctrine à la fois bien et mal connue. Tout le monde en a entendu parler, tout le monde a des notions vagues sur la personne d'Épicure et sur ses thèses principales mais, d'une part, la complexité et le détail de ses thèses sont mal maîtrisés, d'autre part le contexte qui leur donne sens est rarement appréhendé – du fait d'une interprétation volontiers anhistorique des doctrines philosophiques, qui les désincarne et laisse imaginer qu'elles ne subissent pas, du haut du ciel des Idées, d'inflexions ou de modifications notables en fonction de la situation dans laquelle se trouvent ceux qui les énoncent.

L'objet de cette conférence est donc, à partir des principes éthiques de l'épicurisme et de la définition du plaisir comme souverain bien – qui font partie du « bien connu » - de reconstruire et de présenter le « mal connu » : à savoir, les conséquences anthropologiques et politiques de cette éthique. Ceci nous donnera l'occasion de nous intéresser à des thèses variées, d'aborder l'épicurisme antique selon des axes ni strictement philosophiques ni strictement philologiques, et de donner un aperçu de l'immense variété littéraire du corpus épicurien, composé de textes en grec ou en latin, d'époques variées, dans des genres variés.

1. Principes fondamentaux de l'éthique épicurienne.

L'éthique d'Épicure tient en une phrase : le plaisir est le souverain bien, ou *τέλος*. Cette assertion mérite déjà un nombre appréciable d'éclaircissements.

Le *τέλος* est en effet l'objet des plus virulents débats dans la pensée hellénistique. On l'identifie à la « fin », à ce qui doit être recherché et préféré à tout le reste en vue de la vie heureuse¹. Cette notion remonte en réalité à Aristote, et plus exactement à la première page de l'*Éthique à Nicomaque*² : y a-t-il une fin supérieure à toutes les autres fins, telle qu'elle puisse se suffire à elle-même et valoir en soi, sans être le moyen ou le passage vers une autre fin qui lui soit supérieure ? Cette recherche de la « fin » est celle d'un commencement de nature éthique, d'un principe premier, d'un premier moteur de toute action comme il existe un premier moteur métaphysique. Dans la mesure où le contenu objectif de ce principe est bien difficile à déterminer et semble de plus varier en fonction de chaque individu, la sagesse consiste sans doute à lui donner un contenu purement formel - en l'occurrence, en l'articulant à la notion de bonheur, *εὐδαιμονία* : le *τέλος* éthique est ce qui mène à l'*εὐδαιμονία*. Cette articulation ne va pas de soi ; Aristote est assez peu dogmatique sur la question. S'il soutient bien qu'il est nécessaire de chercher à ordonner ses actions en fonction d'une fin jugée préférable à toutes les autres fins, il ne détermine pas, d'une part si cette fin est bien l'*εὐδαιμονία* (le bonheur n'est pas nécessairement le seul sens de la vie), d'autre part de quelle manière il convient de s'y prendre pour atteindre l'*εὐδαιμονία*. C'est ce pas que vont franchir certaines doctrines hellénistiques comme l'épicurisme ou le stoïcisme.

¹ Cf. par exemple, H. B. Veatch, 1981, « Telos and teleology in Aristotelian Ethics », dans *Studies in Aristotle*, éd. par D. O'Meara, Washington, DC : Catholic Univ. of Amer. Pr., 1981, p. 279-296 (*Stud. in Philosophy & the Hist. of Philosophy* ; IX) ; C. Murgier, 2013, « La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*) », *Methodos* [En ligne], 13 | 2013, (<http://methodos.revues.org/3030>) ; DOI : 10.4000/methodos.3030), notamment concernant la polémique générale concernant la définition du *τέλος*.

² 1094a19-25

Stoïcisme et épicurisme fondent donc leur éthique sur cette notion de τέλος : l'enjeu pour chacune est d'énoncer un principe de l'action éthique qui permette à la fois d'être critère de cette action (permettant donc de choisir et de rejeter, de sélectionner et de refuser) et d'offrir un principe d'intelligibilité dans un cadre physique et cosmologique plus vaste - ce τέλος étant toujours considéré comme "conforme à la nature" (formule bien difficile à interpréter la plupart du temps³). La différence avec Aristote réside dans la fermeté de leurs prises de position respectives : toutes proclament qu'il y a bien une identité de fond entre le τέλος et la vie heureuse, quelle que soit sa nature ; et surtout, toutes affirment dogmatiquement qu'elles seules professent la véritable éthique, c'est à dire le genre de vie qui mène de façon certaine à cette vie heureuse.

Épicure va identifier le τέλος au plaisir (ἡδονή, que Cicéron traduira en latin par *voluptas*). Comment bien vivre selon Épicure ? En recherchant le plaisir, selon une formule que Cicéron va synthétiser de façon remarquable dans le *De finibus bonorum et malorum*.

Le *De finibus* est un texte précieux pour sa pédagogie, car Cicéron y poursuit un but précis : transmettre les débats intellectuels de son temps en latin, pour « rendre ses concitoyens plus instruits ». Cicéron, par la bouche du jeune Torquatus, disciple d'Épicure, va donc présenter dans un ordre didactique parfait la définition épicurienne du τέλος.

Cicéron *De Finibus bonorum et malorum* I, 9, 30 :

Tum dicere exorsus est. Primum igitur, inquit, sic agam, ut ipsi auctori huius disciplinae placet: constituam, quid et quale sit id, de quo quaerimus, non quo ignorare vos arbitrer, sed ut ratione et via procedat oratio. quaerimus igitur, quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. Hoc Epicurus in voluptate ponit, quod summum bonum esse vult, summumque malum dolorem, idque instituit docere sic: [30] omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatum ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel. Quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere. Interesse enim inter argumentum conclusionemque rationis et inter mediocrem animadversionem atque admonitionem. Altera occulta quaedam et quasi involuta aperiri, altera prompta et aperta iudicari. etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse est quid aut ad naturam aut contra sit a natura ipsa iudicari. Ea quid percipit aut quid iudicat, quo aut petat aut fugiat aliquid, praeter voluptatem et dolorem?

Cicéron souligne ainsi comment le souverain bien est identifié par Épicure à la *voluptas* et le « mal souverain » à la douleur (*dolor*) ; c'est là la première distinction des « choix et des rejets » qui structurent et conditionnent toute action (αἴρεσις καὶ φυγή). Le principal argument utilisé pour défendre cette thèse, souvent nommé « argument des berceaux », se fonde sur une analogie entre l'homme et l'animal : comme l'animal, l'homme à sa naissance (au berceau) est spontanément attiré par le plaisir et rejette la douleur, alors même que la nature en lui n'a pas été infectée par les jugements faux et les préjugés⁴. Cet argument est considéré par Épicure comme suffisant, car l'attrait fondamental exercé par le plaisir, et le fait qu'il soit préférable à tout le reste, n'a pas à être

³ Cf. G. Romeyer Dherbey, 2005 : « Vivre en accord avec la nature » ou « vivre en accord avec Zénon » ? *Philosophie antique*, (5) 2005, p. 49-64 [rés. en angl.].

⁴ Cf. J. Brunschwig, 1995, « L'argument des berceaux », *Études sur les philosophies hellénistiques. épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, P.U.F., 1995, p. 69-112.

l'objet d'une démonstration : « cela se sent » (*sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel*). Ce point est très important car il instaure d'emblée un lien étroit entre l'éthique d'Épicure et son épistémologie, selon laquelle la sensation est critère du vrai, les sensations toujours vraies, et la connaissance, en dernière instance, toujours un rappel de la sensation.

Cicéron, dans la suite du texte, va se montrer très critique contre cette définition du τέλος. Ses arguments porteront principalement sur le fait que ce qu'Épicure nomme « plaisir » n'est pas clair. Cicéron fonde sa critique sur le fait que *voluptas*, qu'il considère comme une traduction exacte de ἡδονή, renvoie nécessairement au plaisir sensuel, et ne peut donc, comme les épicuriens le soutiennent, être identifié à la simple absence de douleur (aponie) ou absence de trouble (ataraxie). Le souverain bien épicurien pose donc selon Cicéron trois problèmes de taille :

1) un problème de définition : Épicure tord le sens usuel des mots alors même qu'il prétend ne pas le faire, et appelle du même nom deux réalités distinctes ; il est donc impossible de comprendre de quoi il parle.

