



Epicure : de la vie bienheureuse au plaisir

Claude Gontran

► To cite this version:

Claude Gontran. Epicure : de la vie bienheureuse au plaisir. Laurence Villard et René Lefebvre. Le plaisir : réflexions antiques, approches modernes, PURH, 2005. <hal-04724471>

HAL Id: hal-04724471

<https://hal.science/hal-04724471v1>

Submitted on 7 Oct 2024

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.



HAL Authorization

Épicure : de la vie bienheureuse au plaisir

La *Lettre à Ménécée* définit la santé du corps et l'ataraxie comme étant la fin de la vie bienheureuse, puis elle rapporte l'absence de souffrance et de crainte au plaisir, pour conclure, au paragraphe 128, que « c'est pour cela que nous disons que le plaisir est le principe (ἀρχήν) et la fin (τέλος) de la vie bienheureuse (τοῦ μακαρίως ζῆν) ». Une définition aussi précise de la santé, de l'ataraxie puis du plaisir comme fin, non pas de l'homme en général, mais de la « vie bienheureuse », semble n'avoir jamais mérité une attention particulière, sinon pour être critiquée et corrigée. Dès l'Antiquité, et au sein même de l'école, la vie bienheureuse selon Épicure a été considérée comme n'étant l'affaire que des dieux. Elle n'affecterait l'homme que comme un modèle auquel s'identifier le mieux possible dans les limites de la vie humaine ; cette conception ne différerait pas trop de l'ὁμοίωσις θεῷ platonico-aristotélicienne, qui n'est qu'une ressemblance imparfaite n'en supposant pas moins en nous une parcelle du divin. Or à ce prix, la conception du plaisir humain serait exposée à d'incontournables limites. D'autre part, cette vie bienheureuse du dieu, sa félicité, est présentée comme la première qualité le désignant, habituellement isolée de l'indestructibilité, l'ἀφθαρσία ; cette dernière ne serait plus que synonyme d'immortalité ou d'éternité, propriété de la félicité.

Nous voudrions montrer, au rebours, en quoi la félicité est déterminée par l'indestructibilité, en quoi elle concerne aussi bien l'homme que le dieu qu'il se représente dans une prolepse, et en quoi l'indestructibilité, distincte de l'immortalité, définit une continuité interne du vivant en tout point commune à l'homme et au dieu ; dès lors la définition du plaisir comme fin de la vie bienheureuse prend tout son sens et lève les objections qui sont faites à la nature du plaisir épicurien, concernant sa limite, son unité, sa réalité même, s'il est vrai qu'Aristippe a pu assimiler le plaisir catastématique à la tranquillité d'un cadavre. Mais une vue d'ensemble de la question soulevée par la

définition d'Épicure suppose que nous nous demandions ce que peut bien signifier une fin que se donnerait la vie bienheureuse. Aristote avait, quant à lui, défini le simple bonheur (εὐδαιμονία) comme étant la fin de l'homme. Épicure n'a-t-il pas fait plus que définir, avec le plaisir, une fin autre que le Bien, le bonheur ou la vertu ? N'a-t-il pas renversé le règne des fins ?

Notre analyse s'appuiera essentiellement sur la *Lettre à Ménécée*, qui offre la cohérence d'une pensée achevée, ainsi que sur les *Maximes Capitales*, dont l'authenticité est incontestable. « Félicité » traduira μακαριότης, « bienheureux » traduira l'adjectif correspondant, sans équivalent français ; « bonheur » nous servira pour εὐδαιμονία.

Dans tout ce qui reste de l'œuvre d'Épicure, qu'il s'agisse des lettres et maximes ou de citations rapportées par des auteurs antiques, le nom « immortalité », ἀθανασία, et l'adjectif « immortel », ἄθάνατος, ne se lisent que trois fois : l'une pour rejeter le désir d'immortalité associé à la crainte de la mort¹, les deux autres pour attribuer l'immortalité par métaphore aux biens dont nous nous entourons². Quant à l'« éternité », αἰών, elle concerne soit le mouvement des atomes, soit les craintes infondées devant la mort³ ; des deux adjectifs apparentés, l'un, αἰδιος, désigne dans une perspective physique les qualités permanentes des corps ou leurs accidents passagers⁴, l'autre, αἰώνιος, porte sur les craintes et les désirs se rapportant à l'éternité⁵. Ces notions ne sont donc pas associées au divin, et, dans la sphère de l'éthique, sont écartées comme des sons vides.

Pourtant, les commentateurs d'Épicure, depuis l'Antiquité, ont fait de l'éternité et de l'immortalité des synonymes de l'indestructibilité, ἀφθαρσία, seul terme qu'emploie le philosophe pour évoquer les

1. *Lettre à Ménécée* 124 : Οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.

2. *LM* 135 : οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶον (d'après la leçon retenue par J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris [1975]) ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς et *Sentences Vaticanes* (SV) 78 : ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὦν τὸ μὲν ἐστι θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον. Nous nous fondons sur l'index de G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Turin (1960, rééd. 1973).

3. *Lettre à Hérodote* (LH) 43 ; *Maximes Capitales* (MC) XX ; SV 14.

4. *LH* 69, 70, 71 ; *Περὶ Φύσεως* (ΠΦ), Papyrus 697 9 II, l. 22 (restitution de C. Diano) : l'éternel (αἰδ[ι]ον) y semble lié à l'[αἰ]κ[ρι]τον..., et nous égarer ainsi dans les opinions ajoutées (προσ[δ]οκη[μ]άτων), loin du critère.

5. *LH* 81 ; *MC* XXVIII, *ΠΦ*, papyrus 1191, frag. 14, l. 4 et 5 : il y est question de l'éternité ou non du bonheur humain (εὐδαιμονίας).

dieux. En outre, ils ont réservé cette terminologie au domaine divin : l'indestructibilité est prise comme la caractéristique physique de dieux auxquels le renouvellement incessant des atomes qui les constituent assurerait une continuité éternelle, du fait des lois de substitution des atomes⁶ et d'isonomie entre la multitude des mortels et celle des immortels⁷ autant dire que l'indestructibilité, ou incorruptibilité, ne ferait pas l'objet d'une définition propre. D. Babut observe que « les doxographes n'ont pas toujours fait la distinction entre "éternel" (αἰδιος) et "incorruptible" (ἀφθαρτος) »⁸. Ils ne sont pas les seuls en cause. Lucrèce, au livre II du *De rerum natura*, vers 646 à 651, dit que « la nature des dieux jouit nécessairement d'une durée éternelle (*immortali aeuo*) associée à la paix la plus profonde »⁹ ; Philodème soutient, « en accord, dit-il, avec la totalité des hommes, que les dieux sont éternels et incorruptibles »¹⁰ ; Cicéron expose dans deux phrases consécutives, avec le même sens, leur éternité et leur incorruptibilité¹¹. Selon la même logique, tous ces passages sont rassemblés par H. Usener dans la partie de ses *Epicurea* réservée à la physique des dieux¹², et, plus récemment, les commentateurs reprennent souvent « incorruptible », ou « indestructible » par « immortel »¹³.

