

**Justice ou amitié ?  
Les fondements aristotéliens et épicuriens de la communauté**

Jean-Philippe Ranger

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
de l'Université d'Ottawa et à  
l'École Doctorale 5 : Concepts et langages  
de l'Université Paris IV (Sorbonne)  
dans le cadre des exigences  
du programme de doctorat en cotutelle de thèse

Sous la codirection de  
Catherine Collobert (Ottawa)  
et  
Jonathan Barnes (Paris IV)

Département de Philosophie  
Faculté des arts  
Université d'Ottawa

UFR Philosophie  
Université Paris IV



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*ISBN: 978-0-494-49393-9*

*Our file* *Notre référence*

*ISBN: 978-0-494-49393-9*

**NOTICE:**

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

**AVIS:**

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES

**Jean-Philippe Ranger**

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

**Ph.D. (Philosophie)**

GRADE / DEGREE

**Département de philosophie**

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Justice ou amitié?**

**Les fondements aristotéliens et épicuriens de la communauté**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

**Catherine Collobert**

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

**Jonathan Barnes**

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

**Phillip Mitsis**

**Yvon Lafrance**

**Antoine Côté**

**Ruedi Imbach**

**Gary W. Slater**

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

**RÉSUMÉ**

Dans cette thèse, j'ai confronté la cité et la communauté d'amis pour analyser la relation entre le bien individuel et le bien commun au sein de chacune. À partir des philosophies d'Aristote et d'Épicure, j'ai montré que la vie philosophique au sein d'une communauté fondée sur l'amitié permet de dissiper la tension entre la fin de l'éthique (le bien individuel) et celle de la philosophie politique (le bien commun). Au premier chapitre, j'ai montré que la vie philosophique selon Aristote et Épicure exclut l'activité politique, suggérant ainsi que les conceptions aristotéliciennes et épicuriennes du bonheur sont individuelles. Au second chapitre, j'ai analysé la thèse de la nature politique de l'être humain. L'être humain selon Aristote doit vivre en cité pour être heureux. Certains fragments Épicuriens suggèrent que l'être humain est naturellement social et qu'il ne peut pas vivre une vie heureuse sans amis.

La cité fait l'objet du troisième chapitre. La fin de celle-ci est l'élément capital sur lequel Aristote et Épicure sont en désaccord. Alors que pour Aristote, une cité naturelle vise le bonheur, pour Épicure toute cité, née d'une convention, vise la sécurité de ses membres. Au quatrième chapitre, j'ai montré que la communauté d'amis parfaits d'Aristote et la communauté de sages selon Épicure visent aussi le bonheur de leurs membres.

Au cours du cinquième chapitre, en montrant comment la communauté d'amis est fondée sur une recherche commune de la vérité par l'activité philosophique, j'ai défendu la thèse selon laquelle l'appartenance à la communauté d'amis-philosophes permet de dépasser la tension entre le bien individuel et le bien commun.

Cette thèse comporte trois conséquences au niveau historique et au niveau philosophique. Eu égard aux études aristotéliciennes, j'ai montré que le bonheur du philosophe, la plus haute forme de bonheur, se vit en communauté. Eu égard à Épicure, j'ai montré qu'il ne prescrit pas une conception strictement égoïste du bonheur. D'un point de vue philosophique, ma thèse suggère qu'entre un bonheur civique et un bonheur individualiste, il existe un moyen terme : une vie bonne et juste au sein d'une communauté philosophique fondée sur l'amitié, où les fins de l'éthique et de la philosophie politique sont réconciliées.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

**INTRODUCTION**

La philosophie pratique vise le bien humain, mais il existe en elle une tension fondamentale : deux de ses branches – l'éthique et la philosophie politique – visent ce même objet sous deux aspects différents. L'éthique vise le bien en tant que bonheur ou vie bonne, c'est-à-dire en tant que bien individuel, alors que la philosophie politique le vise en tant que bien commun, c'est-à-dire en tant que bien de la cité. Œuvrer en vue d'un de ces biens empêche parfois d'obtenir l'autre.

Aristote, en fondant l'éthique comme champ d'étude spécifique<sup>1</sup>, a fait ressortir cette tension entre ces deux branches de la philosophie (*cf. Éth. Nic.*, I, 1094 b 7-11)<sup>2</sup>. Épicure, philosophe de la génération postérieure à Aristote, choisit une voie différente : il abandonne la philosophie politique au profit de l'éthique<sup>3</sup>. Lorsqu'il se prononce sur des questions relatives à la philosophie politique, c'est pour nier toute valeur intrinsèque à la communauté politique, surtout lorsqu'elle empêche l'individu de devenir heureux<sup>4</sup>. Cet éloignement progressif de la philosophie politique signifie-t-il nécessairement

---

<sup>1</sup> S. Vergnières, *Éthique et Politique chez Aristote : phusis, ethos, nomos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. v, R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 3-5, Ph. Betbeder, « Éthique et politique selon Aristote », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 54, no. 3, 1970, p. 453, P. Rodrigo, « Aristote et le savoir politique. La question de l'architectonique (*Éthique à Nicomaque*, I, 1) », in *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey et G. Aubry, Paris, Vrin, 2002.

<sup>2</sup> Pour les références aux textes anciens, nous suivons en grande partie les conventions établies par S. Hornblower et A. Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. xxix-liv. Pour une liste des abréviations, *cf.* p. 200.

<sup>3</sup> *Cf.* le catalogue des œuvres du philosophe du Jardin, au X<sup>e</sup> livre de Diogène Laërce (27-28, *cf.* 119, 136). Seulement deux textes semblent porter sur des questions politiques : *Sur les genres de vie* (*Περὶ βίων*) et *Sur la royauté* (*Περὶ βασιλείας*).

<sup>4</sup> Nous nous référons au « vis caché » (λάθε βιώσας : Usener, fr. 551 = Plut., *De lat. viv.*, 1128 a, *cf.* Julian., *Ep.*, 471).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

qu'Épicure entend résoudre la tension entre le bien individuel et le bien commun en négligeant le bien commun ?

Quel est le rapport entre ces deux branches de la philosophie pratique ? Est-il possible de dépasser la tension entre le bien individuel et le bien commun ? Telles sont les questions directrices de notre étude. À l'aide des philosophies aristotélicienne et épicurienne, nous défendrons la thèse selon laquelle il est possible de dépasser la tension entre l'éthique et la politique, en montrant que le bien individuel n'est pas en conflit avec le bien commun au sein d'une communauté fondée sur l'amitié.

Pour défendre cette thèse, deux remarques d'ordre méthodologique s'imposent : en premier lieu, nous refusons de prendre la cité comme point de départ nécessaire et unique de toute enquête politique, car il existe plusieurs espèces du genre « communauté ». De plus, procéder de la sorte nous permet d'éviter certaines impasses. Prendre la cité comme point de départ de notre mise en dialogue des thèses aristotéliciennes et épicuriennes rend impossible et stérile toute tentative de confrontation : Aristote privilégie la cité en défendant sa naturalité (*Pol.*, I, 1252 b 32-1253 a 2) ; Épicure, au contraire, remet en question cette primauté en insistant sur un conventionnalisme politique (*RS*, XXXIII, *cf.* *Herm.*, fr. 34, 10 = *Porph.*, *Abst.*, I, 10, fr. 34, 12, 5 = *Porph.*, *Abst.*, I, 12, 5) et en prévenant du danger de participer aux affaires publiques (*RS*, XIV, *SV*, 58, *Diog. Laert.*, X, 119, *Usener*, fr. 551 = *Plut.*, *De lat. viv.*, 1128 a, *cf.* *Julian.*, *Ep.*, 471). Selon Aristote, la cité est naturelle, car elle constitue la fin de toute communauté (*cf.* *Pol.*, I, 1252 b 32) et, puisque la nature ne fait rien en vain (1253 a 9), la cité est une communauté naturelle, supérieure à toutes les autres. Selon

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Épicure, la cité n'est pas naturelle, car elle n'existe pas en soi. Elle risque donc d'être dépourvue de valeur intrinsèque.