2) un problème de cohérence : les deux sens possibles de ἡδονή se contredisent et la doctrine devient intenable car il semble y avoir un double τέλος, contradictoire qui plus est.

3) un problème moral : le plaisir accordé au seul corps et dissocié de toute vertu ne peut constituer une valeur absolue ni un critère d'action suffisant pour un homme honnête.

Mais, contrairement à ce que suppose Cicéron, ce que les épicuriens entendent par plaisir peut être en réalité assez bien délimité et éclairci à l'aide des quatre éléments réunis par Épicure au début des *Maximes Capitales*, que la tradition a identifié au « quadruple remède » (τετραφάρμακος). Ces quatre éléments sont les suivants :

1) les dieux ne sont pas à craindre ;

2) la mort n'est rien pour nous ;

3) le plaisir est absence de douleur ;

4) la douleur est facile à supporter.

Épicure, *Maximes Capitales* 1-4 :

(MC 1) Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

(MC 2) Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

(MC 3) Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ῆ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον.

(MC 4) Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν.

Dans un ordre d'apparition relativement peu variable, nous avons affaire ici aux quatre protagonistes majeurs de l'éthique selon Épicure : les dieux, la mort, la douleur, le plaisir. Ils sont en relation non pas hiérarchique mais systématique, en tant qu'éléments d'un seul tout rationnel : la Nature, qui se résout in fine selon la *Lettre à Hérodote* à la somme des corps et du vide. Sans hiérarchie, on peut néanmoins les distinguer : les dieux et la mort au sein de ce tout sont des réalités extérieures à l'homme, le plaisir et la douleur, des réalités internes. Les dieux et la mort nous effraient alors qu'ils n'ont rien à voir avec nous - les seules pensées qu'ils peuvent faire naître sont donc des notions vides dans la mesure où une pensée pleine ou réelle naît du choc de l'être sensible avec une réalité ; le plaisir et la douleur sont quant à eux des mouvements ou encore des affects, *πάθη*, réellement éprouvés dans la chair - et c'est alors le jugement qui en découle qui doit être vidé de sa substance, c'est à dire la relation que nous avons avec eux.

Aucun parmi ces principes n'est plus important que l'autre mais ils sont assimilés en des temps différents, et suivant l'angle d'attaque ou l'état du « patient », pour filer la métaphore médicale contenue dans la notion de quadruple remède, ils seront plus ou moins cruciaux ou urgents. Un seul mal existe, la méconnaissance de notre nature, susceptible de causer plusieurs maladies ; plusieurs remèdes en un seul soignent ce mal, et ces remèdes explorent toute notre nature d'êtres souffrants.

Appuyée sur de tels fondements et présentée sous la forme d'un remède, l'éthique épicurienne s'appuie en effet sur une conception assez particulière de l'homme.

La pensée antique peine à définir l'homme. Chez Aristote la définition de l'homme comme animal λογικός ou πολιτικός est toujours présentée comme partielle - ce qui en fait dans un contexte épistémologique aristotélicien une fausse définition. Mais la question déborde largement le cadre péripatéticien. On peut citer l'anecdote mettant en scène Diogène le cynique plumant un poulet et s'écriant : « voilà un homme ! » afin de moquer le « bipède sans plumes » de Platon, définition qui avait un vaste succès dans l'Académie⁵ : car définir l'homme ce n'est pas le décrire, et il semble impossible de lui assigner une forme qui épuise son contenu.

La question de l'homme chez les penseurs grecs est ainsi à la fois centrale (tous s'y intéressent), et vague dans sa formulation - comme s'il était évident que l'homme a une singularité mais que celle-ci ne peut être réellement définie ou circonscrite.

Épicure, suivant en cela une tradition ancienne, va tenter de cerner l'homme en le confrontant à ses deux anti-modèles : le dieu et l'animal⁶. Ces trois réalités, l'homme, l'animal, le dieu, se trouvent unies et semblables par le fait d'être des *zoa*, des êtres animés (mortels ou immortels, doués ou non de langage et de raison). L'homme lui-même n'est à proprement parler ni l'un, ni l'autre : contrairement au dieu, c'est un être de besoin (il a besoin des choses ; il a besoin des autres hommes) ; contrairement à l'animal il trouve dans sa propre nature (industrielle et sociable) la possibilité d'atteindre le bonheur en comblant ses besoins, et de devenir « semblable à un dieu » par une forme d'autarcie au sein même de la nature.

C'est ainsi sa nature d'être de besoin qui signale en tout premier lieu la misère humaine. Si l'homme est au commencement douleur et souffrance, c'est parce qu'il est manqué. Ce manque a des raisons physiques. Selon les pré-requis de la physique atomiste, la nature contient du vide. Dans un univers matérialiste, tout agrégat est par définition fragile car poreux.

Pour reprendre les termes mêmes d'Épicure dans la *Lettre à Hérodote*, « le tout est corps et vide », le terme de corps désignant ici à la fois l'atome et ses composés⁷. Les atomes s'entrelacent au sein des corps composés en un maillage plus ou moins serré et donc plus ou moins solide. Les atomes eux-mêmes, entités insécables, ont une dimension (limitée mais réelle puisqu'ils peuvent être de formes différentes), une forme, un poids qui peuvent varier. Ils n'ont aucun autre attribut singulier, aucune qualité sensible comme une couleur ou une odeur.

Ce qui est donc impérissable dans la nature, c'est l'élément, quasiment anonyme, en nombre indéfini

⁵ Cf. Diogène Laërce, *Vitae*, VI, 40.

⁶ Cf. F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, 2000 (Quadrige. 310), p. 113-155.

⁷ Cf. *Lettre à Hérodote*, 40.

- et c'est aussi le vide c'est à dire l'équivalent matérialiste du non-être. Tout ce qui est bien qualifié et singulier est en revanche dissout par la nature. Les épicuriens s'attachent tous à décrire ce ruissellement permanent des choses, par lequel la roche elle-même se fend, le métal s'émousse ; a fortiori la tendresse de la chair humaine la rend particulièrement vulnérable. La souffrance vient chez l'homme de ce qu'il est chair vivante : c'est à dire âme et corps mêlés.

Car si la pierre et le métal s'émoussent, ils n'en souffrent pas. C'est en revanche l'union de l'âme et du corps qui rend possible la souffrance, en étant condition de possibilité de la sensibilité. Cette union a dans la doctrine épicurienne des modalités complexes. L'épicurisme doit en effet éviter deux écueils : le dualisme d'une part, selon lequel l'âme et le corps seraient deux substances de nature opposée ; au contraire, Épicure suppose une âme matérielle qui a les mêmes caractéristiques générales que tout autre corps ; et d'autre part, la réduction ; il faut quand même que l'âme ait un petit quelque chose en plus qui puisse expliquer qu'un animal sent alors qu'une pierre ne sent pas.

La sensation est décrite par les épicuriens comme une sorte de hasard miraculeux, non prévu par la nature – puisqu'il n'y a pas de téléologie dans l'épicurisme -, issu de l'interaction des deux corps qui composent la nature de l'animal. Ce hasard fécond fait que l'homme se retrouve sentant, et va créer des valeurs au sein d'un monde uniforme. L'importance de l'union de l'âme et du corps s'exprime donc à deux niveaux : au premier niveau, l'âme et le corps unis assurent leur survie respectives (car selon Épicure, le corps est l'enveloppe de l'âme de même que les *moenia mundi* enveloppent le monde⁸, tandis que l'âme soutient la vie du corps comme une sorte d'armature interne) ; au deuxième niveau, l'union rend possible un certain rapport au monde, le rapport de l'être sentant qui engendre plaisir, douleur, donc bien et mal.

Une éthique du plaisir comme Souverain Bien suppose donc un homme ni dieu ni bête, souffrant, besogneux et plein de frustrations et se présente elle-même sous la forme d'un remède à la souffrance qui va accompagner un nécessaire développement technologique et social sans lequel il n'est pas de survie possible. C'est ce qui transparaît dans une des nombreuses descriptions lamentables de l'humanité par Lucrèce, qui met particulièrement bien en relief l'homme misérable car isolé et pauvre dans sa souffrance, au sein d'une nature résolument hostile.