-
6. Ἀνταναπλήρωσις, notion empruntée, peut-être indûment, à la physique des atomes : LH 48.
 7. Ἰσονομία : le mot est attribué à Épicure par Cicéron, *De Natura Deorum* I, 19, 50.
 8. *La religion des philosophes grecs*, Paris (1974), p. 163.
 9. Ces vers sont repris, sans doute par interpolation, au début du livre I, vers 44 à 49. À noter que ce passage dans le manuscrit *Vossianus Lat. F. 30 Oblongus* comporte un titre en grec, ajouté sans doute par un correcteur entre les IX^e et XI^e siècles, et rétablissant les mots du philosophe du Jardin : Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον.
 10. *Περὶ εὐσεβείας*, col. 19, p. 86 (Gomperz), cité par D. Babut, *op. cit.*, p. 162.
 11. [...] *ut deos beatos et immortales putemus. Quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos aeternos et beatos haberemus.* (*De Natura Deorum* I, 17, 45).
 12. H. Usener, *Epicurea*, Leipzig (1887), rééd. Stuttgart (1966). On y lit entre autres, de Lactance (*De ira dei*, 17, 1 : 360 Usener) : [...] *ideo, inquit, incorruptus est ac beatus, quia semper quietus.* De même, *Divin. Instit.* III, 12. 15 : *Epicurus deum beatum et incorruptum uocat, quia sempiternus est. Beatitudo enim perfecta esse debet, ut nihil sit quod eam uexare aut imminuere possit. Nec aliter quicquam existimari beatum potest, nisi fuerit incorruptum. Incorruptum autem nihil est nisi quod est immortale.* Dans le fragment 359 on lit : τὸν δὲ θεὸν ὁμολογῶν (Ἐπίκουρος [...] εἶναι αἰδιον καὶ ἀφθαρτον. (Hippolyte, *Philosoph.* 22, 3, p. 572 Diels).
 13. Pour la traduction de ζῶον ἀφθαρτον καὶ μακάριον dans le paragraphe 123 de la lettre : "a living immortal and blessed" (R. D. Hicks, *Diogenes Laertius, Lives of eminent philosophers*, Londres-Cambridge [1925, réimp. 1965]) ;

L'intérêt du terme se limiterait à justifier l'absence de tort subi par le dieu, donc son indifférence aux hommes¹⁴ ; synonyme d'immortalité, l'indestructibilité a également contribué à offrir un modèle à l'ataraxie¹⁵ ; en poussant le raisonnement à son terme, on inverse la relation entre l'indestructibilité repensée comme éternité et la félicité. Dans ce cas, l'éternité ne sert qu'à établir la différence entre félicité divine et félicité humaine. C'est ainsi, par exemple, que G. Arrighetti en a déduit que le dieu, jouissant de toute éternité de la félicité, n'a

« indistruttibile e beato » (Arrighetti, 1960 : mais, trois lignes plus loin, l'auteur traduit ἀφθαρσία, le substantif qui correspond à ἀφθαρτος, par « immortalité » ; « un être immortel et bienheureux » (R. Genaille, *Diogène Laërce Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, Paris [1965] ; P. Pénisson, *Épicure, lettre à Ménécée*, Paris [1999] ; mais « un vivant incorruptible et bienheureux » (Bollack, 1975 ; Balaudé, 1994, 1999 ; M. Conche, *Épicure, lettres et maximes*, Villers sur mer, 1977 : pourtant, dans son commentaire, l'auteur glose « incorruptible » en « immortel », dans une parenthèse, tout comme l'a fait E. Bignone, *Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Rome (1966, 9^e éd. 1982 ; reprise de la traduction de 1920) dans sa traduction du § 123 : « Anzitutto considera la divinità come un essere vivente incorruttibile e beato, [...] e non attribuirle nulla contrario all'immortalità, o discorde dalla beatitudine. Ritieni vero invece intorno alla divinità, tutto ciò che ossa conservarle la beatitudine congiunta a vita immortale. » Pour les commentaires, voir, entre autres, C. Diano, qui, dans un exposé synthétique de ses conclusions (« Épicure, la philosophie du plaisir et la société des amis », *Les études philosophiques* 2, 1967, p. 173-186), résume en ces termes (p. 179) la notion du dieu : « un être immortel et heureux (ἀθάνατον καὶ μακάριον) » ; J. M. Rist (*Epicurus an Introduction*, Cambridge [1972]), qui envisage les différentes hypothèses sur « l'immortalité » des dieux (p. 147-155). J. Salem (*Tel un dieu parmi les hommes, l'éthique d'Épicure*, Paris [1989], p. 198-200) propose des « précisions sur les causes physiques de l'éternité des dieux » sans se référer à l'indestructibilité ; G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris (1975) s'interroge : « Le philosophe n'explique jamais nettement comment eux-mêmes ont été formés. Le terme qu'il emploie généralement, *aphthartos*, marque leur incorruptibilité, non proprement leur éternité. » Plus récemment, J.-F. Balaudé (*Épicure, Lettres, maximes, sentences*, Paris [1994], p. 114, repris dans l'édition collective, traduite et commentée de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris [1999]) éprouve le besoin de préciser ce qu'il traduit par « indestructibilité » et commente comme « immortalité » : « L'immortalité véritable des dieux [...] est à comprendre en dehors de la linéarité temporelle. » Récemment encore, dans la revue mexicaine *Nova Tellus* 14, 1996, p. 87-105, « La carta de Epicuro a Meneceo », A. Gao Schmidt propose (p. 97) une traduction rapidement présentée, mais non commentée, dans laquelle il traduit ἀφθαρσία par « indestructibilidad ». A. A. Long et D. N. Sedley (*The Hellenistic Philosophers*, Cambridge [1987], traduction française de J. Brunschwig et P. Pellegrin : *Les philosophes hellénistiques*, Paris [2001]) traduisent par « impérissable » et commentent : « En tant que concepts, ils sont éternels » (p. 291).

14. Cf., par exemple, G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 140-142.

15. Cf. M. Conche, *op. cit.*, p. 48.

aucun effort à fournir pour l'obtenir, au contraire de l'homme¹⁶. Toutefois, plus récemment, A. A. Long et D. N. Sedley ont pris nettement le contre-pied de ces analyses. Soulignant le fait que les dieux nous sont connus par prolepse, ils rappellent que les prolepses, ou « pré-conceptions », « peuvent avoir une origine introspective dans nos sentiments aussi bien qu'une origine empirique dans notre expérience sensible du monde extérieur » ; ils insistent sur la valeur « morale » de la préconception du dieu, et pensent qu'il « semble bien improbable qu'Épicure lui-même se soit en fin de compte prononcé en faveur de ces êtres biologiquement immortels »¹⁷.

Le fait est qu'Épicure, qui emploie le mot d'indestructibilité quatre fois dans la *Lettre à Hérodoté* (54, 76, 78 et 81), trois dans la *Lettre à Ménécée* (123) et une dans la première maxime, lui subordonne la félicité, chaque fois – ou presque – que les deux notions sont associées¹⁸, et en fait alors l'affaire des hommes autant que des dieux.

16. Dans le *De Natura Deorum*, Cicéron se plaît à faire alterner les deux qualités à plusieurs reprises : I, 16, 44, 45, 46 ; dans le *De Finibus* II, 27, 88, il inverse nettement l'ordre : *Quid est igitur, cur ita semper deum appellet Epicurus beatum et aeternum ? Dempta enim aeternitate nihilo beator Iuppiter quam Epicurus ; uterque enim summo bono fruitur, id est uoluptate* : l'indestructibilité est corrigée en éternité, qui à son tour perd toute nécessité puisqu'une éternité de plaisir n'ajoute rien à son intensité (cf. LM 126) ; dans le fragment 361 Us. (Plutarque, *De placitis philosophorum* I 7, 7, p. 300 D), on trouve : [...] τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἀφθαρτον ζῆον [...] ; G. Arrighetti présente les dieux comme « esseri eternamente e infinitamente beati » (« Filodemo *Περὶ Θεῶν* III fr. 74-82 », PP 44, 1955, p. 330), évoque leur « infinita beatitudine », leur « infinita μακαριότης » (*ibid.*, p. 337-338), et ajoute, p. 340 : « Epicuro dice che per il saggio una delle principali fonti di gioia è il ricordo dei beni passati, ma per riuscire ad avere questi ricordi grati e discernarli da quelli non grati, ci hanno detto Filodemo e Cicerone, occorre nell'uomo un certo sforzo, un atto di ἐπιβολή. Negli dèi di ciò non c'è bisogno : essi sono beati dall'eternità e hanno quindi a disposizione un'infinità serie di ricordi dei quali nessuno è meno gradito dell'altro. »

17. *Op. cit.*, p. 294 et 296.