Le philosophe du Jardin se place a priori dans un registre différent de celui d'Aristote. Il est vrai que « the Epicurean way of life has been criticized as narrowly self-interested, negative, and unresponsive to the needs of society in general »<sup>5</sup>. Certes, la vie en cité est loin d'être la vie idéale selon Épicure. Néanmoins, bien qu'Épicure affirme qu'œuvrer en vue du bien de la cité ne conduit pas au bonheur, cette affirmation n'implique pas nécessairement que le bonheur est possible à l'extérieur de toute communauté, puisqu'il faut appartenir à une communauté d'amis pour être heureux. En effet, Épicure attribue un rôle essentiel à l'amitié (*RS*, XXVII, cf. *SV*, 34, 41, 52), et la communauté philosophique du Jardin d'Épicure, est fondée sur l'amitié. Privilégier le concept de communauté (*κοινωνία*) et non celui de cité (*πόλις*) nous permet d'envisager d'autres communautés au sein desquelles il est possible de dépasser la tension entre le bien individuel et le bien commun.

En second lieu, nous dépasserons cette tension en analysant le concept de « communauté parfaite » : Aristote suggère en effet que la communauté parfaite, à laquelle il fait référence au livre I de la *Politique* (*κοινωνία τέλειος* : 1252 b 28), résout la tension entre le bien individuel et le bien commun. Deux critères sont nécessaires pour qu'une communauté soit « parfaite » : sa fin doit être le bonheur et elle doit posséder les moyens d'y parvenir.

---

<sup>5</sup> A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. I, New York, Cambridge University Press, 1987, p. 134.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Examinons le premier critère en s'interrogeant sur les motifs des actions humaines. Toute action vise un *τέλος*, c'est-à-dire une fin. Ce terme désigne l'« achèvement », le « terme », la « réalisation ». Il implique de manière générale l'idée d'organisation, de direction, de complétude et de perfection<sup>6</sup>. L'idée selon laquelle toute action humaine est motivée et possède une raison se trouve chez Platon (par exemple, *Gorg.*, 467 c-468 c). Aristote et Épicure affirment que la raison ultime de l'action humaine correspond au bien suprême (*Éth. Nic.*, I, 1094 a 1-26)<sup>7</sup>. Ce bien suprême, c'est le bonheur (*εὐδαιμονία*), c'est-à-dire la raison dernière de toute action (*Epicur., Ep. Men.*, 122).

De même que les actions humaines visent le bonheur, toute communauté est organisée en vue d'un bien commun. Selon Aristote, par exemple « toute communauté est composée en vue d'un certain bien (en effet, tous font toutes choses en vue de ce qui leur semble être le bien) » (*Pol.*, I, 1252 a 2-3). Les êtres humains s'associent en vue d'assurer leur bien, et, en dernière analyse, leur bonheur. La communauté parfaite (*κοινωνία τέλειος* : *Pol.*, I, 1252 b 28) est celle qui permet de bien vivre (*εὖ ζῆν* : 1252 b 30). Et puisque bien vivre est la même chose qu'être heureux (*cf. Éth. Nic.*, I, 1095 a 18-20), la communauté parfaite est celle qui vise le bonheur. C'est la raison pour laquelle le bonheur est le premier critère de la perfection d'une communauté.

Deux nouvelles remarques s'imposent : la première porte sur la manière dont nous déterminons le critère de perfection à partir de l'analyse aristotélicienne. La

---

<sup>6</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999, art. « *τέλος* ». Selon Aristote, il est possible de dire qu'une chose a atteint sa fin, sa perfection ; c'est-à-dire qu'elle est accomplie (*τέλεια*) lorsqu'il ne manque rien à son excellence propre (*Métaph.*, Δ, 1021 a 22-23).

<sup>7</sup> Sur ce point, ces deux philosophes sont d'accords avec Platon (*cf. Lys.*, 218 c-219 d).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

seconde porte sur la question de la finalité de l'action humaine. En premier lieu, il pourrait paraître curieux – dans le cadre d'une recherche sur Aristote et Épicure – de définir notre critère d'analyse en nous appuyant sur Aristote. De prime abord, la question de la perfection de la communauté semble sans difficulté pour Aristote : dans la *Politique*, la communauté parfaite est la πόλις, ἡ κοινωνία ἢ πολιτική, la cité, la communauté politique (I, 1252 a 7). En effet, le Stagirite affirme que cette communauté est « la plus souveraine de toutes » (ἡ πασῶν κυριωτάτη : I, 1252 a 5)<sup>8</sup>. Il s'agit, en effet, de l'une des thèses centrales de la *Politique*<sup>9</sup>. Cependant, nous laisserons dans un premier temps de côté la conclusion d'Aristote (à savoir que la communauté parfaite est la cité) pour nous concentrer sur la *raison d'être* de cette perfection. Nous déterminons d'abord *pourquoi* Aristote affirme que la cité est la communauté la plus parfaite. Après avoir identifié le critère aristotélicien de la communauté parfaite, nous serons plus aptes à déterminer *si* à la fois la cité aristotélicienne et la communauté d'amis d'Épicure satisfont ce critère.

En second lieu, il est important de distinguer les fins : le concept de finalité est employé dans le corpus aristotélicien de manières différentes. Aristote distingue les fins intermédiaires de la fin ultime qu'est le bonheur (*Éth. Nic.*, I, 1094 a 8-17). En d'autres termes, même si *toutes* les actions visent le bonheur, elles n'entretiennent pas toutes la

---

<sup>8</sup> L'adjectif κύριος prend le sens de « qui a autorité ou plein pouvoir », « maître de », « souverain », selon A. Bailly, *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1950, art. « κύριος ». Cf. J.-F. Duvernoy affirme : « C'est dans l'univers politique que le mot “kurios” semble avoir un sens princeps : est “kurios” ce qui est puissant, efficace, actif », « Guérir par la philosophie (sur le modèle médical de l'éthique dans l'épicurisme) », *Revue de l'enseignement philosophique*, 34, no. 5, 1984, p. 68, note 29.

<sup>9</sup> Cf. F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 28, P. Rodrigo, « D'une excellente constitution. Notes sur *Politeia* chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 5, no. 1, 1987, p. 80.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

même relation avec celui-ci. Pour Aristote, s'il est vrai que toute action est accomplie en vue du bien suprême, il est évidemment faux d'affirmer qu'une promenade entretient la même relation au bonheur que la contemplation philosophique. La fin immédiate de la promenade est la santé (*Phys.*, II, 194 b 31-33). Une promenade est réussie si elle conduit à la santé ; personne n'affirmera qu'elle est un échec si elle ne conduit pas au bonheur<sup>10</sup>. Pour Épicure, le bonheur est le motif ultime qui pousse le sage à accepter une douleur dont la présence produira du plaisir à long terme (*Ep. Men.*, 129) et à vouloir sentir ce plaisir. Néanmoins, il est faux d'affirmer que la douleur qui conduit au plaisir et le plaisir entretiennent la même relation au bonheur. Cette distinction entre le bonheur et les fins intermédiaires recoupe la distinction entre fins et moyens : ces fins « qui sont choisies en vue d'autres choses » (*Éth. Nic.*, I, 1097 a 27).