Lucrèce, *De rerum natura* V 224-235 :

tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis
navita, nudus humi iacet infans indigus omni
vitali auxilio, cum primum in luminis oras
nixibus ex alvo matris natura profudit,
vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
cui tantum in vita restet transire malorum.

at variae crescunt pecudes armenta feraeque
nec crepitacillis opus est nec cuiquam adhibendast
almae nutricis blanda atque infracta loquella
nec varias quaerunt vestes pro tempore caeli,
denique non armis opus est, non moenibus altis,
qui sua tumentur, quando omnibus omnia large
tellus ipsa parit naturaque daedala rerum.

« L'enfant ressemble au matelot qu'ont rejeté des flots cruels ; il gît à terre, nu, incapable de parole, dépourvu de tout ce qui aide à la vie, depuis le moment où la nature l'a jeté sur les rivages de la lumière, après l'avoir péniblement arraché au ventre de sa mère. Il remplit l'espace de ses vagissements plaintifs, comme il est naturel à l'être qui a encore tant de maux à traverser. Pendant ce temps croissent heureusement les troupeaux de gros et petit bétail et les animaux sauvages, qui

⁸ Cf. *Lettre à Hérodote* 64-65

n'ont besoin ni du jeu de hochet ni d'entendre le doux et chuchotant babil d'une tendre nourrice ; il ne leur faut point de vêtements qui changent avec les saisons, point d'armes pour protéger leurs biens, points de hauts remparts, puisque à tous fournissent toutes choses abondamment la terre féconde et l'industrielle nature. »

Ce passage offre un pendant suggestif à l'argument des berceaux du texte de Cicéron : si l'enfant, comme l'animal, recherche spontanément le plaisir et évite la souffrance, cela lui est rendu justement beaucoup plus difficile qu'à l'animal, et il a beaucoup plus de chances de souffrir que d'éprouver du plaisir. En effet l'animal s'oriente selon ses choix et rejets dans une nature qui lui est spontanément appropriée et où ce dont il a besoin pour combler ses manques est disponible et directement utilisable ; l'enfant en revanche n'a rien qui lui soit directement approprié et sa recherche du plaisir prend un aspect à la fois d'urgence vitale et d'incertitude.

2. la traduction anthropologique de l'éthique : naissance de la technique

Cette histoire universelle de l'humanité souffrante et désarmée, placée dans l'horizon éthique de la recherche de la vie heureuse, va assez naturellement déboucher sur un discours des origines, un récit anthropologique destiné à rendre raison de l'invention par l'humanité de ce qui se trouve être nécessaire à sa survie et à son bonheur. Le paradoxe fondateur de l'anthropologie épicurienne réside dans l'ambiguïté du rôle joué par la nature : l'homme est par nature souffrant, alors que la nature offre dès son commencement le modèle du soulagement (puisque c'est elle qui montre le chemin : chercher le plaisir, éviter la souffrance). L'argument des berceaux est à la fois de tout temps et d'aucun temps : par nature l'homme est naturellement porté vers ce qu'il lui faut, mais par nature il est dans le dénuement, la crainte et livré à lui-même. Il faut donc un récit capable de structurer ce paradoxe en lui donnant une discursivité, un déroulement temporel, en le scandant par des étapes qui distinguent les termes de la contradiction entre abandon et soutien de la nature.

Rédigeant ce type de discours des origines, les épicuriens sont fils de leur temps. Les récits anthropologiques eux-mêmes apparaissent historiquement à partir du 5^{ème} siècle, et viennent progressivement prendre la place des mythes cosmogoniques et théogoniques de type hésiodique ; l'évolution des civilisations et la constitution de l'humanité se présentent peu à peu dans les textes savants (chez Démocrite, chez les sophistes, jusqu'à Platon lui-même) sous la forme d'une histoire – même si la différence entre cet acquis scientifique, et les mythologies originelles, est sans doute purement formelle ; la forme historique donnée au récit ne l'empêche pas de conserver un *contenu* proprement mythique⁹. Se substitue en réalité, notamment chez les sophistes, à l'ancien mythe de l'âge d'or et du déclin qui s'en suit, un nouveau type de mythe, celui du progrès humain. La grande innovation conceptuelle de cette première anthropologie semble en effet résider dans l'apparition de la notion de *progrès*, intrinsèquement liée à celle d'*invention*, qui apparaît dans tous les récits.

Les sophistes sont les pères véritables de l'anthropologie du progrès. Ils formulent cette histoire en la structurant autour de l'alternative φύσις/νομός ou θέσις¹⁰. La nature représente l'état spontané et donné des choses, la convention intervient au sein de cette nature, postérieurement, pour l'ordonner et l'organiser selon des valeurs humaines, a priori meilleures ou plus appropriées. Devant chaque invention, la question de son origine est immédiatement reformulée par les sophistes selon cette alternative : l'invention est-elle naturelle ou conventionnelle ? L'exemple canonique est celui de l'origine du langage : les hommes parlent-ils par nature et spontanément, ou bien est-ce l'intervention d'un onomathète, éducateur de l'humanité, qui peut expliquer l'apparition du langage ?

⁹ Cf. Th. Cole, 1990 : *Democritus and the sources of Greek anthropology*, Atlanta, Scholars Press, 1990.

¹⁰ Cf. G. Kerferd, 1999 : *Le mouvement sophistique*, trad. et présenté par A. Tordesillas et D. Bigou, Paris, Vrin, 1999 (Histoire de la philosophie).

Une telle structure n'est pas sans rappeler la manière dont les sophistes, pour des raisons qui touchent aussi bien à la méthodologie qu'à l'ontologie, exposent systématiquement leurs hypothèses. Plus exactement, dans l'esprit du mouvement sophistique, un problème ne peut prétendre à une solution rationnelle que s'il peut être formulé en thèse et antithèse ; il pourra ainsi être traité selon les règles précises de la dialectique, qui permet une exposition claire et précise, et qui propose des modes de résolution logiquement éprouvés – modes qui peuvent d'ailleurs conclure à l'impossibilité de trancher dans certains cas.

Épicure va récupérer cette dichotomie, exprimée dans ces termes mêmes. Il va de plus prendre position par rapport à une alternative supplémentaire qui émerge à la période hellénistique et qui se superpose à l'alternative φύσις/θέσις, à savoir l'opposition entre :

- d'une part l'éthique idéaliste des stoïciens et des péripatéticiens, qui met en place la notion de providence ;
- d'autre part l'utilitarisme d'Épicure et des sceptiques, fondée sur une recherche du moindre mal dans un monde agressif, voué au hasard et à la destruction permanente.

Comment Épicure traite-t-il donc, par exemple, la question exemplaire de l'origine du langage ?

L'anthropologie épicurienne inscrit l'invention du langage dans le cadre plus général de l'invention des techniques et de l'installation des premières sociétés. Parler, c'est avant tout désigner en fonction du besoin — besoin qui est lui-même le produit de la pression exercée directement par la nature sur les individus. On parle pour la même raison qu'on se construit une maison ou qu'on tisse un vêtement : parce que le besoin s'en fait sentir. Le *De rerum natura* de Lucrèce insiste lourdement sur la naturalité du processus¹¹ :

a. rapprochement des individus et naissance des premières sociétés : « *Dans la suite, les hommes connurent les huttes, les peaux de bêtes et le feu ; la femme unie à l'homme devint le bien d'un seul, les plaisirs de Vénus furent restreints aux chastes douceurs de la vie conjugale, les parents virent autour d'eux une famille née de leur sang : alors le genre humain commença à perdre peu à peu sa rudesse.* »

b. naissance de besoins nouveaux du fait de l'adoucissement/amollissement des corps et volonté de protection des faibles : il devient donc nécessaire de communiquer pour donner des règles de vie commune au groupe : « *En effet le feu rendit les corps plus délicats et moins capables d'endurer le froid sous le seul abri du ciel ; et Vénus énerva leur vigueur, et les enfants par leurs caresses n'eurent pas de peine à fléchir le caractère farouche des parents. Alors aussi l'amitié unit pour la première fois des voisins, qui cessèrent de s'insulter et de se battre ; et ils se recommandèrent mutuellement les enfants ainsi que les femmes, faisant entendre confusément de la voix et du geste qu'il était juste d'avoir pitié des faibles. Assurément la concorde ne pouvait pas s'établir entre tous, mais les plus nombreux et les meilleurs restaient fidèles aux pactes ; autrement le genre humain eût dès lors péri tout entier et n'aurait pu conduire jusqu'à nous ses générations.* »