18. Au total, cinq fois sur les sept où les deux mots sont associés. À deux reprises, la dépendance étroite de la félicité à l'égard de l'indestructibilité est soulignée par la tournure « la félicité qui accompagne l'indestructibilité (τὴν πᾶσαν μακαριότητα μετὰ ἀφθαρσίας ou τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα) : LH 76 et LM 123. Autres exemples dans Philodème, *Περὶ εὐσεβείας* 113, 23-114, 11 Go. (= 84 Us., [27.1] Arrighetti), et dans le fragment de lettre d'Épicure à sa mère, Diogène d'Énoanda 52-53 Chilton (= [72] Arrighetti). Au paragraphe 81 de la *Lettre à Hérodoté*, l'ordre est inversé, pour souligner la contradiction et le trouble dans lesquels se placent les hommes qui veulent associer à ces deux qualités « des volontés, des actions et des causes » incompatibles avec elles. Un deuxième cas d'inversion de l'ordre des termes, τὸ μακάριον venant avant τὸ ἀφθαρτον, se

Il formule d'abord très précisément en quoi la représentation de ces deux qualités appliquées au divin est source des mêmes indestructibilité et félicité pour l'homme ; ces qualités passent de l'objet de la connaissance au sujet connaissant, dans un seul et même acte de connaissance. En effet, concevoir le trouble d'un dieu qui aurait le souci du bon ordre de l'univers provoque le même trouble dans notre pensée (LH 76-77) ; le paragraphe 78 peut alors parler de « la félicité dans la connaissance des phénomènes célestes (τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ μετεώρων γνώσει) ». Conformer les attributs du dieu à la représentation des conditions de son indestructibilité et de sa félicité revient à conformer notre représentation des dieux à notre propre félicité par l'absence de trouble dans notre pensée ; le trouble, dans ces passages, apparaît en effet doublement comme trouble, dans le monde physique et dans la pensée¹⁹.

Doit-on lire dans ce raisonnement la démarche d'un esprit malade qui cherche les moyens subjectifs et arbitraires de sa guérison ? C'est ce que semble parfois penser Lucrèce, que hante la *mors immortalis*, et qui divinise Épicure comme le Sauveur des hommes²⁰ ; c'est le danger d'analyses qui insistent sur l'aspect médical de la méthode²¹. Mais ce serait méconnaître l'importance que le philosophe accorde à l'exacte réciprocité des deux félicités : l'une ne commande pas l'autre,

trouve dans la première maxime (reprise de la première sentence vaticane) : peut-être doit-on l'attribuer au fait que cette maxime ne considère la représentation du dieu que sous l'angle de l'indifférence à la colère et à la bienveillance à l'égard des hommes, formule la plus couramment commentée, ce qui limite la portée de la réflexion du philosophe à une fin immédiate, dans l'esprit d'un manuel pratique.

19. Τὸν μέγιστον τάραχον ἐν ταῖς ψυχαῖς (LH 77) ; ἀλλ' ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μῆθέν (LH 78). Au paragraphe 80, cette alternance entre les deux aspects du trouble cesse, et il n'est plus question que de celui de la pensée : il s'agit de tendre πρὸς τὸ ἀτάρακτον καὶ μακάριον ἡμῶν. Dans son article « Epicurean immortality », *OSAPh* 18, 2000, p. 248, James Warren relève ces mêmes passages et commente : « μακαριότης μετ' ἀφθαρσίας is property of the gods, while the former without the latter is regularly used for men (*Ep. Hdt* 78, 79, 80). There are, however, passages in which Epicurus himself appears to claim indestructibility for a human. Plutarch cites Epicurus addressing Colotes : ἄφθαρτός μοι περιπτάει καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ (*Plut. Adv. Col.* 1117 c ; cf. *Non posse* 1091 c). »
20. *De Rerum Natura* III, 882 ; Lucrèce conclut le livre III sur la *mors aeterna*, v. 1104. Voir aussi Philodème, pap. 346, 4, 19 : ὕμνεῖν καὶ τὸν σωτῆρα τὸν ὑμέτερον, cité par J.-A. Festugière, qui, dans *Épicure et ses dieux*, Paris (1946, rééd. 1968), p. 63, se plaît à développer cette analyse : « Il a trouvé le salut. Il veut donc se constituer aussi le sauveur des hommes et singulièrement des jeunes gens. » Dans la perspective chrétienne de l'auteur, le salut ne s'obtenant que par la foi, toute la démarche épicurienne devient caduque.
21. Cf. J. Salem, *op. cit.*, *passim*, notamment l'introduction p. 9 à 34.

et l'on ne peut pas davantage dire que la félicité divine sert de modèle à l'humaine, qu'affirmer que la réalité première de la vie humaine serait la souffrance, dont la « science de la félicité » devrait nous délivrer en inventant une représentation *ad hoc* du dieu. Dans les deux cas, le caractère premier de l'indestructibilité a été escamoté, et l'on perd de vue l'idée que ce n'est pas la vie bienheureuse, mais le plaisir, qui est la fin. L'indestructibilité n'est pas la propriété exclusive des dieux. Au paragraphe 54 de la première lettre, elle caractérise les atomes : elle interdit de faire de la mort une réalité en soi. Si, d'autre part, on observe que la *Lettre à Ménécée* définit la prolepse du dieu comme « un vivant (ζῶον) indestructible et bienheureux », on lui reconnaît une qualité, le vivant, commune à l'homme²² ; cet homme n'a, en tant que vivant, aucun rapport avec la mort ; celle-ci lui est étrangère, ne fait pas partie de sa définition comme vivant, et ce n'est pas par hasard si le paragraphe concernant la mort suit immédiatement dans la lettre la prolepse du dieu²³. On est ici aux antipodes de la définition aristotélécienne de l'homme comme destructible, φθαρτός par opposition au dieu²⁴. La logique interne de notre vie nous fait aussi

22. *LM* 123, 128, 135 et sous les formes de l'infinitif substantivé : τὸ (καλῶς / μακαρίως / μὴ) ζῆν, 123, 125 (deux fois), 126 (trois fois), 127 (deux fois), 128 (deux fois), 132 (quatre fois, dont une sous-entendue), 134, et du participe substantivé οἱ ζῶντες, 125.

23. Ces paragraphes ne sont pas juxtaposés comme autant de recettes, complémentaires mais indépendantes, du *tétrapharmakon*, comme l'a bien vu J. F. Balaudé (*op. cit.*, p. 113). La mort n'est rien par rapport à nous car nous nous pensons non pas comme sujets abstraits mais comme réalités vivantes ; ne pouvant vivre notre identité que de l'intérieur, nous ne sommes jamais au contact de la mort, qui n'est jamais « nôtre » ; croire le contraire serait donner une identité unifiée au domaine de l'autre et créer la pensée vide de l'immortalité dont on aurait le désir : preuve à nos yeux que le terme d'« immortalité », pensée vide, n'est pas synonyme d'indestructibilité. Épicure remplace de même le vide que l'on peut introduire dans la pensée de la mort par le terme « le non-vivre ». Cela est également vrai pour le futur (127) : il n'est « ni absolument nôtre ni absolument non-nôtre, afin que nous ne soyons pas absolument dans son attente à la pensée qu'il se produira ni n'en désespérions comme devant absolument ne pas se produire » : ce qui nous échappe de ce que la vie apporte ne constitue pas pour autant un champ spécifique de l'autre, ce que traduit le déplacement de l'adverbe « absolument » (πάντως) dans la dernière proposition de but : le « non-nôtre » n'existe pas dans l'absolu. Libérés de ces craintes par la référence à la prolepse, nous jouissons du « mortel de l'existence » (τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, 124) : il faut au contraire voir dans notre nature mortelle le seul moyen possible de jouir de l'existence par la pensée de tout ce qui concourt à la vie.

24. *Éthique à Nicomaque* VII, 14, 1154 b 22. *Métaphysique*, L 7, 1072 b 26-30 : « Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle.

indestructibles que les dieux, indépendamment de la décomposition qui attend notre corps, comme tout agrégat. Si nous déterminons notre pensée par le vivant que nous sommes, nous ne pouvons pas penser la mort autrement que comme le « non-vivre », et ne nous définissons pas comme mortels par opposition aux dieux ; une telle opposition serait purement spéculative, un son vide²⁵.