Pour l'intérêt de notre analyse, nous voulons insister sur l'idée que certaines actions visent le bonheur de manière éloignée et d'autres de manière plus immédiate. Quant aux différentes espèces de communautés, elles doivent également être distinguées, car, d'une certaine manière, toutes les communautés visent le bonheur. Cependant, certaines le visent immédiatement tandis que d'autres n'en sont qu'un moyen. C'est pourquoi, la communauté parfaite sera celle qui entretient la relation la plus immédiate avec le bonheur.

Le second critère de perfection d'une communauté est sa capacité de rendre ses membres heureux. Une communauté remplit le second critère de perfection si elle réussit à harmoniser le bien individuel avec le bien commun. Une communauté peut en effet

---

<sup>10</sup> Pour une analyse semblable, voir T.H. Irwin, « The Good of Political Activity », *Actes du colloque Aristoteles' "Politik"*, Göttingen, 1989, pp. 75 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

avoir le bonheur comme fin immédiate sans posséder les moyens d'éliminer la tension entre l'intérêt particulier de ses membres et l'intérêt de la communauté. Pour être parfaite, une communauté doit : (1) viser le bonheur et (2) éliminer la tension entre le bien individuel et le bien commun.

Précisons ce que nous entendons par « éliminer la tension ». Nous ne voulons pas suggérer que la communauté parfaite est une communauté où il règne une harmonie totale entre les individus et la communauté. En ce sens, nous ne voulons pas défendre une interprétation selon laquelle la vie morale et politique des Grecs est harmonieuse ou sereine à tous les égards<sup>11</sup>. Une telle interprétation serait problématique, dans la mesure où elle négligerait les écarts importants entre les diverses positions philosophiques. Notre analyse s'oppose à une telle interprétation de deux manières : en premier lieu, nous n'affirmons pas que l'harmonie entre bien individuel et le bien commun élimine toute tension dans la vie morale et politique chez Aristote et Épicure ; elle élimine cependant la tension spécifique qui existe entre le bien individuel et le bien commun<sup>12</sup>. En second lieu, cette harmonie n'est pas le résultat d'une observation empirique : par exemple, Aristote n'affirme pas qu'Athènes est une communauté parfaite ; Épicure n'affirme pas que la communauté philosophique du Jardin est à tous égards une communauté parfaite. L'harmonie est plutôt entendue comme idéal prescriptif. Cette précision faite, examinons la manière dont la tension fondamentale entre le bien individuel et le bien commun s'est manifestée pour Aristote et Épicure.

---

<sup>11</sup> Il s'agissait d'une interprétation courante au XIX<sup>e</sup> siècle. N. White retrace l'historiographie de cette interprétation dans le premier chapitre de son ouvrage, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 1-46.

<sup>12</sup> En effet, nous défendons l'idée selon laquelle une certaine forme de tension entre les individus contribue à l'harmonie entre le bien individuel et le bien commun.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

La question philosophique de la vie la meilleure est une articulation particulière du rapport problématique entre le bien individuel et le bien commun, car les philosophes ont examiné si la vie philosophique – la vie consacrée au bonheur – est supérieure à la vie politique – la vie consacrée au bien commun<sup>13</sup>. Selon nous, les solutions qu’Aristote et Épicure offrent permettent de résoudre la tension entre le bien individuel et le bien commun. En dernière analyse, nous montrerons que consacrer sa vie à l’activité philosophique, selon Aristote et Épicure, n’implique pas qu’il faut délaisser le bien commun au profit du bien individuel. D’une certaine manière, selon ces deux philosophes, s’adonner à la vie la meilleure – la vie philosophique – c’est participer à une communauté philosophique et œuvrer au bien commun. En ce sens, ils ne subordonnent pas la fin de la philosophie politique à la fin de l’éthique.

Pour défendre notre thèse, nous devons confronter les positions d’Aristote et celle d’Épicure concernant la cité et la communauté d’amis<sup>14</sup>. Notre étude ne cherche aucunement à montrer qu’Épicure aurait répondu ou se serait situé par rapport à la pensée d’Aristote, pas davantage qu’il y ait eu un débat philosophique réel ou

---

<sup>13</sup> Et ce, au moins depuis Platon. Selon ce dernier, même si la vie la meilleure est la vie philosophique, le devoir du philosophe est de « redescendre dans la caverne » et de se mettre au service de ses concitoyens (cf. *Rép.*, VII, 520 e, 521 a-b, 540 b). En un sens, Platon prescrit de subordonner l’éthique à la philosophie politique, le bonheur individuel au bien commun.

<sup>14</sup> D’autres commentateurs ont confronté les thèses d’Aristote et d’Épicure. Par exemple, A.-J. Festugière, « La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, J. Croissant, « Le bonheur : évolution de la signification d’une idée », in *Études de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, 1986, D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists: I. Indivisible and Magnitudes; II. Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton, Princeton University Press, 1967, A. Janone, « La polémique d’Épicure contre Aristote », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l’Association Guillaume Budé*, Paris 1969, Ph. Merlan, « Ἡδονή in Epicurus and Aristotle », in *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960, J.M. Rist, « Pleasure 360-300 B.C. », *Phoenix*, 28, 1974, D. Sedley, « Epicurus and his Professional Rivals », in *Études sur l’Épicurisme antique*, sous la direction de J. Bollack et A. Laks, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1976. D’une certaine manière, notre recherche se situe dans le prolongement de ces auteurs.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

qu'Épicure ait composé ses ouvrages en réponse aux thèses d'Aristote<sup>15</sup>. Cependant, de même que nous n'entendons pas montrer qu'il y a eu un véritable débat historique entre Aristote et Épicure sur le fondement de la communauté, nous n'entendons pas établir une comparaison des doctrines et arguments de ces philosophes. Ainsi, notre analyse ne dressera pas une liste des points communs et divergents entre les deux philosophes. Il s'agit d'examiner la valeur des différentes communautés humaines et d'analyser les limites de chacune dans l'atteinte du bonheur. Avant d'énoncer la manière dont nous proposons de défendre notre thèse, il convient d'effectuer un état de la question et quelques remarques sur le *corpus* des textes de philosophie pratique d'Aristote et d'Épicure.

Aucune étude ne traite explicitement et directement de notre question, pour la raison essentielle que nous confrontons les thèses d'Aristote et d'Épicure sur la relation entre le bien individuel et le bien commun. Plutôt que poser les questions séparément à nos deux philosophes, nous les analyserons conjointement. La confrontation de ces deux philosophes nous permet de nous interroger sur la manière dont chacun propose de résoudre la tension entre le bien individuel et le bien commun. Nous effectuerons cela en analysant les solutions offertes par les commentateurs sur la relation entre l'éthique et la politique chez Aristote et en mettant à l'épreuve l'interprétation dominante de l'éthique épicurienne selon laquelle il y a une opposition stricte entre l'individu et la cité.