c. la nature pousse spontanément à « signaler » les choses – le langage est d'abord une sémantique : « *Ce sont ensuite les sons variés du langage que la nature poussa les hommes à émettre, et le besoin assigna un nom à chaque chose ; c'est à peu près ainsi que l'enfant est conduit au geste par l'impuissance à s'exprimer avec des mots : il montre du doigt tout ce qui s'offre à ses yeux.* »

d. le cadre théorique mis en place exclut alors à la fois l'hypothèse providentialiste (nous n'avons pas des organes pour parler mais nous parlons parce que notre corps permet la parole) et l'hypothèse de l'onomatopée (pas de surhomme ou de héros qui enseigne le langage aux autres, la technique naît collectivement) : « *Car chaque être a le sentiment des facultés dont il peut user ; avant même que la corne commence à poindre sur sa tête, le veau irrité en menace et en frappe déjà. Les petits de la panthère et de la lionne se défendent de leurs griffes, de leurs pattes et de leurs crocs à peine dents*

¹¹ DRN V, 1009-1057

et griffes leur sont-elles poussées. Et les oiseaux de toute espèce se confient tous à leurs ailes, et demandent à leurs plumes un appui tremblant. Ainsi donc penser qu'un homme ait pu alors distribuer des noms aux choses et que de lui tous les autres aient appris les premiers mots du langage, c'est folie ; car s'il a pu désigner toutes choses par un terme et émettre les sons variés du langage, comment à la même époque d'autres que lui n'ont-ils pu le faire ? »

Le langage n'est en ce sens pas un élément immédiat qui définit la nature humaine, mais il s'acquiert progressivement, de même que la maîtrise du feu ou la vie en commun. Il ne s'agit pas de ne donner aucune signification essentielle à cette acquisition du langage ; l'homme reste la seule créature vivante qui a su développer à ce point de perfection le son, afin d'en faire une instance de désignation rendant possible la communication. Cependant, il est le fruit d'une évolution ; les premiers hommes, les fils de la terre, ne sont pas moins hommes parce qu'ils ne parlent pas ; leur humanité est réelle, même si elle n'a pas encore atteint son plus grand point de perfection.

Le mouvement décrit par Épicure lui-même, au paragraphe 75 de la *Lettre à Hérodote*, est moins détaillé ; il structure le processus un peu différemment.

Ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι, τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισι θάπτον, ἐν δὲ τισι βραδύτερον καὶ ἐν μὲν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου] ἐν δὲ τισι κατ' ἐλάττους. Ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν στελλόμενον ὑφ' ἐκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἂν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ εἴη· ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἦττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρας δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνωρόμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς συνειδόμενους παρεγγυῆσαι τινὰς φθόγγους τοὺς μὲν ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἐλομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἐρμηνεῦσαι.

« 75 Il faut encore admettre que la nature a été instruite et contrainte par les choses mêmes, recevant d'elles des leçons multiples et variées, et qu'ensuite le raisonnement, à ce qui a été transmis par elle, ajoute la précision et fait de nouvelles découvertes, plus vite dans certains domaines, plus lentement dans d'autres, et, dans certaines périodes et moments < avec des progrès plus grands >, dans d'autres moindres. D'où aussi : les noms ne sont pas nés au début par convention, mais les natures mêmes des hommes, subissant selon chaque peuple des affections particulières et recevant des images particulières, faisaient sortir d'une manière particulière l'air émis sous l'effet de chacune des affections et images, de sorte qu'enfin il y ait la différence entre les peuples suivant les lieux. 76 Ensuite, en commun dans chaque peuple, les particularités du langage furent fixées, afin que les désignations soient, pour les hommes entre eux, moins incertaines et plus brièvement exprimées. Et, pour certaines choses qui n'étaient pas visibles en même temps < que les autres > ceux qui en avaient la connaissance, en les introduisant, mirent en circulation certains noms, qu'ils étaient poussés à proférer et en choisirent d'autres en vertu d'un raisonnement, conformément à la raison principale de s'exprimer ainsi. » (Trad. M. Conche).

Si c'est bien « la nature » qui pousse aux premières inventions, par la suite une forme de « raisonnement » intervient, à l'occasion d'une étape de clarification et d'approfondissement. Cette seconde étape est précisée plus bas dans le texte : ce sont des individus plus savants ou plus doués qui interviennent dans un second temps pour améliorer le langage. Dans ce modèle, les « élites », c'est à dire ceux qu'Épicure nomme les « sages », jouent donc un rôle très important. C'est un second paradoxe de la position épicurienne, qui refuse l'hypothèse de l'onomathète alors qu'elle semble indiquer, par de nombreux témoignages, que les inventions complexes (le langage mais aussi les lois¹²) sont le fruit du travail d'une élite intellectuelle¹³, et que les hommes ne sont pas égaux dans leurs facultés intellectuelles. Cependant on peut repérer d'autres textes épicuriens qui, dans des contextes différents, paraissent annoncer, sinon le contraire, du moins une version quelque peu atténuée de cette thèse. La conclusion de la *Lettre à Hérodote* ne paraît ainsi interdire à personne l'accès à la sagesse épicurienne ; le rôle du petit résumé constitué par la lettre semble

¹² Cf. V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 2002 notamment p. 227-235.

¹³ Voir aussi DRN V, v. 1105 ; Diogène d'Oéonanda fr. 39 et 44.

même être de rendre cet accès plus aisé :

« Ce discours saisi avec précision permettra, je pense, à quiconque, même s'il n'en vient pas à toutes les précisions particulières, d'acquérir une vigueur incomparable par rapport aux autres hommes. [...] En effet, ces éléments sont tels que ceux qui ont déjà mené, avec une précision suffisante ou complète, des études particulières, peuvent, en ramenant à des appréhensions de ce genre, faire porter la plupart de leurs parcours sur la nature dans son ensemble ; et tous ceux qui ne font pas totalement partie du groupe même des confirmés, grâce à ces éléments et sur un mode non verbal, effectuent à la vitesse de la pensée un parcours des éléments capitaux, pour gagner la paix¹⁴. »

La séparation est faite ici entre divers degrés de sagesse, et non entre des sages et des insensés ; de plus, il n'apparaît pas que la barrière entre ces deux groupes soit définitivement étanche. Les deux groupes en question semblent davantage correspondre à deux « classes », au sens scolaire du terme – un cours élémentaire et un cours avancé – qu'à deux catégories bien déterminées de l'humanité.

Nous pouvons mettre ceci en parallèle avec la curieuse phrase relevée par Diogène Laërce : dans sa *Vie d'Épicure*, en 121 b : « Aucun sage n'est plus sage qu'un autre ».

Selon l'interprétation classique de cette phrase, il s'agit de ne pas déterminer de degrés dans la sagesse ; deux hommes sages ont atteint la sagesse de manière identique, sans que l'âge, le savoir, la richesse, la beauté ou quelque critère que ce soit ne puisse les distinguer. La définition épicurienne du sage présenterait ainsi des points communs assez frappants avec la définition stoïcienne, qui elle aussi présente l'idéal du sage comme un absolu sans degrés.

Nous nous trouvons alors face à une grande difficulté : comment faut-il comprendre la théorie épicurienne du sage ? Comment se définit l'élite selon Épicure ? Et quelle conséquence politique va avoir cet apparent acquis anthropologique : la nécessaire intervention de cette élite dans tout processus d'invention technique ?

3. La politique comme art de vivre en sécurité

La sagesse comme le savoir s'adressent à tous, en tant que tous sont des hommes, donc, selon une caractérisation rappelée par Diogène d'Oenoanda, des êtres de raison :

« Vraiment noble, ô mes amis, est cet animal : l'homme, [doué de raison et de la faculté de prévoir] l'avenir, [capable de vivre] heureux ... » Fr. 21.