Notre identité est en effet strictement constituée par le vivant que nous sommes ; sa réalité n'est d'ordre ni métaphysique, celle d'une âme survivant au corps, ni logique, l'exclusion réciproque de la vie et de la mort, ni seulement empirique comme simple constatation de fait sensible, mais d'ordre pratique : la prolepse du divin a été préparée dès le début de la *Lettre à Ménécée* (122) par l'activité de l'homme dont on embrasse toute la réalité vivante, de la jeunesse à la vieillesse, le but étant d'assurer la continuité du bonheur. Il est significatif de ce point de vue que, loin de supposer le vieillard hanté par la crainte du futur, on l'en montre plus délivré, « par la grâce des choses passées », que ne l'est le jeune homme²⁶ ; chaque moment de la vie doit se

Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu. » (trad. J. Tricot)

25. J. Warren (*op. cit.*) s'interroge sur l'« immortalité » de l'homme, et veut démontrer en quoi elle égale celle du dieu, dans l'intention proclamée de défendre l'épicurisme contre ses détracteurs. Mais, en confondant indestructibilité et immortalité, ainsi que félicité et bonheur (εὐδαιμονία), et en partant d'une citation d'Aétius (I.7.7, p. 300 Diels = 361 Us.) qui inverse félicité et indestructibilité (τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἀφθαρτον ζῶον πεπληρωμένον τε πασι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἀδεκτον, ὅλον ὃν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, p. 231 ; la même inversion est reprise p. 244), l'auteur résout la question d'abord de la félicité – bonheur pour affirmer son égalité entre hommes et dieux puisque le temps n'ajoute rien, puis aborde l'indestructibilité pour la définir comme simple propriété du bonheur du vivant en tant que tel : “while we live we can maintain *eudaimonia*, and in that sense our *eudaimonia* is “indestructible.” En ce cas, l'indestructibilité de l'homme n'a pas la nature physique de celle du dieu et n'est pas première : “I am therefore inclined to think that the gods' *eudaimonia* is not directly linked to divine indestructibility” (p. 245). Même à ce prix, il faut concéder que l'argument “is certainly not perspicuous and perhaps sophistic” ; à qui objecterait qu'une indestructibilité impliquant l'acceptation de « mon inévitable annihilation » n'a rien d'enthousiasmant, il faudrait répondre en rappelant l'affirmation préalable selon laquelle la mort n'est rien pour nous (p. 250). L'auteur en reste à l'opposition entre mortel et immortel, que la prolepse du vivant permettait de dépasser.
26. Idée que l'on retrouve dans les *Sentences Vaticanes* 17 : « Ce n'est pas le jeune qui est bienheureux (μακάριστος), mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés

penser comme totalité et continuité d'existence, c'est-à-dire comme indestructibilité ; celle-ci se construit dans la production de l'existence humaine de la même façon qu'elle se constitue dans la représentation du dieu : par l'assimilation de ce qui est « familier », concourant à la vie, et par l'exclusion de ce qui est « étranger », ἀλλότριον, ἀνοίκειον. La prolepse du « vivant divin » n'est ainsi que la notion générale de la vie par excellence, la vie se pensant comme sa propre fin ; cette généralité dont nous avons tous l'expérience exclut que l'on « fasse des vertus particulières le familier » (ταῖς ἰδίαις οἰκειούμενοι ἀρεταῖς : 124), qui fixerait « le semblable » et inversement que l'on constitue un second champ particulier aussi arbitraire, celui du « non semblable », de l'altérité (τὸ ἀλλότριον)²⁷. Cette démarche concerne le dieu : la représentation de son identité ne peut se constituer dans l'opposition à une altérité : chacun, ou chaque peuple, aurait alors son dieu ; mais elle regarde aussi l'homme : s'il rassemble en une entité autonome tout ce qui lui est étranger, s'il fait un concept de l'altérité, il crée un son vide générateur de trouble : le désir non naturel par exemple, ou la mort – que le philosophe préfère redéfinir comme « le fait de ne pas vivre » (τὸ μὴ ζῆν).

Pour résumer, la prolepse du dieu est elle-même l'aboutissement de l'activité du vivant que nous sommes pour assurer la continuité du bonheur – dans un premier temps simplement défini comme εὐδαιμονία. À son tour, elle a pour résultat le rejet de la mort comme étrangère à la continuité interne de notre vie, c'est-à-dire à son indestructibilité. Le même critère des sons vides à rejeter et de la plénitude de ce qui nous est familier préside à la représentation du dieu et à l'élaboration de notre vie. Nous ne pouvons épurer la prolepse de ses représentations fausses si nous ne faisons de même de notre vie. Car

dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude. » et 80 : « < Pour le jeune homme >, la principale part du salut est la sauvegarde de la jeunesse, et la vigilance contre ce qui salit tout en suivant les désirs furieux. » (trad. M. Conche).

27. Cela doit se comprendre dans le même esprit, semble-t-il, que la *Maxime* XXXIX, où le philosophe recommande de considérer le possible comme appartenant à « la même tribu », ὁμόφυλα, mais de ne pas faire artificiellement appartenir l'impossible à une « tribu autre », ἀλλόφυλα, ce qui serait lui donner une homogénéité dans l'altérité qu'il n'a pas ; on se constituerait alors un ennemi imaginaire, on se donnerait un trouble fondé sur des sons vides. Le semblable, le familier, est tout ce qui concourt à l'unité et à l'universalité du vivant, et qu'il faut appliquer au divin dans la pensée, ou rechercher dans la vie pratique ; l'étranger, quant à lui, n'existe pas en soi : il n'est que la diversité de la contingence ; situer le dieu dans cette altérité vis-à-vis de nous instaure le trouble dans sa représentation.

ce qui est en jeu n'est pas un postulat théorique, mais une activité pratique²⁸.

Le thème de la vie bienheureuse de l'homme détermine donc toute la lettre²⁹ et s'achève pleinement dans le « vivant homme » qui, « dans les biens immortels, ne ressemble en rien à un vivant » : on retrouve ici le mot « immortel » qui a été rejeté par la prolepse, car il n'est question que de ressemblance, dans le langage non épuré de la vie courante ; l'immortalité y affecte d'ailleurs ironiquement le monde inanimé. Il ne s'agit pas pour l'homme de se donner une fin externe, s'assimiler le mieux possible au dieu, mais de prendre conscience qu'il partage exactement son indestructibilité et sa félicité³⁰. Comment définir à son tour cette félicité ? Elle n'est que la pensée de l'indestructibilité, son aspect conscient, actif et pratique ; elle n'est donc pas une fin, mais se donne une fin, d'abord l'absence de souffrance et l'ata-

28. Remarquons au passage que la prolepse du dieu ne doit pas être, ici du moins, assimilée à une ἐπιβολή τῆς διανοίας, une mécanique de la perception des dieux dans leur réalité. On ne comprend pas pourquoi M. Conche, *op. cit.*, p. 45-47, après avoir rappelé que la conception des dieux est une prolepse, fonde celle-ci sur une application de l'esprit, *épibolè tès dianoias* : « Les simulacres des dieux sont si fins et si fugitifs dans leur passage qu'ils ne peuvent être saisis que si l'esprit s'applique à eux. Cette application est l'*épibolè*. » Dès lors que les commentateurs considèrent « indestructible » comme synonyme d'« immortel », ils ne peuvent penser la relation épicurienne de l'homme au dieu que comme une information passivement et mécaniquement reçue de l'extérieur. Ce faisant, ils introduisent entre hommes et dieux un vide métaphysique qu'ils ne peuvent qu'imparfaitement combler dans leur restitution de la divinité de l'homme, et recourent alors à des formules telles que « Reste à donner à notre vie la plénitude de l'éternité » (G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 170), ou « les possibilités d'immortalité du mortel » (J.-F. Balaudé, *op. cit.*, p. 114).

29. *LM* 128 : ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ἐστὶ τέλος – καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν – ; et 134 : πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν.

30. Dans le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* IX-XII (1099 b-1102 a), l'adjectif μακάριος et ses dérivés se lisent assez fréquemment, en concurrence avec l'εὐδαιμονία ; au contraire d'Épicure, Aristote y lie la félicité qui vous égale aux dieux à l'adjonction d'éléments contingents, la richesse, le pouvoir, une belle progéniture, la beauté physique, toutes choses qui supposent que l'on ne peut affirmer la félicité d'un homme qu'après sa mort, ce qui ne permet donc pas de définir l'acte de sa vie. Priam y est pris comme l'exemple d'une vie qui, si elle n'avait pas dû être considérée dans sa totalité, aurait pu être dite bienheureuse. Aristote conclut alors : « Nous qualifierons de bienheureux (μακαρίους) ceux qui, parmi les hommes vivants, possèdent et posséderont les biens que nous avons énoncés, mais bienheureux toutefois comme des hommes peuvent l'être (μακαρίους δ' ἀνθρώπους). » (trad. J. Tricot)

rairie, puis le plaisir³¹. Définir le plaisir comme le principe et la fin de la vie bienheureuse met donc un terme au règne des fins spéculatives, et instaure la fin pratique que se donne le vivant lui-même précisément en tant que bienheureux. C'est dans ce cadre qu'il faut, à nos yeux, poser la question du plaisir.