---

<sup>15</sup> Il s'agit d'une possibilité et c'est, d'une certaine manière, la thèse de E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Vol. I, Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1973. Selon lui, les textes philosophiques d'Épicure constituent des réponses aux premiers textes d'Aristote (ceux qui sont aujourd'hui perdus) exposant la doctrine ésotérique de Platon. Le danger d'une telle thèse est évident : une telle analyse repose sur un trop grand nombre de conjectures. Pour une critique de la thèse de E. Bignone, cf. G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1976, p. 39.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

A priori, il semble que la réponse à la question de la communauté parfaite soit évidente lorsque la philosophie d'Aristote est examinée indépendamment de celle d'Épicure. Aristote nous dit explicitement que la *Politique* a pour but de montrer que la communauté parfaite est la cité. Les commentateurs ont abordé ce problème à partir de l'examen du rapport entre éthique et politique.

Réfléchir sur ce rapport, c'est s'intéresser à la place de l'individu au sein de la communauté politique. Pour certains, Aristote subordonne l'individu à la cité. Cette interprétation, dans son expression moderne est en grande partie tributaire de Hegel<sup>16</sup>. Les tenants de cette interprétation attribuent une grande importance à la participation civique<sup>17</sup>. W. L. Newman par exemple affirme que l'analyse du bien individuel précède celle du bien commun en raison du fait qu'Aristote étudie généralement la partie avant le tout<sup>18</sup>. Aristote procède de cette manière parce que son objectif est de montrer que la πόλις a plus de valeur que l'individu. En ce sens, toujours selon W. L. Newman, le bien des individus est subordonné au bien commun et l'éthique à la politique<sup>19</sup>. Ainsi, les citoyens sont d'abord et avant tout des parties de la totalité : la cité. Les commentateurs qui défendent une interprétation opposée du rapport entre éthique et politique attribuent plutôt un rôle central à la finalité de la cité et à la nature du bien commun.

---

<sup>16</sup> Cf. P. Aubenque, « Politique et éthique chez Aristote », *Ktèma*, 5, 1980, p. 211. Chez les commentateurs anciens, Aspasius interprète ainsi la philosophie d'Aristote, in R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Traduction et commentaire*, Vol. II.1, Louvain, Publications Universitaires, 1970, p. 10.

<sup>17</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, A. Devyver et S. Devyver (trad.), Paris, Gallimard, 1964, p. 375.

<sup>18</sup> W. L. Newman, *The Politics of Aristotle: with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, Vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 1.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 3, 26.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Selon cette interprétation, adoptée notamment par R.-A. Gauthier, puisque la cité tente de rendre ses citoyens heureux, l'individu n'est pas subordonné au bien commun. En réalité selon R.-A. Gauthier, « l'objet de la morale, c'est le bien suprême *de l'individu* ; mais, encore qu'elle puisse à la rigueur se contenter d'assurer ce bien à *un seul* individu, la morale préférera évidemment l'assurer à *tous* les individus »<sup>20</sup>. Il s'agit donc d'un renversement de la première interprétation. Il semble cependant qu'un grand nombre de commentateurs qui adoptent cette position défendent en même temps la thèse selon laquelle la vie contemplative, la seule vie heureuse selon Aristote, se déroule en marge de toute communauté politique. Cette interprétation est adoptée par D. J. Allen selon qui Aristote sait que la cité ne peut pas rendre les citoyens heureux, car le bonheur réside dans la vie théorique, c'est-à-dire en marge de la cité<sup>21</sup>. C'est en ce sens aussi que P. Aubenque affirme que le bonheur des individus est extrapolitique<sup>22</sup>. Cela conduit ces commentateurs à affirmer que la cité selon Aristote ne peut que se présenter comme un moyen en vue du bonheur<sup>23</sup>.

Certains interprètes adoptent une position moyenne, par exemple S. Vergnières, P. Pellegrin, P. Rodrigo et T. Irwin. Selon P. Pellegrin et P. Rodrigo, la fin de la cité est purement politique et la fin que vise la politique est supérieure à celle que vise

---

<sup>20</sup> R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, II.1, *op. cit.*, p. 11. C'est ce qui lui fait affirmer que « la vraie politique, c'est la morale », *Ibid.*, p. 12.

<sup>21</sup> D.J. Allen, « Individual and State in the *Ethics* and *Politics* », *Actes du colloque Entretiens sur l'Antiquité Classique : La "Politique" d'Aristote*, Vandoeuvers et Genève 1964, pp. 69, 71, 78 et ss.

<sup>22</sup> P. Aubenque, « Politique et éthique chez Aristote », *op. cit.*, p. 213.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 214, E. Lévy, « Cité et citoyen dans la *Politique* d'Aristote », *Ktèma*, 5, 1980, p. 233. Pour une version extrême de cette thèse, cf. Ph. Betbeder, qui affirme que la cité ne vise que la stabilité et non le bonheur lui-même. « Éthique et politique selon Aristote », *op. cit.*, pp. 466, 488.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'éthique<sup>24</sup>. T. Irwin, en affirmant que l'activité politique fait partie du bien propre de l'agent, suggère que la politique (et en conséquence la cité elle-même) existe pour réaliser le bien des individus<sup>25</sup>. Cependant, cela n'implique pas que la cité soit un simple instrument en vue de la réalisation du bonheur individuel<sup>26</sup>. Cet état de la question montre que le rapport entre le bonheur individuel et le bien commun dans la philosophie aristotélicienne est problématique.

Par ailleurs, nous montrerons qu'implicitement, la philosophie aristotélicienne de l'amitié offre une alternative à la thèse selon laquelle la cité est la communauté parfaite. Cette analyse permet de montrer que la relation que la communauté d'amis entretient avec le bonheur individuel est plus intime que la relation entre la cité et le bonheur individuel. Nous procéderons en établissant un parallèle entre la cité et la communauté d'amis – méthode qui (à notre connaissance) n'a pas été suivie, bien qu'elle ait été suggérée par J.-F. Balaudé<sup>27</sup> et, d'une certaine manière, par R.-A. Gauthier<sup>28</sup>.

L'interprétation dominante de la philosophie épicurienne concernant le rapport entre l'individu et la communauté affirme que le bien individuel prime sur le bien commun. Les tenants de cette interprétation réduisent toute forme de communauté à la cité. Selon eux, la thèse épicurienne selon laquelle la fin de la cité est la sécurité conduit

---

<sup>24</sup> Cf. P. Rodrigo, « D'une excellente constitution », *op. cit.*, p. 84, P. Pellegrin, *Aristote. Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1993, pp. 27, 29, P. Rodrigo, *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Ousia, 1998, p. 35.

<sup>25</sup> T.H. Irwin, « The Good of Political Activity », *op. cit.*, p. 73.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>27</sup> J.-F. Balaudé, *Aristote. Éthique à Nicomaque. Livres VIII et IX : Sur l'amitié*, Paris, Livre de Poche, 2001, p. 56. Cf. plus loin, où il affirme que : « L'amitié parfaite transmue en quelque sorte le fondement communautaire de l'amitié au sens large (cf. VIII, 11), en faisant surgir une communauté d'un autre ordre, non utilitaire, gratuite et de nature spirituelle », *Ibid.*, p. 182, note 2.

<sup>28</sup> R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, II.2, *op. cit.*, pp. 768-769.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

à un repli sur soi et un rejet de *toute* communauté. Selon L. Strauss, l'Épicurien tente de « faire servir la société civile à ses fins personnelles, non politiques, autrement dit à son bien-être »<sup>29</sup>. Ainsi, la communauté politique n'a de valeur que dans la mesure où elle est un moyen de rendre l'individu heureux. La thèse au fondement de cette interprétation est que la théorie politique d'Épicure comporte les mêmes présupposés que les théories du contrat social des premières générations de la philosophie politique moderne : Épicure pense en réalité l'être humain comme un être naturellement asocial qui s'associe pour servir ses fins individuelles.