Cependant, l'épicurisme ne limite pas sa définition de l'humanité à celle d'un animal rationnel. L'homme est également cet être craintif, irrationnel et oublieux qui s'est forgé tout seul des dieux pour mieux se terroriser. Épicure semble ainsi distinguer deux attitudes, plutôt que deux types d'humanité : l'attitude rationnelle qui donne à l'homme sa noblesse et lui ouvre sans condition l'accès à la sagesse et au bonheur ; l'attitude proprement stupide qui détermine les conduites abjectes d'Agamemnon sacrifiant sa fille, la violence, l'envie, etc ; c'est par cette attitude que l'homme peut se rendre incapable d'accéder à la joie épicurienne.

Or la traduction politique de cette conception de l'humanité est nécessairement la suivante : le bon régime tel qu'Épicure le conçoit ne peut pas être une démocratie comme celle que les sophistes ont défini au Ve siècle. Pour le comprendre, il convient de confronter l'anthropologie épicurienne avec un des récits classiques fondateurs de l'idée démocratique, à savoir le mythe raconté par Protagoras dans le dialogue platonicien éponyme (*Protagoras*, 320c-322d).

Rappelons les grandes étapes de ce mythe. Le titan Épiméthée opère une première distribution des qualités entre les espèces, en respectant un principe fondamental d'équilibre dans la nature. Chaque espèce est ainsi dotée de ce dont elle a besoin pour vivre et pour se défendre. Mais dans

¹⁴ Cf. *Lettre à Hérodote* 83

cette première distribution, les hommes sont oubliés. Pour compenser la négligence de son frère, Prométhée vole aux dieux le feu et les arts et en fait don à l'humanité. Cependant les hommes ignorent toujours la science politique et se font la guerre : leur survie est donc menacée, malgré la technique dont ils jouissent. Zeus lui-même opère donc une dernière distribution, et donne aux hommes la science politique, sous la forme de deux vertus principales : Justice et Pudeur. Ces vertus doivent être également distribuées entre tous les hommes car sinon la survie de l'humanité n'est pas assurée.

Protagoras utilise ici un discours fabuleux pour faire comprendre à ses auditeurs une thèse complexe. Le régime démocratique, qui réclame la participation de chacun, et repose sur un principe d'égal accès à la parole de tous, *l'isègorie*, pose que tous les habitants de la Cité, instruits ou non, experts ou non, ont un droit égal à participer aux activités publiques. Cette première thèse repose sur des présupposés philosophiques essentiels de la sophistique en général, et de la philosophie de Protagoras en particulier ; ces présupposés sont ceux de l'existence, sur tout sujet, de deux opinions parallèles également soutenables, entre lesquelles il est impossible de trancher en fonction de critères de vérités. Il s'agit ici de la fameuse position protagoréenne, selon laquelle sur chaque opinion il est possible de tenir un discours double ; le bon sophiste sera justement l'homme capable de tenir ces deux discours avec autant de force, et de faire valoir dans un parfait équilibre, tantôt le pour, tantôt le contre¹⁵. Cependant, le même sophiste Protagoras prétend, dans sa confrontation avec Socrate, pouvoir enseigner la vertu politique, c'est-à-dire la capacité à faire valoir ces opinions contraires, et à faire pencher ses auditeurs d'un côté puis de l'autre. Or, si existe ce que l'on peut appeler une science politique, si en d'autres termes, selon l'expression canonique, « la vertu peut s'enseigner » - la vertu devant ici être comprise comme la qualité qui rend possible la vie en commun, ce que Protagoras désigne dans son mythe par le couple « justice et pudeur » -, comment faire valoir sans contradiction le principe de *l'isègorie* ?

Le problème ne peut être résolu, comme le montre Protagoras, que dans la mesure où le sophiste, en tant qu'éducateur, enseigne à ses élèves une compétence technique spécifique qui n'est pas à strictement parler politique. Le sophiste en effet forme la plupart du temps des orateurs, qu'il prétend pouvoir rendre capable de cette habileté dialectique aussi bien dans une dispute philosophique réglée que dans le cadre plus officiel d'un tribunal. L'élève, celui qui a appris « cette science [qui] est la prudence, qui, dans les affaires domestiques, lui enseignera la meilleure façon de gouverner sa maison, et, dans les affaires de la cité, le mettra le mieux en état d'agir et de parler pour elle », lorsqu'il met ses compétences en pratique, ne le fait pas de sorte qu'il apprenne à son tour à ceux qu'il souhaite convaincre un contenu ; mais son rôle est de parvenir à faire valoir devant la Cité un certain nombre d'arguments puissants, qui puissent convaincre ceux sur qui repose la décision de trancher de tel ou tel côté. Le savoir du sophiste n'interfère donc pas dans la décision du gouvernement démocratique, qui reste souverain. Ce qui est possible, du fait de la distinction massive opérée dans le mythe entre les compétences techniques, qui reposent sur des contenus et imposent une spécialisation, et les compétences politiques, que tous possèdent.

Cette théorie politique offre de nombreux points communs avec les autres tenants du régime démocratique que nous connaissons, à savoir les épicuriens. Le premier point commun, c'est bien sûr la présentation même de la question, qui met en relation le progrès politique de l'humanité et la naissance des lois, avec une évolution qui fait intervenir l'histoire des inventions techniques. Un autre point de ressemblance évident consiste dans cette apologie du sage comme éducateur de la foule, capable de la former de telle sorte qu'elle puisse exercer avec « prudence » sa fonction souveraine dans une démocratie.

Mais il y a également des différences essentielles qui vont influencer sur les contenus politiques

¹⁵ Cf. par exemple J. Chêne, 1985 : « L'égalité du droit à la parole dans la démocratie grecque. La notion d'isègoria », dans *Pratiques de langage dans l'Antiquité*, Grenoble, Univ. des Sc. Sociales, 1985 (Cahiers du Groupe du Rech. sur la Philos. & le Langage ; V), p. 29-57. ; voir aussi A.-M. Rieu, 1992, « Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias » dans Peter Schmitter, *Geschichte des Sprachtheorie. Vol 2: Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Gunter Narr Verlag, p.119-139.

des démocraties fondées.

Protagoras définit d'emblée l'homme comme parlant, par opposition aux bêtes, ἄλογα (321c). Certes, il esquisse, après le vol du feu par Prométhée, une rapide genèse du langage ; cependant la précision apportée dès le début sur la nature parlante des hommes fait entrer dans la définition même de l'homme l'accès à la parole. Il est très important pour Protagoras que les hommes soient dès le début doués de langage ; car c'est à proprement parler cette capacité universelle de parler, qui ne s'apprend pas mais qui est pour ainsi dire innée et essentielle à l'homme, qui justifie la démocratie. L'isègorie impose un égal droit à prendre la parole. Ce droit n'a d'autre raison d'être que l'égalité de capacité à parler ; c'est cette mainmise universelle sur le discours qui en fait à la fois l'outil politique privilégié – par le langage, les hommes se rencontrent et deviennent ainsi une espèce fondamentalement sociable –, et la justification d'une institution politique dans laquelle tous les citoyens peuvent participer aux décisions avec un poids égal.

Or, la justification de la démocratie est différente dans l'épicurisme. En effet, ce qui fonde la valeur des opinions communes pour l'épicurisme est la sensation, en tant que critère universel et toujours valable du vrai. L'homme n'est pas avant tout parlant, mais sentant ; c'est même, comme on l'a vu, cette capacité à sentir qui détermine en lui les autres capacités et l'invention technique – le langage, par exemple, naissant aussi bien du fait d'une sensibilité physique, que morale : l'homme crie quand il a mal, et cherche à protéger ses enfants en les recommandant à la communauté. Ce que dit chaque homme est ainsi valable, non parce qu'il le dit, mais parce qu'il dit ce qu'il sent ; comme la sensation, en tant que critère, est nécessairement vraie en tant que telle, il n'y a aucune raison de supposer que tel homme puisse sentir « mieux » ou « moins bien » qu'un autre. Le langage ne peut en lui-même, pour l'épicurisme, fonder une opinion en droit ; car c'est bien du langage que peut procéder le faux, en tant que l'expression de ce qui est senti s'ajoute à la sensation, et conduit à proférer des opinions fausses à partir de sensations vraies¹⁶.