La félicité est ainsi la pensée de l'indestructibilité non pas dans un acte stérile, dans une pure contemplation comme l'est chez Aristote la « pensée de la pensée », dans la transcendance de l'immortalité, mais en se donnant une fin pratique interne au vivant : l'absence de souffrance et de trouble. Non seulement en effet la pensée n'a pas besoin de l'immortalité pour se penser en acte, ni ne requiert d'être une activité divine pour être proprement une pensée, mais l'immortalité, transcendant le temps, ne peut pas être dite un acte : l'acte de l'absence de mouvement serait pour Épicure une vue de l'esprit, et la vie achevée, celle que l'on considérera dans sa totalité, ne peut être que la vie indestructible, qui se passe des biens de fortune pour accéder à la félicité³² ; quant à la pensée, elle ne peut pas se laisser enfermer dans

31. L'affirmation du plaisir comme principe et fin de la vie bienheureuse a été très diversement interprétée. Dans la plupart des cas, elle a été tronquée, et il n'a plus été question que de la fin de la vie, voire de la fin tout court : c'est encore le cas chez A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 248-249, qui rejettent toute « téléologie » épicurienne. J. Bollack, qui fait le point sur la question (*op. cit.*, p. 115-116), rappelle les répugnances de certains commentateurs à attribuer une fin à une nature bienheureuse : c'est ainsi que O. Gigon a pu traduire « denn dies ist die Erfüllung des seligen Lebens » ; P. Boyancé : « puisque ceci est l'accomplissement de la vie bienheureuse » ; C. Diano et à sa suite G. Arrighetti ont préféré la notion de « limite » : « Poiché questo è il termine entro cui la vita è beata » (Arrighetti). J. Bollack, pour sa part, considère que τοῦ μακαρίως ζῆν ne doit pas être analysé comme un génitif adnominal, mais comme un génitif à valeur d'apposition et traduit : « puisque c'est cela – la vie bienheureuse – qui est la fin ». M. Conche fait le même choix, glose « la fin de la vie bienheureuse » par cette note : « la fin en laquelle consiste la vie bienheureuse » (*op. cit.*, p. 221), et commente : « la fin – but final et plénitude – en laquelle consiste la vie bienheureuse » (p. 70). Cette analyse, à supposer qu'elle soit juste dans la phrase du paragraphe 128 où il ne s'agit que de la santé et de l'ataraxie, devrait aussi concerner le plaisir dans la formule similaire de la fin du même paragraphe, où la notion de « principe » s'ajoute à celle de « fin ». Or les deux auteurs ne s'expliquent pas sur ce second passage. Doit-on transposer la même analyse ? Il nous semble plutôt que la double détermination ainsi apportée sert bien à définir la vie bienheureuse et que ce qui est valable dans le second cas pourrait difficilement ne pas l'être dans le premier. D'autre part, la notion de félicité a besoin de recevoir un contenu ; la prolepse doit voir ses contours précisés ; se contenter de la définir comme fin ne permet pas d'y parvenir.

32. Cf. *supra*, n. 30.

le solipsisme de la « pensée de la pensée », jouissance du pur intelligible : elle est envisagée concrètement comme l'exercice de la félicité du vivant, et celle-ci ne s'éprouve comme félicité qu'en se donnant comme fin les moyens de l'indestructibilité. Elle est divine au double sens, subjectif et objectif, de la pensée du dieu, à condition d'être une pensée pratique. Cette réalité pratique ne signifie pas que la vie de l'homme, pas plus que celle du dieu – puisqu'elles sont identiques par l'indestructibilité –, doive sans cesse affronter le mal, la mort, qui ne sont rien par rapport à nous : en effet, son seul objet est la continuité de l'existence ; elle n'est confrontée qu'à la contingence de celle-ci, où rien de ce qui est nécessaire n'est hors d'atteinte, où la douleur n'est jamais insurmontable.

Le raisonnement qui part de la vie bienheureuse pour arriver au plaisir qui en est principe et fin se fait en deux temps dans le paragraphe 128 de la *Lettre à Ménécée* : d'abord, la continuité de la vie bienheureuse se donne pour fin les moyens de son ataraxie dans le monde humain, à travers la délimitation des désirs, pour aller jusqu'aux plus vitaux, ceux qui concourent à « la vie même » (πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν)³³ ; l'ataraxie est alors la pensée de l'absence de souffrance comme la félicité est la pensée de l'indestructibilité ; or – et c'est ce qui prépare le deuxième temps du raisonnement –, la souffrance, relevant de ce qui nous est étranger, n'a pas de réalité propre : seul le plaisir en a une : il est doté d'une φύσιν οἰκείαν (129). Le

33. L'analogie commence par détacher les désirs vides des naturels : on en a vu plus haut la raison dans la logique de l'indestructibilité ; mais la séparation des désirs « naturels seulement » d'avec les « nécessaires » découle semblablement, mais de façon moins urgente, de la recherche de ce qui garde (φυλάττειν : 123) l'essentiel dans la prolepse du dieu comme vivant ; enfin, au sein des désirs naturels et nécessaires, un nouveau classement s'impose par épuration progressive de la notion : on trouve d'abord ceux qui sont nécessaires au simple bonheur (πρὸς εὐδαιμονίαν), qui n'est pas encore la félicité du plaisir, mais la notion générale non épurée par la réflexion sur la prolepse dont était partie la lettre : le mot se trouvait en effet au paragraphe 122, avant la référence à la prolepse ; puis il s'agit de « l'absence d'embarras du corps » (τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν), obstacle physique, donc plus concret ; enfin, en toute logique, c'est « en vue du fait même de vivre » (πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν) que la félicité guide nos choix. La mise en valeur du mot par l'adjectif « même » et l'emploi de l'infinitif substantivé qui actualise la dimension pratique de la vie sont des indices du caractère fondamental de ce dernier désir. Nous ne suivons donc pas J.-F. Balaudé (*op. cit.*, p. 117) qui voit dans les trois derniers termes énumérés non pas la continuité d'une progression vers l'essentiel, mais un « ordre décroissant » : « L'on ne va donc pas dans ce classement du moins nécessaire au plus nécessaire, mais c'est l'inverse : il n'est pas de désir qui soit plus naturel que le désir de bonheur. » L'auteur ne fait pas la différence entre bonheur et félicité.

plaisir nous est « connaturel » (σύμφυτον), la douleur ne l'est pas ; si l'on doit la fuir, ce n'est pas en tant que telle, mais en tant que, n'étant pas naturelle, elle n'est pas le plaisir, sans pour autant être un son vide³⁴. La référence du plaisir, et non plus seulement de l'ataraxie, à la vie bienheureuse devient donc une nécessité : impliquant l'indestructibilité fondée sur tout ce qui nous est familier, approprié, le plaisir n'entre pas dans l'arène de la vie pour combattre à égalité avec la peine, si l'on ne définit pas notre vie comme sujette à la destruction : il assure donc la continuité de cette vie pour autant que celle-ci ne perd pas de vue sa nature de vie bienheureuse parce qu'indestructible. Il en est le principe, puisqu'il constitue le champ du familier déjà acquis, et la fin, dans les choix de chaque moment. Si la fin du plaisir n'était pas rapportée au vivant bienheureux, mais à l'homme en général, le plaisir n'aurait pas de nature propre et ne serait pas un principe, car seule la prolepse du vivant bienheureux permet de constituer ce champ du propre et du particulier entièrement occupé par le plaisir, par le rejet dans la contingence de tout ce qui n'est pas approprié au vivant, dont la douleur³⁵.