Cette conception de l'être humain comme atome social est généralement employée « pour caractériser les doctrines du contrat social qui fleurirent au XVII<sup>e</sup> siècle, ainsi que les doctrines postérieures qui, sans nécessairement faire usage de la notion du contrat social, en ont hérité l'idée que *la société est constituée, en un sens, par les individus, en vue d'accomplir des fins qui sont d'abord individuelles,* » affirme Ch. Taylor<sup>30</sup>. Même si l'expression « atome social » est employée en philosophie politique pour désigner des doctrines modernes, il peut facilement y avoir un glissement et une attribution artificielle de cette idée à certaines théories anciennes, notamment celle

---

<sup>29</sup> L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Monique Nathan et Éric De Dampierre (trad.), Paris, Flammarion, 1986, p. 155.

<sup>30</sup> Ch. Taylor, « L'atomisme », in *La liberté des modernes*, Ph. De Lara (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 224, 226 (nous soulignons). Plus loin, il oppose cette position atomistique à celle d'Aristote : « Une des formulations les plus importantes de cette conception [l'homme comme animal social] est celle d'Aristote. Il pose le problème à partir de la notion d'autosuffisance (*autarkeia*). L'homme est un animal social, et même un animal politique, parce qu'il n'est pas autosuffisant seul, ni, en un sens important, en dehors d'une *polis*. En empruntant ce vocabulaire, nous pourrions dire que l'atomisme affirme l'autosuffisance de l'homme seul ou, si vous préférez, de l'individu », *Ibid.*

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

d'Épicure<sup>31</sup>. En fait, la notion d'atome social évoque d'emblée l'atomisme physique d'Épicure<sup>32</sup>.

Outre la nature de la cité, une autre question anime l'interprétation de la philosophie épicurienne : la relation entre les individus. Les commentateurs s'interrogeant sur l'existence d'une valeur intrinsèque des rapports sociaux en général, posent en fait la question du dépassement possible de l'opposition entre altruisme et égoïsme dans la théorie épicurienne de l'amitié. Ceux-ci peuvent être divisés en trois catégories. En premier lieu, il y a ceux qui affirment qu'Épicure veut attribuer une valeur en soi à l'amitié, mais qu'il ne peut pas le faire sans se contredire, car son hédonisme n'est aucunement compatible avec une conception de l'altruisme. La conclusion est que l'ami ne peut pas être autrement qu'un instrument pour le bien-être

---

<sup>31</sup> Cf. selon M. Conche : « Sortant de leur isolement atomique, les individus commencèrent à éprouver des sentiments liés au groupe comme tel ». *Lucrèce et l'expérience*, Paris, Seghers, 1967, p. 83. L. Strauss, dans son chapitre sur Hobbes, tentant d'établir un lien entre le conventionnalisme politique de ce dernier et la tradition qu'il appelle anti-idéaliste de l'Antiquité (les Sophistes, Épicure, Carnéade), écrit : « Sans doute la tradition [anti-idéaliste] se souciait-elle de la nature des choses politiques et tout spécialement de la justice, du problème de la vie bonne, et par suite de savoir si ou comment l'individu peut faire servir la société civile à ses fins personnelles, non politiques, autrement dit à son bien-être et à sa gloire », *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 155 (nous soulignons).

<sup>32</sup> Plusieurs commentateurs interprètent l'éthique d'Épicure à l'aide d'analogies physiques. J. Salem, examinant l'importance de la mémorisation et de la méditation (Epicur., *Ep. Men.*, 122), affirme : « Dans une philosophie atomistique, tout, absolument tout, doit être pensé en termes de flux matériels. En l'occurrence, méditer, ce sera, comme dira Lucrèce, se "repâître" des "paroles d'or" d'Épicure (Lucr., III, 12), s'imprégner des simulacres émanant des ouvrages du maître ou bien des flux de particules sonores échangés dans la conversation avec les amis : ce sera donc, nécessairement, modifier la composition atomique de notre âme », « Commentaire de la lettre d'Épicure à Ménécée », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3, 1993, p. 521. Une des premières versions modernes de cette interprétation se trouve dans C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1928, pp. 482-528.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

de l'individu. Une telle interprétation est adoptée par J.-M. Guyau<sup>33</sup>, J. Annas<sup>34</sup> et Ph. Mitsis<sup>35</sup>.

Selon W. L. Newman, s'il est vrai que nous trouvons une forte critique philosophique de la cité dans la philosophie épicurienne, il ne faut pas voir là un signe que les Épicuriens ne se pensent pas en communauté<sup>36</sup>. D'accord sur ce point avec W. L. Newman, des commentateurs comme A.-J. Festugière, C. Diano et D. Clay ont montré d'une part, que pour les Épicuriens, la question de la communauté humaine est essentielle, et d'autre part, que la philosophie de l'amitié est centrale à l'éthique épicurienne<sup>37</sup>. Cette interprétation s'appuie sur l'existence et le fondement de l'école historique d'Épicure et confère à l'amitié une valeur en soi<sup>38</sup>.

Enfin, d'autres commentateurs qui adoptent une telle interprétation, font plutôt appel aux textes d'Épicure pour affirmer que ce dernier attribue une place centrale à la

---

<sup>33</sup> J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Encre Marine, 2002, pp. 27, 132, 134, 137.

<sup>34</sup> J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 127 et ss.

<sup>35</sup> Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 98-128.

<sup>36</sup> W. L. Newman, dans une note à son commentaire de la *Politique* d'Aristote, remet l'objet de la théorie épicurienne du contrat social dans son contexte : « The doctrine of the origin of society in contract, when Epicurus at last distinctly put it forth, was put forth, not with the comparatively restricted aim of limiting monarchical authority, with which it has often been upheld in modern times, but with the far more revolutionary aim of throwing the State further into the background of human life by representing it as a thing of man's devising, not an imperious dictate of nature. Epicurus, in fact, trod in the footsteps of the Sophists referred to in the text [le texte d'Aristote]. But then he had a philosophical discipline to set in the place of the State, which they had not », *The Politics of Aristotle*, I, *op. cit.*, p. 27, note 2 (nous soulignons).

<sup>37</sup> Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 36-70, C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis », in *Forme et événement: Principes pour une interprétation du monde grec*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, D. Clay, « Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School », in *Suzètèsis: Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Naples, Gaetano Macchiaroli, 1983, pp. 255-279.

<sup>38</sup> Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, pp. 42-43.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

communauté d'amis. Selon eux, l'ami est plus qu'un instrument en vue du bonheur. À cette catégorie appartiennent des commentateurs comme J. Bollack<sup>39</sup>, D. Sedley<sup>40</sup>, S. Stern-Gillet<sup>41</sup>, F. Wolff<sup>42</sup> et J.-C. Fraisse<sup>43</sup>.

Les solutions que nous entendons proposer en confrontant les arguments d'Aristote et d'Épicure sur la valeur des communautés humaines contribueront à une meilleure compréhension philosophique des concepts de communauté et de bonheur. En premier lieu, en ne prenant pas la cité *comme point de départ* de notre analyse nous évitons une impasse interprétative : celle qui conduit à l'opposition entre la cité et l'individu. À partir d'une analyse du bonheur et du bien commun dans les philosophies d'Aristote et d'Épicure, nous montrerons que le bonheur ne correspond pas au bien individuel, mais, englobant le bien commun d'une communauté fondée sur l'amitié, qu'il est impensable hors de toute communauté.