Or, si justement ce qui fondait l'isègorie protagoréenne, c'était l'idée que tout discours peut être confronté à un discours opposé tout aussi soutenable, un tel fondement n'est pas valable dans une optique épicurienne. Car si la sensation est critère du vrai, c'est bien qu'il existe du faux – en l'occurrence, l'opinion, que le langage va ajouter à la simple sensation¹⁷. De ce fait, si le régime prôné par l'épicurisme est bien la démocratie, il doit reposer sur une isègorie ; cependant, cette isègorie n'est pas celle de Protagoras, en un double sens ; d'une part elle ne suppose pas que tous ont droit à parler du fait qu'ils parlent, mais du fait qu'ils sentent, et que toute sensation est vraie ; d'autre part elle n'établit pas d'égalité des opinions ; il existe bien du vrai et du faux, et il est possible de discriminer les énoncés grâce à un critère, qui sera cette même sensation.

Si donc l'épicurisme insiste sur l'idée que le sage peut éduquer la foule, le fonctionnement politique démocratique reste possible. En effet, le sage épicurien va justement enseigner aux hommes cette confiance en la sensation et cette méfiance par rapport aux pièges du langage et de l'opinion, qui vont permettre au jugement de rester sain. La foule pourra ainsi exercer sa souveraineté grâce à l'action du sage épicurien.

Cependant, arrive alors une nouvelle difficulté. Pour Protagoras, le sage est non seulement un éducateur, mais il est de son devoir le plus absolu d'exercer cette fonction ; en effet, c'est grâce à lui que l'homme de la cité peut remplir son devoir de participation à la vie publique. L'intervention du sophiste dans la Cité relève ainsi de la nécessité ; s'il est fondamental que tous les hommes possèdent la vertu politique de prudence, et si le sophiste semble capable de préparer les hommes à exercer cette vertu, alors le sophiste accomplit un devoir civique en remplissant sa fonction. Or il est connu que les textes épicuriens semblent au contraire prôner pour le sage une vie à l'écart du monde, et l'absence de participation à la vie politique, source de troubles et d'angoisses.

¹⁶ Cf. J. Giovacchini, 2003, « Le refus épicurien de la définition » dans *L'épicurisme antique*, études réunies par Thomas Bénatouïl, Valéry Laurand et Arnaud Macé. Paris : Vrin, 2003 (Cahiers philosophiques de Strasbourg), p. 71-89.

¹⁷ Cf. Diogène Laërce, *Vitae*, X, 33-35.

(MC 7) Ἐνδοξοὶ καὶ περιβλεπτοὶ τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλὴς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλὴς, οὐκ ἔχουσιν οὐδ' ἕνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέθησαν.

« Certains ont voulu devenir réputés et célèbres, se figurant qu'ainsi ils acquerraient la sécurité que procurent les hommes ; en sorte que, si la vie de tels hommes a été sûre, ils ont reçu en retour le bien de la nature ; mais si elle n'a pas été sûre, ils ne possèdent pas ce vers quoi ils ont tendu au début, conformément à ce qui est le propre de la nature. »

(SV 58.) Ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμοτηρίου.

« Il faut se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires publiques. »

Nous n'avons pas la prétention de résoudre cette difficulté qui a été pointée par de nombreux lecteurs de l'épicurisme, et ce, depuis Cicéron. Il nous semble simplement possible de relever quelques pistes d'investigation, dont certaines ont déjà été entrevues dans ce travail, qui permettraient à la fois de restituer la cohérence de l'épicurisme, tout en élucidant ce qui oppose le devoir de citoyenneté protagoniste à la vie civile épicurienne.

La première de ces pistes nous amène à explorer un nouveau couple conceptuel : il s'agit de la distinction du **public** et du **privé**. La démocratie, selon cette distinction, doit fonctionner comme régime du commun, mais au service de l'individu. On retrouve entre autre cette idée dans tous les textes épicuriens portant sur l'amitié ; le groupe des amis, forme de cité idéale, préserve et améliore les existences individuelles de ceux qui le composent. La cité n'est dans une telle optique une obligation que dans la mesure où elle favorise l'existence des individus ; elle n'est donc pas une fin en soi. Et on peut même lui préférer le cadre intime du Jardin, qui semble réunir mieux que la place publique dans sa totalité les conditions de la sécurité et de la vie heureuse.

(MC 14) Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῆ καὶ εὐπορία, εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.

« Si la sécurité que procurent les hommes est due jusqu'à un certain degré à une puissance bien assise et à l'abondance, la plus pure des sécurités est celle qui vient de la tranquillité, et de la vie à l'écart de la foule. »

C'est donc dans la mesure où la réunion des hommes participe à leur bonheur, qu'il convient d'intervenir dans cette réunion afin de la consolider. Cependant, les limites de cette intervention correspondent au point de déséquilibre entre public et privé, lorsque les besoins de la Cité se retrouvent en contradiction avec les besoins de l'individu. Le sage, pour que son existence puisse avoir l'efficacité curative qu'Épicure lui prête, doit ainsi demeurer à l'écart de tout trouble. Il sert en quelque sorte de modèle aux autres hommes, et ce faisant son intervention est indirecte. On pourrait rapprocher cela de l'idolâtrie que semblent développer certains textes de Lucrèce vis-à-vis de la personne d'Épicure lui-même. Un texte du Chant I le montre particulièrement bien :

« Atque omne immensum peragravit mente animo que,
unde refert nobis victor quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
qua nam sit ratione atque alte terminus haerens.

Quare religio pedibus subiecta vicissim
opteritur, nos exaequat victoria caelo. »

« Il parcourut par la pensée l'univers infini.

Vainqueur, il revient nous dire ce qui peut naître

Ou non, pourquoi enfin est assignée à chaque chose

Un pouvoir limité, une borne immuable.

Ainsi, la religion est soumise à son tour,

Piétinée, victoire qui nous élève au ciel¹⁸. »

Épicure *refert* ; en ce sens, il est implicitement comparé à un nouveau Prométhée ; son don réside dans l'enseignement qu'il profère, enseignement libérateur par lequel cet homme qualifié à plusieurs reprises de « divin » aide ses semblables à devenir à leur tour « comme » des dieux ; ainsi, l'enseignement du sage est indirect. C'est sa personne qu'il propose comme modèle, que l'élève va devoir imiter, jusqu'à l'égaliser dans l'heureuse communauté des amis. Telle est peut-être la signification la plus essentielle de l'anthropologie et par suite de la politique épicuriennes. L'homme a besoin d'être sauvé ; cependant, ce n'est pas la technique qui pourra jouer ce rôle, puisqu'il est capable de la trouver seul. Mais la divinité qui peut lui venir en aide n'est divine que par analogie, en ce qu'elle correspond à un idéal éthique accessible, pourvu que l'aspirant à la sagesse soit à son tour capable d'adopter l'attitude philosophique qui lui est proposée comme modèle.

Il faut donc sortir de la vie publique ; ce qui ne signifie pas s'affranchir des lois, et ce qui signifie encore moins vivre seul. L'espace public est en réalité remplacé dans l'épicurisme par l'espace privé de la communauté des proches ; le public n'existe qu'en vue du privé, pour garantir la sérénité et la sécurité du privé.

Le plus grand et le premier des biens apporté par la sociabilité est en effet le rapprochement des humains, par opposition avec la solitude profonde de l'homme dans la nature. Ce rapprochement est le remède contre l'angoisse en ce qu'il garantit un avenir : la sécurité est alors primordialement définie comme la confiance en ce qui sera.

(MC 39.) Ὁ \leq τὰ ἑαυτοῦ πρὸς \geq τὸ μὴ θαρροῦν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὗτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατασκευάσατο, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα δὲ μὴδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμεικτος ἐγένετο καὶ ἐξηρείσατο ὅσα \leq πρὸς \geq τοῦτ' ἔλυσιτέλει πράττειν.

« Celui qui a le mieux aménagé le manque de confiance causé par ce qui est au-dehors, celui-là s'est fait un allié de ce qui pouvait l'être, et de ce qui ne pouvait pas l'être, il n'a pas fait du moins un ennemi. Mais ce sur quoi il n'avait même pas ce pouvoir, il ne s'en est pas mêlé, et il a lutté pour tout ce à propos de quoi il lui était utile de le faire. »

(MC 40.) Ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τοῦ τὸ θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορρούντων παρασκευάσασθαι, οὗτοι καὶ ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἡδίστα τὸ βεβαιότατον πίστωμα ἔχοντες, καὶ πληρεστάτην οικειότητα ἀπολαβόντες οὐκ ᾠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφὴν.