34. Ce qui fait de tout plaisir un bien est d'avoir une « nature propre » (φύσιν οἰκείαν : 129), définie par le vivant, ce qui le rend « connaturel » (σύμφυτον) à chaque vivant, « cependant, nous dit la lettre, tout plaisir ne doit pas être recherché » ; quant à la douleur, elle ne doit pas à une nature propre d'être un mal, de sorte que toute douleur n'est pas « par nature à fuir » (φευκτὴ πεφυκυῖα) : on observe que de la proposition sur le plaisir à la proposition sur la douleur, la référence à la nature est passée du statut de prédicat – σύμφυτον – de tout plaisir à celui de simple recommandation pratique, énoncée par une forme verbale, πεφυκυῖα, concernant toute douleur. En outre, la proposition sur « toute douleur » est énoncée par inférence (καθάπερ) de la précédente. C'est, une fois de plus, le fait de ne pas référer le plaisir au vivant bienheureux qui amène tous les commentateurs depuis l'Antiquité à postuler la symétrie des propositions : « tout plaisir est un bien, toute douleur est un mal ». Pourtant, J. Martha, commentant le titre du *De finibus bonorum et malorum*, (CUF, 1928, p. VII-VIII), souligne que « *bonorum* redouble inutilement l'idée de "bien" qui est déjà dans *finis* [...] Quant à l'addition *et malorum*, elle fait contre-sens [...] ». Mais il ajoute : « On comprend d'ailleurs que la conception d'une série de biens aboutissant au bien suprême ait pu suggérer la conception logiquement contraire d'une série de maux aboutissant au mal suprême. » Cette logique-là ne nous paraît pas épicurienne.

35. C'est pourquoi nous ne comprenons pas que A. A. Long et D. N. Sedley (*op. cit.*, p. 247-253 et 293), qui font justement remarquer dans la partie qu'ils consacrent à « dieu », que « la suggestion géniale d'Épicure selon laquelle Dieu est une projection de l'idéal éthique de l'homme lui-même peut être mise au nombre des théories théologiques les plus frappantes de l'Antiquité », n'en exposent pas moins le plaisir dans la partie qui lui est consacrée, sans jamais faire référence au vivant bienheureux.

Plus précisément, le plaisir est la fin parce qu'il permet l'ataraxie, et apaise « toute la tempête de l'esprit » : or l'ataraxie était la première fin visée, qu'un passage célèbre, le paragraphe 136 faisant immédiatement suite à la *Lettre à Ménécée*, désigne comme plaisir catastématique. Que faut-il entendre par ce terme ? Le plaisir se manifeste paradoxalement même dans son absence, ou plutôt dans sa « non-présence » : en effet, selon le paragraphe 128 de la lettre, « nous avons alors l'usage du plaisir quand nous souffrons de ce que le plaisir n'est pas présent » (Τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν). Tout compte dans ces quelques mots. La « non-présence » du plaisir, alors que dans une formule similaire, au début de la lettre (122), avant le travail de la prolepse, il était question d'« absence » du bonheur, nous donne à penser que l'absence du plaisir serait un son vide, celui qui ferait de la douleur un mal en soi, et non une contingence au vu de la primauté du plaisir. L'expression « avoir l'usage du plaisir », plutôt que d'en « avoir besoin », selon une tournure employée dans la phrase qui suit immédiatement, écarte semblablement l'idée d'un manque absolu. En outre, la répétition du mot « plaisir », que l'auteur aurait pu remplacer par un pronom, crée sa présence dans la proposition même qui énonce sa non-présence. Enfin, remarquons qu'il n'est pas question de souffrance dans l'absolu mais de la souffrance de la non-présence du plaisir³⁶. Sachant que, deux phrases plus loin, est introduit le terme de « principe » (ἀρχή) pour la première fois dans la lettre, qu'est-ce qui peut mieux justifier cette notion du plaisir comme principe de la vie bienheureuse, que l'idée d'une présence sous-jacente du plaisir même

36. On trouve chez Stobée (*Florilège* III, 17, 34 = 422 Us.) une citation similaire d'Épicure (non retenue cependant dans *Epicuro, Opere* de G. Arrighetti) : τότε χρείαν ἔχομεν τῆς ἡδονῆς ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι αὐτὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ τοῦτο μὴ πάσχωμεν ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες, τότε οὐδεμία χρεία τῆς ἡδονῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἡδονὴ τὴν ἀδικίαν ποιεῖ ἔξωθεν, ἀλλ' ἡ περὶ τὰς κενὰς δόξας ὀρεξίς. La même notion de « non-présence » du plaisir y est associée à son usage dans la première phrase ; si la seconde phrase devait signifier que nous n'avons plus « besoin » du plaisir quand nous ne souffrons plus, on comprendrait mal alors l'explication (γὰρ) apportée par la dernière : celle-ci en effet oppose le « plaisir de la nature », qui nous est familier, interne, et ne peut donc pas provoquer d'« injustice venue de l'extérieur », au désir fondé sur une « opinion vide » ; dans son caractère approprié, le plaisir, même non-présent, n'est pas source d'injustice ; comme fin, le plaisir est déjà présent dans le désir naturel et nécessaire. Ce caractère interne se lit également dans la réfutation, au § 128, de l'idée que « le vivant » aurait à « aller comme vers quelque chose qui lui manque (βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι) ». La phrase centrale de la citation de Stobée décrit alors la restauration du plaisir dans la sensation comme la suspension de son usage, la réalisation passagère de la fin.

dans la douleur³⁷ ? Qu'est-ce qui, dans une pensée non-spéculative, permettrait à la vie bienheureuse de reconnaître le plaisir comme étant la fin, s'il n'était pas aussi le principe ? Si, d'autre part, l'on considère que le plaisir n'est pas plus actuel quand on l'analyse comme fin qu'il ne l'est, présenté comme il l'est ici, quand on l'analyse comme principe, on observe que cette affirmation est cohérente avec la vie bienheureuse sur laquelle on la fait porter : en effet, comme pensée de l'indestructibilité, la vie bienheureuse reste une prolepse, et a un caractère atemporel. Épicure ne décrit pas ici le plaisir catastématique comme un état.

Pour Aristote, qui oppose notre nature destructible à la vie simple et éternelle du dieu, le plaisir ne peut pas se concevoir pour toute la durée d'une vie humaine, mais seulement comme état passager, ou, mieux, pour les moments privilégiés de l'activité théorique ; on peut en faire une fin, mais pas la fin, le bien suprême. Quant au dieu, il jouit de l'acte de son plaisir en repos, et n'a pas davantage lieu d'en

37. La phrase qui suit pose problème. Tous les manuscrits donnent « nous n'avons plus besoin du plaisir » (οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα) : or l'absence de mot de liaison choque l'usage grec, et la lettre n'en offre aucun autre exemple ; c'est pourquoi, à la suite de Gassendi, tous les traducteurs et commentateurs la font précéder de < ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν >, < mais chaque fois que nous ne souffrons pas >, s'inspirant sans doute de l'effet de symétrie que nous avons vu au début de la lettre. J. Bollack est le seul à notre connaissance qui ait plaidé contre cette addition, souvent admise sans commentaire, comme évidente. À sa suite, nous admettons l'hypothèse d'une asyndète stylistique, selon la définition de Denniston (*stylistic asyndeton*) reprise par J. Humbert (*Grammaire grecque*, Paris [1945, 8^e édition 1997], § 661, p. 371) : son emploi ici aurait une « valeur expressive » et se justifierait par le désir de « surprendre pour ainsi dire l'esprit et suspendre la démarche ordinaire de la pensée ». J. Humbert en note la présence dans les péroraisons : or la valeur oratoire de la lettre a souvent été soulignée, et l'affirmation présente clôt vigoureusement un raisonnement, suivi de καὶ διὰ τοῦτο [...] : « Et c'est pour cette raison que [...] ». Nous relèverons surtout que le mot χρεῖα, chez Épicure, prend facilement le sens d'utilité. Si l'on se fie au lexique de G. Arrighetti (*Epicuro, op. cit.*), il y est question d'« utilité de l'amitié » : Diogène Laërce X, 120, MC XXXVII, SV 34, 39) ; d'« assistance » : Diogène Laërce X, 20. Notons d'ailleurs que le verbe χράομαι est employé par Aristote dans sa définition du plaisir (*Éthique à Nicomaque* VII 13, 1153 a 10), dans le passage précis où il exclut que le plaisir soit une γένεσις : οὐδὲ γινόμενον συμβαίνουσιν, ἀλλὰ χρωμένον. Χρεῖα est à mettre en rapport avec l'emploi fréquent du verbe χράομαι, qu'il faut, ici du moins, distinguer de « avoir besoin de » (δεόμεαι). L'usage du plaisir doit alors être opposé à son manque absolu, qui n'est pas sa non-présence. Nous ne sommes plus dans le manque de bonheur que nous éprouvions indûment au début de la lettre (122).