Concernant les textes d'Aristote, nous aurons recours aux traités d'éthique (notamment l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*) et politique (la *Politique*). Cependant, pour bien analyser les arguments du Stagirite, nous aurons aussi recours aux autres traités (par exemple, la *Métaphysique* qui offre plusieurs définitions des concepts

---

<sup>39</sup> J. Bollack, « Les maximes de l'amitié », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 219-236.

<sup>40</sup> A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, pp. 134, 137.

<sup>41</sup> S. Stern Gillet affirme : « Friendship need not become self-interested once it is restricted to the private life of individuals », « Epicurus and Friendship », *Dialogue*, 28, no. 2, 1989, p. 288.

<sup>42</sup> F. Wolff, « L'ami paradoxal », in *L'amitié dans son harmonie, dans ses dissonances*, sous la direction de S. Jankélévitch et B. Ogilvie, Paris, Éditions Autrement, 1995, pp. 86, 87.

<sup>43</sup> Selon J.-C. Fraisse, « Le point de départ de la *philia* dans l'*ôphéleia* ou la *chreia*, l'utilité ou le besoin, semble donc bien n'avoir rien de proprement égoïste, et s'il pallie l'absence d'un lien naturel, il le fait grâce à la conscience d'un besoin réciproque où le plaisir de donner est peut-être le plus déterminant », *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin, 1974, p. 299. Cf. *Ibid.*, pp. 307 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

fondamentaux de la pensée d'Aristote<sup>44</sup> ou la *Rhétorique* qui s'apparente à une psychologie morale<sup>45</sup>).

Le cas d'Épicure est plus complexe en raison d'un important problème de sources : nous avons affaire à des textes fragmentaires. Les textes qui traitent de la cité et de l'amitié sont de courtes maximes (cf. les *Κόρια δόξαι* et les *Sentences vaticanes*). C'est pourquoi nous aurons recours aux textes d'Épicuriens et de doxographes. Par l'entremise du néoplatonicien Porphyre<sup>46</sup>, un important fragment d'Hermarque (le second scholarque du Jardin) nous est parvenu.

Une seconde raison rend notre délimitation du *corpus* épicurien problématique : le rapport entre Lucrèce et Épicure. La majorité des commentateurs suppose d'emblée que Lucrèce est une source fiable pour comprendre les textes d'Épicure. Selon J. Salem, « l'extrême fidélité à la doctrine du maître ayant été de règle dans l'école, on pourra souvent se fier au texte de Lucrèce pour mieux comprendre tel ou tel passage parmi les maigres fragments des écrits d'Épicure qui nous sont parvenus »<sup>47</sup>. Il est vrai que

---

<sup>44</sup> Nous songeons notamment au livre Δ.

<sup>45</sup> Cf. J. Barnes, « Rhetorics and Poetics », in *Cambridge Companion to Aristotle*, sous la direction de J. Barnes, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 263, S. Vergnières, *Éthique et politique*, *op. cit.*, pp. 82-92.

<sup>46</sup> Dans le *De Abstinentia*, I, 7-12.

<sup>47</sup> J. Salem, *Épicure. Lettres*, O. Hamelin (trad.), Paris, Nathan, 1998, p. 9, G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 29, D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. H. Jones, qui a écrit un texte sur l'histoire et la postérité de l'Épicurisme, ne pose même pas la question de savoir si les arguments du poème de Lucrèce sont fidèles à ceux d'Épicure, *The Epicurean Tradition*, New York, Routledge, 1992, pp. 63-64. Selon M. Conche (après avoir affirmé que la question est difficile à résoudre) : « Cependant, on ne saurait douter que cette fidélité n'ait été très grande », *Lucrèce*, *op. cit.*, p. 9. En employant des passages du poème de Lucrèce pour remettre en question l'authenticité de certains passages du texte d'Hermarque, V. Goldschmidt semble juger que Lucrèce est plus fidèle à Épicure qu'Hermarque. *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977, pp. 43-56.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'Épicurisme est dogmatique et doctrinaire<sup>48</sup>. Cependant, il n'est pas aisé de juger de la fidélité des textes de Lucrèce par rapport aux écrits d'Épicure. En réalité, nous ne savons même pas si Lucrèce a lui-même appartenu à un groupe épicurien<sup>49</sup>. Son contemporain Philodème ne le cite pas et Cicéron, qui connaît le poème de Lucrèce (*Q. fr.*, II, 9, 3) et qui traite abondamment de philosophie épicurienne dans ses textes philosophiques, ne fait jamais référence au poète romain pour exposer ou réfuter un argument épicurien.

Cela est pour nous d'autant plus problématique que le passage du texte de Lucrèce qui nous intéresse, c'est-à-dire celui qui traite de la généalogie morale (V, 771-1457), ne peut pas être comparé aux fragments d'Épicure qui nous sont parvenus<sup>50</sup>. Il semble peu prudent d'affirmer sans équivoque que le passage de Lucrèce où il analyse les débuts de la civilisation n'a pas été altéré par ses soins. Selon D. Sedley, le poème de Lucrèce est une mise en vers du *Περὶ φύσεως* d'Épicure lui-même<sup>51</sup>. Mais puisque le passage d'Épicure qui correspond à l'origine de la civilisation dans le livre V du *De natura rerum* se trouve dans le livre XII de son *Περὶ φύσεως* (cf. *Phld.*, *Piet.*, 225-231) et

---

<sup>48</sup> J. Brunschwig, « La philosophie à l'époque hellénistique », in *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 512. Cf. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 19.

<sup>49</sup> K. Kleve attribue les fragments latins d'Herculanum à Lucrèce. Il en déduit que Lucrèce fait partie de cette communauté épicurienne, « Lucretius in Herculaneum », *Cronache ercolanesi*, 19, 1989, pp. 5-27, « Lucretius and Philodemus », *Actes du colloque Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, 1997, pp. 50-52. Sa thèse est critiquée à juste titre par D. Clay, « Framing the Margins of Philodemus and Poetry », in *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, D. Obbink (dir.), New York, Oxford University Press, 1995, D. Obbink, « How to Read Poetry about Gods », in *Philodemus and Poetry*, sous la direction de D. Obbink, New York, Oxford University Press, 1995, D. Sedley, *Lucretius*, pp. 66 et ss. Selon D. Sedley, même si le *De natura rerum* fait partie de la bibliothèque de Philodème, cela n'entraîne aucune participation au groupe épicurien.

<sup>50</sup> Sauf sur la question de l'origine du langage, dans la *Lettre à Hérodote* (75-76).

<sup>51</sup> Selon l'interprétation de D. Sedley, Lucrèce est intégriste (*fundamentalist*) dans son épicurisme. Son poème est donc fiable pour comprendre les fragments d'Épicure que nous possédons. *Lucretius*, *op. cit.*, pp. 62-93 (Ch. 3).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

que du livre XII, il n'existe aucun fragment (hormis quelques citations et scholies : Usener, fr. 82-87)<sup>52</sup>, et outre le fait que nous savons que Lucrèce prend parfois quelques libertés eu égard à sa source épicurienne<sup>53</sup>, nous devons justifier chaque emploi du texte de Lucrèce par une mise en contexte du passage en question.