« Tous ceux qui ont pu se pourvoir de la force de la confiance, surtout grâce à leurs proches, ont ainsi aussi vécu les uns avec les autres, avec le plus de plaisir, le mode de vie le plus ferme, puisqu'ils avaient la certitude ; et comme ils en avaient retiré la plus pleine des familiarités, ils ne se sont pas lamentés, comme par pitié, sur sa disparition. »

Épicure suppose donc qu'il est impossible de vivre agréablement en dehors de la justice, c'est à dire en dehors de la sociabilité et des lois qui l'accompagnent ; une vie apolitique est au contraire une vie sauvage et féroce source d'angoisse. Le problème reste que, si la justice est naturelle pour le sage, elle ne l'est pas pour les autres hommes. Dans le cadre d'une communauté d'humains ordinaires, il faut donc des lois pour la faire respecter. C'est la même chose que pour le langage : le langage a lui aussi un contenu empirique spontané qui en fait une entité naturelle, mais il n'a pas d'usage satisfaisant et ne remplit pas sa fonction s'il n'est pas clarifié et affiné par une convention qui le rend

¹⁸ DRN I, 72-79

utilisable et efficace¹⁹.

Ce processus est remarquablement illustré par un texte d'Hermarque décrivant la naissance des lois, notamment de celles interdisant le meurtre.

Hermarque = Porphyre *De Abstinencia*, I, 7 :

οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἐπικούρου ὥσπερ γενεαλογίαν μακρὰν διεξιόντες φασὶν ὡς οἱ παλαιοὶ νομοθέται, ἀπιδόντες εἰς τὴν τοῦ βίου κοινωνίαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους πράξεις, ἀνόσιον ἐπεφήμισαν τὴν ἀνθρώπου σφαγὴν καὶ ζημίας οὐ τὰς τυχοῦσας (5) προσῆψαν, τάχα μὲν καὶ φυσικῆς τινὸς οἰκειώσεως ὑπαρχούσης τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀνθρώπους διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς μορφῆς καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μὴ προχείρως φθεῖρην τὸ τοιοῦτον ζῶον ὥσπερ ἕτερόν τι τῶν συγκεχωρημένων· οὐ μὴν ἀλλὰ τὴν γε πλείστην (10) αἰτίαν τοῦ δυσχερανθῆναι τοῦτο καὶ ἀνόσιον ἐπιφημισθῆναι τὸ μὴ συμφέρον εἰς τὴν ὅλην τοῦ βίου σύστασιν ὑπολαβεῖν. ἀπὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμφέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδεήθησαν ἄλλης αἰτίας τῆς ἀνειργούσης αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι λαβεῖν αἴσθησιν ἰκανὴν τούτου, τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπέιχοντο τοῦ κτείνειν προχείρως ἀλλήλους. ὧν ἑκάτερον φαίνεται καὶ νῦν ἔτι συμβαῖνον. καὶ γὰρ οἱ μὲν θεωροῦντες τὸ συμφέρον τῆς (20) προειρημένης διατάξεως ἐτοίμως ἐπ' αὐτῆς μένουσιν, οἱ δὲ μὴ δεκτικοὶ τούτου τὰς ἀπειλὰς φοβούμενοι τῶν νόμων, ἃς ἔνεκα τῶν ἀσυλλογίστων τοῦ χρησίου διώρισάν τινες, παραδεξαμένων αὐτὰς τῶν πλειόνων.

« Les disciples d'Épicure affirment, dans un exposé détaillé qui ressemble à une longue généalogie, que les anciens législateurs, après avoir étudié la vie en société chez les hommes ainsi que leurs actions réciproques, désignèrent comme sacrilège le meurtre d'un homme et le frappèrent d'indignités exceptionnelles ; peut-être aussi parce qu'il existait chez les hommes une sorte de sens naturel de leur parenté avec les autres hommes en raison de la similitude de leur aspect extérieur et de leur âme, qui les empêchait de détruire cette espèce d'êtres vivants aussi facilement que celle des autres vivants dont la destruction était permise. Ce pendant, la raison principale du caractère odieux de cet acte et de sa réputation de sacrilège était la conviction qu'ils avaient que cet acte n'était pas dans l'intérêt de l'organisation globale de la vie. À partir de là, ceux qui avaient conscience de l'intérêt de ce principe n'eurent besoin d'aucune autre raison pour ne pas commettre cet acte ; mais ceux qui étaient incapables de percevoir cela de façon satisfaisante, c'est la crainte de la lourdeur de la peine qui les retenait de s'entre-tuer trop facilement. Il est manifeste que l'une et l'autre attitude existe encore aujourd'hui. En effet, ceux qui voient l'intérêt de la prescription en question s'y tiennent sans hésiter, et ceux qui y sont insensibles respectent la prescription par crainte des menaces de la loi ; celles-ci ont été établies pour ceux qui sont incapables de raisonner sur l'utile, et la majorité des hommes les ont acceptées. »

Hermarque est le successeur direct d'Épicure à la tête du Jardin. Il est notamment l'auteur d'un traité *Contre Empédocle* dont est issu le très long fragment cité par Porphyre dans son traité sur le végétarisme, *De Abstinencia*²⁰. L'extrait qui nous intéresse ici décrit selon un canevas pseudo-historique l'origine de la justice, associée très directement à la question du meurtre, considérée comme la question originelle du juste et de l'injuste, en ce que le meurtre est une sorte de paroxysme de l'injustice, à ce titre à la fois exceptionnel et exemplaire.

¹⁹ Cf. J. Brunschwig, 1997 : « Épicure et le problème du « langage privé » », dans *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995 (Épiméthée), p. 43-68.

²⁰ Cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 176-179.

L'intérêt à préserver est celui des vivants au sein de la nature (pour leur préservation et leur reproduction). Le moment du droit est décrit comme celui de la prise de conscience de la protection comme fin – le droit étant le moyen de cette fin. Hermarque se trouve alors devoir isoler et regrouper par ressemblances certains types de vivants entre eux : les vivants divins, qui n'ont pas besoin du juste car ils sont immortels et qui sont donc sans relations ; et les vivants animaux avec lesquels nous n'avons aucun contrat. Le juste est ainsi présenté comme un phénomène humain, un besoin spécifique de l'homme qui n'a ni protection intraspécifique (les hommes s'entretiennent) ni protection individuelle essentielle (ils sont mortels). La nature a protégé par des pactes spontanés (immortalité, protection intraspécifique) les dieux et les bêtes ; l'homme remplace cette absence de protection spontanée par la protection conventionnelle du contrat ; il n'y a pas rupture par rapport à la nature mais prolongement – la fin demeurant la nature elle-même, c'est à dire la vie.

La violence elle-même intervient visiblement à plusieurs niveaux au sein de l'humanité : d'une part, au niveau de l'impulsion individuelle qu'il faut maîtriser ; d'autre part à un niveau social : la loi est violence légale exercée sur l'individu pour établir un rapport de force avec les pulsions individuelles. La violence de la loi est donc proportionnelle à la violence de l'individu. Une sorte d'équilibre des forces s'instaure, qui permet d'aboutir au niveau de la collectivité à un état stable. La pulsion ne peut pas s'exprimer dans le collectif – en revanche rien ne dit qu'elle n'a pas lieu d'exister au niveau individuel ; mais au niveau individuel la sanction ne sera simplement plus juridique mais physiologique. De même que le médecin établit l'équilibre au niveau de l'individu, le législateur l'établit au niveau de l'agrégat social.

Le droit crée ainsi de la communauté de façon formelle dans l'espace public, qui est lieu d'activités contradictoires et de tendances opposées. Chaque individu vaque en fonction de son propre intérêt, et la cité n'étant pas un corps au sens organique, la sympathie entre les membres doit être construite de toute pièce (en se fondant sur quelque chose d'aussi vague que la ressemblance de forme entre un humain et un autre). Par opposition, un espace privé est sympathique au sens où l'est un corps, il possède une unité réelle du fait de la proximité des parties.