faire une fin³⁸. Pour Épicure, le plaisir n'est pas la jouissance d'un état en repos durablement accessible au seul dieu, ce qui nous ramènerait en arrière vers l'impraticable immortalité. Sous cette forme encore générale de plaisir de la vie bienheureuse, il n'est pas un état du tout. « Catastématique » ne veut pas dire stable, mais constitutif, et s'apparente au mot qu'Aristote emploie pour désigner l'activité « restauratrice » de la santé, en lui déniait pour sa part la qualité de plaisir³⁹. C'est que le plaisir dont il est question ici, le plaisir catastématique, ne doit pas se réduire à l'expérience immédiate du plaisir qu'indiquent les précisions temporelles qui insistent sur l'instantanéité de sa réalisation, coïncidant avec la suppression de la douleur (« une fois que », ὅταν ἄπαξ 128) ; la jouissance du plaisir même dans sa non-présence n'est pas en effet la donnée immédiate de toute expérience non épurée ; en revanche, la répétition de ces expériences, soulignée par la conjonction « chaque fois que », ὅταν, est à l'origine de la

38. Διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλὴν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσις (Éthique à Nicomaque VII 14, 1154 b 26-28). Notons que le plaisir en repos chez Aristote se dit, dans la suite immédiate de la phrase, ἡδονὴ ἐν ἡρεμίᾳ, ce qui prouve que tel n'est pas le sens que le philosophe donne à l'activité « restauratrice » d'où Épicure semble tirer le mot *catastématique*.

39. Cicéron traduit le mot par *stabilis* (*De finibus* II, 32) dans un passage où l'on peut deviner une allusion à la notion de principe et de fin : il prétend en effet mettre les épicuriens en contradiction en affirmant que si l'animal dès sa naissance recherche le plaisir, c'est du plaisir en mouvement qu'il s'agit et conclut : « Est-il logique d'avoir ainsi un plaisir dont on fait le point de départ de la nature (*naturam proficisci*), et de placer le souverain bien (*summum bonum*) dans une autre ? » Mais l'orateur a procédé à un double glissement : dans un premier temps, il a fait dire à l'épicurien Torquatus, dans le livre I, 31 du traité, que dans la présentation du plaisir comme fin, « il y a des gens parmi nous qui sur cette question veulent raffiner (*subtilius tradere*) [...] : il existerait, selon eux, dans nos âmes une sorte de notion naturelle et innée qui nous fait sentir que l'une de ces choses est à rechercher et l'autre à éviter ». Torquatus, et Cicéron à sa suite, laisse de côté ce prétendu raffinement où nous lisons pourtant clairement la prolepse du divin exposée plus haut. La question du principe et de la fin est donc isolée de celle de la représentation du dieu. Dès lors la question du plaisir catastématique relève d'une expérience sensible immédiate, où il s'agit de raisonner en termes d'état physique, et l'on ne peut que souscrire aux objections de l'orateur. Curieusement, alors qu'aucun passage imputable avec certitude à Épicure n'évoque cette impulsion immédiate du jeune animal vers le plaisir, Cicéron, à la suite sans doute de Torquatus et des épicuriens romains, évince de la discussion les références fondamentales à la prolepse. Il faudra bien, certes, à un moment ou à un autre, en venir à la réalité sensible du plaisir, pour ne pas verser dans le plaisir contemplatif, mais il nous semble que le faire d'emblée réduit l'épicurisme à un empirisme mécaniste.

prolepse, « souvenir de ce qui s'est présenté à plusieurs reprises »⁴⁰ ; ce plaisir catastématique, rapporté à la prolepse atemporelle de l'indestructibilité, va devoir s'actualiser dans le temps de la vie concrète. Comment le fera-t-il ?

Rappelons que dans la citation d'Épicure faite par Diogène Laërce (X, 136), « l'absence de peine (*aponie*) et l'ataraxie sont des plaisirs catastématiques », tandis que les « plaisirs en mouvement » que sont « la joie et la gaieté » « sont perçus (βλέπονται) en acte (ἐνέργεια) ». La généralité de la prolepse du plaisir catastématique rend perceptible comme acte le mouvement que sont la joie et la gaieté dans la vie concrète, sans que l'on doive recourir à l'artifice d'un acte de l'absence de mouvement pour rendre compte du plaisir divin⁴¹. La joie et la gaieté semblent donc, non pas un second type de plaisir, ou une seconde forme du même plaisir que le plaisir catastématique de l'*aponie* et de l'ataraxie, mais leur simple réalité vivante⁴².

40. Cf. Diogène Laërce X, 33.

41. Rappelons-nous que, dans ce même paragraphe 136, Diogène Laërce cite également deux épicuriens, Diogène et Métrodore, auxquels il attribue cette expression au génitif absolu : « le plaisir étant pensé aussi bien selon le mouvement que comme constitutif » (νοουμένης δὲ ἡδονῆς τῆς τε κατὰ κίνησιν καὶ τῆς καταστηματικῆς). Il s'agit donc de distinctions selon la pensée, qui ne sont pas des différences de l'être. Ainsi peut également s'interpréter la tournure « nous disons (λέγομεν) que le plaisir est [...] » : il s'agit de formules qui rendent pensable la conception générale du plaisir, en attendant de penser ses formes concrètes.

42. La différence entre le plan de la vie bienheureuse et son actualisation concrète permettrait de poser en d'autres termes le rapport entre plaisir catastématique et plaisir cinétique sur lequel la critique n'a cessé de se diviser. C. Diano (*Epicuri Ethica*, Florence [1946]) conteste les analyses classiques faisant consister le plaisir cinétique dans le rejet de la douleur, et considère que tout plaisir cinétique présuppose un plaisir catastématique et consiste uniquement dans la variation (ποικίλλειν) de celui-ci ; Ph. Merlan (*Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden [1960]) pense au contraire que, dans le cas du plaisir de l'esprit entre autres, il ne pouvait y avoir auparavant de plaisir catastématique, mais les frayeurs de l'ignorance (p. 13) ; l'auteur en arrive à la conclusion que le mot ἡδονή a trop de sens différents, rappelle que les écoles allemande et italienne le traduisent par « joie » (*Freude, gioia*) et conclut : "The philosophy of Epicurus is not a philosophy of pleasure ; it is a philosophy of joy." (p. 15) G. Rodis-Lewis propose de ne pas opposer les deux, mais observe que le plaisir « mobile », « plus superficiel flatte, caresse, et émeut davantage la sensibilité, d'où [...] son instabilité. Seul le second suffit profondément à l'être dont tous les désirs naturels sont comblés » (*op. cit.*, p. 238). J. Salem rappelle la polémique et propose une synthèse des points de vue (*op. cit.*, p. 119-132) : il s'agit de retrouver par le plaisir « l'état naturel » et la plénitude de la vie ; dans cette logique, il rapporte la diversification des plaisirs au « domaine fort instable des désirs naturels » : inconscients de la plénitude du désir catastématique, « les hommes, sous l'effet d'une vaine opinion,

Quand on entre dans les *Maximes Capitales*, qui exposent cette gestion de la vie de plaisir, le vocabulaire se renouvelle : on ne raisonne plus sur le vivant (ζῶον, τὸ ζῆν) mais sur la vie (ὁ βίος), il ne s'agit plus seulement du corps (σῶμα), mais de la chair (σάρξ), et s'y adjoignent les notions de temps (χρόνος, χρονίζειν), de mesure (καταμετρέω), de grandeur (μέγεθος), de calcul (λογισμός, ἐπιλογισμός, ἐπιλογίζεσθαι, ἐκλόγισις), de limite (ὅρος, πέρας). Il faut l'activité de la pensée discursive (διανοία)⁴³, qui fixe au plaisir dans la chair – dimension concrète et présente du corps – une fin (τέλος), mot qui revient à plusieurs reprises dans cette série de maximes ; cette fin lui attribue une limite (πέρας) et introduit ainsi une dimension temporelle et spatiale, seule perceptible, à l'indestructibilité du vivant que le plaisir réalise en nous⁴⁴.