Nous procédons donc ainsi : nous aurons recours de préférence aux textes d'Épicure. Si aucun texte sur l'argument en question ne nous est parvenu, nous aurons d'abord recours à un texte de source épicurienne sûre et attestée. Selon nous, la manière la plus prudente d'utiliser le texte de Lucrèce est d'y avoir recours comme commentateur ancien d'Épicure. Cette approche comporte au moins deux avantages : en premier lieu, elle nous permet de différencier la pensée d'Épicure de celle de Lucrèce. En second lieu, elle nous permet de reconnaître que Lucrèce n'a pas comme projet de transformer la pensée épicurienne, puisqu'il se veut fidèle à la philosophie d'Épicure. En procédant ainsi, nous pouvons reconnaître son importance dans les études épicuriennes.

Notre argumentation pour résoudre la tension entre le bien individuel et le bien commun se déploie en cinq chapitres. Les deux premiers montrent que la vie la meilleure est la vie philosophique et que la vie heureuse doit se vivre au sein d'une communauté. Aux troisième et quatrième chapitres nous analysons la nature de chacune des deux communautés qui vise le bonheur : la cité et la communauté d'amis. Au cinquième et dernier chapitre, nous confrontons la cité et la communauté d'amis-

<sup>52</sup> Usener, fr. 82 = Scholion in *Ep. Hdt.*, 74, Usener, fr. 83 = Scholion in *Ep. Pyth.*, 96, Usener, fr. 84 = Phld., *Piet.*, II, 83, 113, 23, Usener, fr. 85 = Phld., *Piet.*, II, 106, 124, 1, Usener, fr. 86 = Phld., *Piet.*, II, 120, 3, Usener, fr. 87 = Phld., *Piet.*, II, 82, 112.

<sup>53</sup> Par exemple, il existe certains échos empédocléens dans son poème, notamment dans l'invocation à Vénus au prologue du *De natura rerum* (I, 2). Empédocle lui-même fait référence à l'Amour sous le nom d'Aphrodite ou de Cypris (cf. DK 31 B 17, 24, B 22, 5, B 66, B 71, 23, B 73, B 75, B 86, B 87, B 95, B 98, 3). De plus, nous savons aussi que Lucrèce tire certains exemples de Théophraste. Sur la question, cf. D. Sedley, *Lucretius, op. cit.*, pp. 166-185.

**JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ**

philosophes du point de vue de l'autarcie pour montrer comment la communauté philosophique fondée sur l'amitié est une communauté parfaite, c'est-à-dire une communauté qui permet d'accéder à la vie la meilleure.

## 1. BONHEUR ET GENRE DE VIE

Dans ce premier chapitre, nous analyserons la conception de la vie philosophique comme vie heureuse en montrant qu'elle est la vie la meilleure et qu'elle se déroule en marge de la vie en cité. Cet examen de la vie philosophique est relié à la problématique centrale de notre thèse sur la communauté parfaite, car un individu qui se retire de la vie politique pour philosopher se soucie davantage de son bien propre (le bonheur) que du bien de la cité à laquelle il appartient. En conséquence, son bonheur, dissocié de celui des autres, peut entrer en conflit avec le bien de la communauté à laquelle il appartient.

Commençons notre étude en effectuant quelques remarques préliminaires sur la question du genre de vie et de sa relation au bonheur. Au moins depuis le Socrate du *Gorgias* (500 c) et du premier livre de la *République* (352 d), la question philosophique de l'εὐδαιμονία est abordée à travers la question du genre de vie<sup>1</sup>. Selon R. Joly, dans un ouvrage devenu classique, poser la question du bonheur en termes de genre de vie est un « lieu commun » de la philosophie grecque aux époques d'Aristote et d'Épicure<sup>2</sup>. Dans le langage courant, le « genre de vie », βίος en grec, désigne le mode de vie ou la

---

<sup>1</sup> Cf. J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, London et New York, Oxford University Press, 1981, p. 56, C.C.W. Taylor, « Platonic Ethics », in *Companion to Ancient Thought: Ethics*, sous la direction de S. Everson, New York, Cambridge University Press, 1998, p. 49.

<sup>2</sup> R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956, p. 107.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

manière d'organiser sa vie, par opposition au simple fait de vivre. Le terme est parfois employé pour désigner un métier ou encore une façon de gagner sa vie<sup>3</sup>.

Pour Aristote et Épicure, la question du genre de vie possède un caractère normatif. *Il faut* adopter un certain mode de vie, *il faut* organiser sa vie d'une certaine manière, *en vue* d'un but : l'εὐδαιμονία. En ce sens, lorsqu'Aristote et Épicure défendent un genre de vie plutôt qu'un autre, ils affirment que c'est en adoptant *ce genre de vie* qu'on deviendra εὐδαίμων. Notons que le choix du genre de vie est nécessairement influencé par la conception de l'εὐδαιμονία défendue.

À l'époque d'Aristote et d'Épicure, il existe quatre prétendantes à la vie la meilleure : la vie de plaisirs (cf. Arist., *Éth. Nic.*, I, 1095 b 16, *Éth. Eud.*, I, 1215 b 4, Epicur., *Ep. Men.*, 131), la vie politique (cf. Arist., *Éth. Nic.*, I, 1095 b 23, *Éth. Eud.*, 1215 b 3, Epicur., *RS*, XIV, XVIII), la vie théorique (cf. Arist., *Éth. Nic.*, I, 1096 a 4, *Éth. Eud.*, I, 1215 b 1-2) et la vie de richesses (cf. Arist., *Éth. Nic.*, I, 1096 a 5, Epicur., *RS*, XIV, XV)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *op. cit.*, art. « βίος », H.C. Liddell, R. Scott, et H.S. Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, art. « βίος ». Sur les emplois du terme désignant « métier » ou « manière de gagner sa vie », cf. Hes., *Op.*, 31, Pi., *N.*, VI, 10, Hdt., VIII, 106, Xen., *Oec.*, vi, 11. (Nous tirons les exemples du *LSJ*.)

<sup>4</sup> Selon Aristote, la vie de richesses n'est pas un genre de vie (elle s'organise en fonction d'un moyen et non d'une fin). Il la réfute tout de même (*Éth. Nic.*, I, 1096 a 5-10), car certains de ses contemporains non-philosophes croient qu'il s'agit de la vie la meilleure.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

## 1.1 Εὐδαιμονία et bonheur

Avant de poursuivre plus avant, nous devons d'emblée anticiper une objection liée à un problème de traduction. Dans la littérature secondaire, certains commentateurs ont remis en question la traduction usuelle du terme grec εὐδαιμονία par « bonheur » (ou « *happiness* » en anglais), en affirmant avec raison que le terme grec évoque un concept fondamentalement différent du terme français « bonheur ». Le terme moderne décrit un état subjectif sans durée précise<sup>5</sup>, alors que le terme ancien comprend un élément objectif et implique une certaine durée. C'est pourquoi les commentateurs anglophones préfèrent traduire le terme par des expressions comme « human flourishing »<sup>6</sup>.

Nonobstant, « bonheur » est, nous allons le voir, un terme convenable pour traduire εὐδαιμονία dans le contexte de la philosophie grecque. Certes, il existe une importante différence entre l'idée moderne du bonheur et le concept d'εὐδαιμονία, mais celle-ci tient à une distinction plus fondamentale que la distinction historique. Il s'agit plutôt d'un écart entre une conception philosophique et une conception non-philosophique. Le terme moderne de « bonheur » ne désigne pas un concept philosophique. Il appartient plutôt au vocabulaire de la psychologie : il décrit un état

---

<sup>5</sup> Cf. la seconde définition d'É. Littré : « état heureux, état de pleine satisfaction et de jouissance de la conscience » *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Gallimard-Hachette, 1967, art. « bonheur ».