(SV 61.) Καλλίστη καὶ ἡ τῶν πλησίων ὄψις τῆς πρώτης συγγενήσεως ὁμονοοῦσης ἢ καὶ πολλὴν εἰς τοῦτο ποιουμένης σπουδῆν.

« Très belle aussi est la vue de ceux qui nous sont proches, quand les liens premiers de parenté concourent à l'union : car elle produit beaucoup de zèle en vue de cela. »

Le privé est strictement identifié au proche ; il est ce que je vois bien, ce que je connais, ce qui crée confiance et sûreté. Le lointain, son opposé, est donc le menaçant, le mal perçu et donc mal connu. Or la loi crée de la proximité : elle me rend proche des autres, y compris malgré moi. Épicure prend en son sens premier l'idée de communauté : c'est pour lui une communauté des semblables (nous sommes des hommes et nous nous reconnaissons comme tels) qui cohabitent (nous vivons dans un espace commun). On peut considérer que l'épicurisme reprend ainsi à son compte un des prérequis de la vie démocratique selon Protagoras : le besoin de pudeur. Il faut aimer à se cacher, c'est à dire avoir conscience de sa nudité au yeux des autres. La pudeur, entendue comme volonté de ne pas se montrer sous un mauvais jour, est un facteur de paix sociale puissant.

Le « Vis caché ! »²¹ des épicuriens peut ainsi être entendu comme : « Ne t'expose pas ! » mais aussi et surtout, « vis en ne montrant rien, en n'ayant rien à montrer ». Nous ne maîtrisons pas notre apparence aux yeux des autres : ce que j'émet est ce qui m'échappe. Je dois donc demeurer caché le plus possible, et la seule bonne façon de se cacher est d'offrir un visage transparent, de ne pas donner prise à la critique. Il ne s'agit pas pour Épicure d'appeler à habiter la caverne mais d'éviter d'être grisé par la fausse lumière : celle de la gloire et des honneurs. La seule vraie lumière est celle

²¹ Pour la source de cet adage, voir notamment Plutarque, *Si la maxime « vis caché ! » est bonne*, commenté par J. Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Lille, Septentrion, 2003, p. 170-175.

de la philosophie et de la sagesse, portée par Épicure le porteur de feu, venu selon Lucrèce éclairer l'humanité. Vivre caché est une recommandation proprement luciférienne, invitant à aller chercher la lumière de l'épicurisme qui se cultive exclusivement dans l'intimité du foyer et le cercle des amis. L'espace public transparent et dangereux est alors remplacé comme lieu de la vie heureuse par l'espace privé de la *φιλία*.

La *φιλία* est la condition de possibilité de la vie heureuse car elle a seule valeur de protection véritablement solide : les murailles de la *φιλία* sont plus puissantes que celles de la cité et des lois. Je sais que l'ami prendra soin de moi ; la *φιλία* équilibre donc l'aspect hasardeux de la *τύχη*. Il s'agit d'une conception utilitariste de l'amitié, qui est détaillée par Torquatus dans l'exposé épicurien du *De finibus* (I 65, 29 – 70, 30).

Torquatus distingue trois sens épicuriens possible de l'amitié :

- 1) l'amitié comme condition de possibilité de la vie heureuse ;
« Les uns nient qu'il faille rechercher les plaisirs qui concernent nos amis autant que nous rechercherions les nôtres ; [...] En effet, comme pour les vertus, dont j'ai parlé plus tôt, ils nient que l'amitié puisse être séparée du plaisir. Car puisque la solitude et la vie sans amis est pleine de pièges et de craintes, la raison elle-même incite à se faire des amis, par lesquels notre âme se rassure et ne peut s'empêcher d'espérer les plaisirs qui en naîtront. Et de même que la haine, les jalousies, les dédains font obstacle aux plaisirs, de même les amitiés très fidèles non seulement les favorisent mais aussi les font naître autant pour nos amis que pour nous-mêmes, et pas seulement pour jouir des plaisirs présents, mais aussi pour renforcer l'espoir d'un avenir à moyen et long terme. »
- 2) l'amitié comme source propre de bonheur ;
« les premières rencontres, les premières unions et les vellétés d'établir des relations intimes sont d'abord le produit du plaisir ; mais lorsque l'usage a approfondi le lien, alors la tendresse s'épanouit au point que, quand bien même l'amitié ne serait d'aucune utilité, les amis seraient alors aimés pour eux-mêmes. »
- 3) l'amitié comme « pacte des sages ».
« une sorte de pacte a été établi parmi les sages, selon lequel ils n'aiment pas moins leurs amis qu'eux-mêmes ; et que cela puisse être, nous le comprenons et même nous en sommes souvent témoins. Il est clair que rien ne peut contribuer de meilleure façon au bonheur qu'une telle relation. »

Ce qui est décrit dans ces trois positions, c'est en réalité toujours la même gradation entre d'une part ceux qui cherchent spontanément à éviter la souffrance/le châtement et qui donc ont une appréhension immédiate de l'amitié comme source de plaisir pour eux et donc à rechercher, d'autre part ceux qui emploient le raisonnement « en vue de l'utile » et qui identifient dans l'amitié le cadre réel et la condition politique de la vie heureuse.

(SV 78) Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

« L'homme de bonne nature s'adonne surtout à la sagesse et à l'amitié : desquelles l'une est un bien mortel, l'autre un bien immortel. »

Selon cette Sentence vaticane, si la sagesse, bien propre de l'individu, meurt avec lui, l'amitié le dépasse et lui survit en tant que relation : elle est en réalité bien commun. En tant que bien commun, en tant que relation, elle est également une activité philosophique, elle est « philanthropie ». Et cette philanthropie a elle-même une expression politique historique : le portique épicurien d'Oenoanda.

τούτους οὖν ὁρῶν (πάλιν γὰρ ἐπαναλήμψομαι) διακειμένους οὕτως, καταλοφυράμην μὲν αὐτῶν τὸν βίον καὶ ἐπεδάκρυσσα τῇ τῶν χρόνων ἀπωλείᾳ, χρηστοῦ δὲ τινος ἡγησάμην ἀνδρός, ὅσον ἔστ' ἐφ' ἡμεῖν, τοῖς εὐσυνκρίτοις αὐτ[ῶν φιλανθρώπως βοη]θεῖν. τ[οῦτο δὲ πρῶτον] τῆς γρα[φῆς αἰτίον ἐσ]τιν.

« Les voyant [les hommes] dans un tel état [d'angoisse] (car à nouveau je reprends), je me suis lamenté sur leur vie et j'ai pleuré sur la perte de leur temps ; puis j'ai pensé qu'il était du devoir d'un homme de bien, autant qu'il le pouvait, de secourir par amour du genre humain ceux d'entre eux qui sont bien disposés ; telle est la première raison de cette inscription²². »

L'inscription de Diogène d'Oenoanda, dont est tirée cette dernière citation, représente un cas unique d'évergétisme philosophique « par amour du genre humain ». Diogène, notable dont on ignore tout, fit élever vers la fin du II^e siècle un portique de trois mètres de haut sur quatre-vingt de long, destiné à abriter une immense inscription murale détaillant la doctrine d'Épicure²³. Par cette réalisation de très grande ampleur, on peut considérer que Diogène a démontré et inscrit dans le champ politique l'ambition éthique de l'épicurisme : rien moins que sauver l'humanité d'elle-même.

²² Frg. 2

²³ Cf. T. Dorandi, 2005 : « Le philosophe et le pouvoir : un cas de propagande inversée », dans *L'écriture publique du pouvoir*, sous la dir. d' A. Bresson, A.-M. Cocula et C. Pébarthe, Bordeaux, Ausonius, 2005, p. 27-34. Si l'édition de référence des fragments de Diogène d'Oenoanda demeure celle de M. F. Smith et J. Hammerstaedt, on pourra consulter avec profit la traduction partielle proposée par A. Étienne et D. J. O'Meara, *La philosophie épicurienne sur pierre : les fragments de Diogène d'Oenoanda*, Paris, Éd. du Cerf, 1996 (Vestigia ; 20) ainsi que l'introduction et la traduction de P.-M. Morel, plus complète et plus documentée, dans l'anthologie *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010 (La Pléiade), p. 1027-1072.