La chair semble en effet indéterminée en soi, placée entre la finalité du plaisir du corps, doté de sa propre limite par le fait d'être principe et fin, et une puissance d'illimitation car elle est le siège de la réalisation concrète mais toujours discontinue du plaisir, de sorte que, selon la *Maxime XX*, « la chair », comme surface sensible affectée dans le temps, « a reçu les limites du plaisir comme illimitées, et un temps illimité lui a procuré ce plaisir ». Déterminée extérieurement par « ce qui cause certains plaisirs »⁴⁵, la chair est puissance d'illimitation ; déterminée intérieurement par l'approprié, le familier que la prolepse a rendu présent et que la pensée a rappelé, la chair retrouve « la fin sous-jacente » (τὸ ὑφεστηκὸς τέλος : *MC XXII*).

recourent au plaisir cinétique, afin de tâcher de pérenniser leur bien-être [...]. Ils obtiennent, en réalité, bien souvent un effet tout à fait contraire à ce que, prétendument, ils visaient » (p. 127). La distinction de deux types de plaisir conduit donc toujours à la prééminence du catastématique et à la condamnation latente d'une jouissance positive de la vie qui s'accommoderait mal de l'austère autarcie du sage. C'est pourquoi la tentation a toujours existé de faire de l'épicurisme un ascétisme, comme l'attestent, entre autres, les articles d'É. Escoubas, « Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien », *Les études philosophiques* 2, 1967, p. 163-172 et de C. Diano, *op. cit. supra*, n. 13. Selon ce dernier, « même pour Épicure, on ne peut atteindre le souverain bien qu'à travers la pureté de sa vie et l'ascèse », ascèse au sein de laquelle « le point coïncide avec l'infini, et l'instant avec l'éternité » (p. 181).

43. *MC XVIII* et *XX*.

44. Nous ne pouvons donc pas suivre P. Pénisson, *op. cit.*, qui traduit ἄφθαρτος par « immortel » (p. 8), et commente en ces termes la saisie par la pensée des limites du plaisir : « La pensée conçoit ces limites et du même coup elle entre en rapport avec ce qui excède ces limites [...]. Mais surtout, la pensée peut concevoir un temps illimité. Dès lors, le penseur se trouve à égalité avec l'incorrupible, autrement dit les dieux. »

45. *Maxime VIII* : τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικά.

Quant au fait que « le plaisir dans la chair ne s'accroît pas, une fois supprimée la douleur du besoin, mais se diversifie seulement » (*MC* XVIII), il peut être mis en rapport avec l'impossibilité que « tout plaisir se condense (κατεπυκνοῦτο) dans le temps et dans l'ensemble de l'agrégat » (περὶ ὅλον τὸ ἄθροισμα : *MC* IX) : tous les plaisirs ne feraient plus qu'un ; ce qui importe, c'est le degré inégal de réalisation du plaisir dans le temps et la surface de la chair, qui n'est pas un « agrégat », c'est-à-dire cette représentation encore très générale des corps issus du tout dans la *Lettre à Hérodoté*. La chair donne sa diversité concrète au plaisir, et l'actualise comme, plus haut, le plaisir en mouvement actualisait le catastématique ; désormais toutefois il faut bien faire la distinction temporelle de l'« avant » et de l'« après » suppression de la douleur, mais cette distinction ne coïncide pas avec celle, purement pensée, des plaisirs catastématique et cinétique.

La continuité interne devenue concrète se lit dans la récurrence des différents aspects du « tout » (ὅλος, πᾶς, παντελής)⁴⁶ ; il est aussi question dans ces passages de la continuité de la vie, de l'assurance du futur⁴⁷. L'indestructibilité conçue par la prolepse s'est faite « constitution constante de la chair, εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα »⁴⁸.

D'autre part, l'indestructibilité du vivant dépasse chaque vivant particulier par l'amitié : le vivant que nous sommes, cherchant les moyens de sa continuation, pas seulement par la reproduction, nous tourne vers la société, comme le montrent les dernières maximes ; le principe de l'usage de l'amitié ressemble à celui de l'usage du plaisir ; tout comme la non-présence du plaisir en était pourtant un usage, « l'assurance d'avoir l'usage de l'usage de nos amis » nous dispense d'« user de cet usage » (*SV* XXXIV)⁴⁹ : la lourdeur de l'expression est recherchée, et montre bien, comme au paragraphe 128 de la *Lettre*, que si « usage » était simple synonyme de « besoin », Épicure aurait pu employer δέομαι et ἐνδεῖα ; tout comme l'usage du plaisir, l'usage de l'amitié est une virtualité qui s'actualise ou non. Il garantit la continuité et l'indestructibilité, de sorte que l'amitié ne retire pas sa valeur universelle d'un quelconque altruisme gratuit ; dès lors, la disparition de tel ou tel n'y est plus vécue comme le triomphe de la mort,

46. *MC* IX, XI, XX, XXI, XXII.

47. Cf. *MC* IV, XVI. Ainsi se réalise la félicité de toute une vie, dans son achèvement, au contraire de ce qu'a pu en dire Aristote (cf. *supra*, n. 30).

48. Plutarque, *Contra Ep. Beat.* 1089 d (= 68 Us. ; [22.3] Arrighetti).

49. *SV* XXXIV : Οὐχ οὕτως χρεῖαν ἔχομεν τῆς χρείας παρὰ τῶν φίλων ὥς τῆς πίστεως τῆς περὶ τῆς χρείας.

puisque perdure l'amitié. De la prolepse du dieu au règne universel de l'amitié, la pensée épicurienne ne cesse de se faire toujours plus concrète et pratique, comme pensée du tout humain ; mais cette observation trahirait le matérialisme du philosophe si elle ne s'articulait avec l'idée qu'inversement la prolepse doit s'enrichir de l'expérience sensible du vivant humain. De cette dialectique, il semble qu'il faille exclure tout mécanisme sensible.

On a donc vu que la référence à la vie bienheureuse et à l'indestructibilité qu'elle implique, à travers l'ataraxie puis à travers le plaisir catastématique, est essentielle à la définition du plaisir ; il s'agit bien d'une fin au sens philosophique du mot, puisque la prolepse lui donne sa généralité sans laquelle une fin n'est pas pensable ; grâce à la prolepse, cette fin n'est pas pour autant une réalité en soi, une essence séparée, puisque Épicure dit en substance qu'elle est un mode de pensée, une représentation, un modèle que le vivant humain se constitue lui-même dans l'activité de sa propre existence pour peu qu'il appréhende la logique du vivant ; le plaisir est donc une finalité interne au vivant, ce qui nous oblige à nous défier de la définition de cette fin comme nous étant dictée par la nature : cette idée prêtée au philosophe ne se trouve pas dans les passages qui lui sont clairement imputables ; sans pouvoir être dite fausse, elle est dangereuse, nous rapprochant de la conception stoïcienne de la nature-destin ; il faut davantage entendre notre nature propre, notre logique vivante qui serait sa propre fin.

Il importe surtout de ne pas définir le plaisir, en tant que fin, comme un bien⁵⁰ : le bien n'est pas son prédicat et c'est parce que le plaisir est la fin qu'il est un bien, et non pas l'inverse ; il ne s'agit pas de juger le plaisir comme un bien, ce qui reviendrait à poser un bien en soi pour en juger. Ce n'est pas la morale qui fonde le plaisir, mais l'inverse. On

50. Au contraire de ce qu'affirme Torquatus dans son exposé du livre I du *De finibus* (IX) : « Donc, l'objet de notre recherche est le bien suprême, le dernier terme des biens, le bien qui, d'après tous les philosophes, doit être tel que tous les autres se rapportent à lui et que lui ne se rapporte à rien d'autre. » (traduction J. Martha). Cette définition est reprise par Cicéron dans sa réfutation du livre II (IV). C. Diano, *op. cit.*, pousse jusqu'au bout cette logique : Épicure ne mériterait pas sa « mauvaise réputation » mais serait un ascète du plaisir (cf. *supra*, n. 42) ; s'il en est ainsi, « pourquoi Épicure pose-t-il comme fin le plaisir et non pas le bien ? » Parce que le philosophe s'adresse à l'homme dans sa « contingence » et son « irréductible historicité » d'individu (p. 180), et lui fait découvrir, à travers l'*eustatheia*, l'état d'équilibre du plaisir catastématique, l'identité de la pure existence.

peut alors dire que tout plaisir est un bien, sans qu'il y ait contradiction à affirmer que tout plaisir n'est pas forcément à rechercher. Tout réside dans l'usage qu'on fait d'un plaisir en le rapportant *au* plaisir, quand on a compris qu'aucune transcendance ne fonde celui-ci.

Claude GONTRAN
ERAC