<sup>6</sup> C'est E. Anscombe qui a proposé cette traduction : « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 33, 1958. Cf. J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, pp. 89-90, et M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 6. J. Tricot, dans sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, affirme : « On notera que le terme εὐδαιμονία, qu'on traduit d'ordinaire par *bonheur*, est moins un sentiment de satisfaction qu'une forme d'activité : le terme *prospérité* rendrait plus exactement, semble-t-il la pensée d'Aristote ». *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994, p. 40, note 3 (l'auteur souligne).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

psychique, un sentiment. Cependant, le terme εὐδαιμονία se comprend selon un point de vue philosophique et selon le point de vue du sens commun.

Étymologiquement, le terme grec signifie « avoir un bon démon ». Ainsi, celui qui est εὐδαίμων est celui sur qui les dieux veillent, celui qui est fortuné ou chanceux. Le *LSJ* propose la définition suivante : « prosperity, good fortune, opulence »<sup>7</sup>. L'étymologie du terme français « bonheur » se calque sur l'étymologie grecque. Le bonheur, c'est littéralement le *bon heur*, la bonne fortune ou la chance ; l'heureux est le chanceux<sup>8</sup>.

Dans le langage courant, l'εὐδαιμονία n'est pas simplement la bonne fortune, mais dénote aussi le succès dans la vie. Par exemple, dans la VII<sup>e</sup> *Néméenne*, Pindare affirme : « mais nous différons tous par nature, selon la vie qui nous a été allouée : l'un ayant ceci, les autres cela. Mais il est impossible qu'il soit arrivé à un seul de posséder tout l'εὐδαιμονία. Je ne peux dire à qui la Moire a offert cette fin durable » (54-58). L'εὐδαιμονία est un τέλος qui ne peut être que partiellement atteint, car l'être humain n'en est pas responsable. Par ailleurs, il est temporaire tel que l'atteste un passage de l'*Enquête*, où Hérodote justifie son choix de raconter le récit de certaines cités qui semblent insignifiantes pour ses contemporains. Il explique que l'influence des cités peut varier d'une époque à l'autre, car « il est établi que l'εὐδαιμονία n'est pas durable en soi » (I, 5, 30-32). Hérodote associe la puissance et l'influence d'une cité à son εὐδαιμονία, et puisque l'εὐδαιμονία est instable, l'influence d'une cité varie d'une

<sup>7</sup> Il renvoie aux textes suivants : *h. Hom.*, XI, 5, *Pi.*, N., VII, 56, *Hdt.*, I, v, 32, *Hp.*, *Ep.*, XI. H.C. Liddell, R. Scott, et H.S. Jones, *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, art. « εὐδαιμονία ».

<sup>8</sup> Le terme anglais est aussi forgé sur une étymologie semblable. La chance ou la bonne fortune, l'*heur* en français est le *hap* en anglais. Le *happy* est donc le chanceux. Cf. R. Kraut, « Two Conceptions of Happiness », *Philosophical Review*, 88, no. 2, 1979, p. 188.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

époque à une autre. Comme dans l'extrait de Pindare, ce texte d'Hérodote présente l'εὐδαιμονία comme étant un idéal auquel les êtres humains aspirent, une prospérité ou une puissance. Le terme ne désigne pas, à proprement parler, un état d'âme ou un état de satisfaction psychologique<sup>9</sup>. Mais en général, il est tout à fait possible que l'état d'âme désigné par l'usage courant et moderne du terme « bonheur » accompagne l'εὐδαιμονία désignée par le langage courant chez les Grecs. C'est pourquoi il n'est pas faux d'affirmer que si quelqu'un est εὐδαίμων (au sens grec), il sera aussi heureux (au sens moderne). Les termes grecs et français désignent deux aspects d'un même concept<sup>10</sup>. Qu'arrive-t-il si nous passons du plan du sens-commun à un plan philosophique ?

Désigner le concept philosophique « εὐδαιμονία » à l'aide du terme français « bonheur » est approprié – bien qu'un pis-aller –, car les philosophes grecs désignent aussi le concept à l'aide d'un terme tiré du vocabulaire non-philosophique : « sur le nom < du bien suprême > tous sont sans doute à peu près d'accord : à la fois la foule et les gens cultivés le nomment l'εὐδαιμονία et présument que bien vivre et bien agir sont la même chose que εὐδαιμονεῖν » (Arist., *Éth. Nic.*, I, 1095 a 17-21). Ici, Aristote adopte le même point de vue que le nôtre lorsqu'il affirme qu'à la fois ceux qu'il nomme les gens cultivés (les sages, les poètes et les philosophes) et la foule emploient le même terme pour désigner le bien suprême. Mais il faut préciser que bien que le terme employé pour désigner le sens commun et le sens philosophique soient le même, cela ne signifie pas pour autant que la conception de l'εὐδαιμονία soit identique : « Il serait sans doute futile d'examiner l'opinion que chacun tient < au sujet de l'εὐδαιμονία > » (I, 1214 b 28-29),

<sup>9</sup> Cf. K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 174, qui cite Eur., *Med.*, 599 et ss.

<sup>10</sup> Sur cette question, cf. l'article de R. Kraut, « Two Conceptions of Happiness » *op. cit.*

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

plus particulièrement, celle de la foule, « car ils disent n'importe quoi au sujet d'à peu près tout, et surtout au sujet de < l'εὐδαιμονία > » (*Éth. Eud.*, I, 1215 a 1-2). Aristote distingue ce en quoi consiste le bonheur pour les philosophes (les gens cultivés) et ce en quoi il consiste pour la foule. Néanmoins, il conserve le même terme dans les deux cas. Il opère un travail de conceptualisation à partir du terme courant « εὐδαιμονία », en analysant sa nature, ses composantes et la manière d'y accéder. Ce concept analysé par Aristote est aussi éloigné du sens commun d'εὐδαιμονία que du sens commun de « bonheur »<sup>11</sup>.

Le concept philosophique n'est cependant pas univoque : si les philosophes, poursuit Aristote, s'entendent sur le *nom* du bien suprême, ils ne s'entendent toutefois pas toujours sur « ce qu'il est » (τί ἐστίν : *Éth. Nic.*, I, 1095 a 20-21). Pour Aristote, le bonheur est « une activité de l'âme en accord avec l'excellence » (*Éth. Nic.*, I, 1098 a 16-18) ; pour Épicure, il est un état durable de plaisir (*Ep. Men.*, 128-129). Une simple homonymie entre l'εὐδαιμονία aristotélicienne et épicurienne rendrait leur mise en dialogue caduque. Cependant, en procédant par une analyse du bonheur comme « vie bonne », nous pourrions répondre à une telle objection.

---

<sup>11</sup> Cf. sur ce point, *Ibid.*, pp. 168-170, G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 200-203.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

## 1.2 La vie bonne

Il n'est pas sans difficulté de découvrir quel genre de vie est défendu par Aristote. Les commentateurs anglo-saxons ont posé le problème en termes d'opposition entre deux types de fin dont le bonheur peut être constitué : une fin dite « dominante » (*dominant*) ou une fin dite « inclusive » (*inclusive*)<sup>12</sup>. Si ces aristotélisants ont développé de tels outils d'analyse, c'est pour répondre à une tension dans le corpus aristotélicien.

En général, dans les livres I à IX et une grande partie du livre X, la vie heureuse *semble* correspondre à une forme de vie politique<sup>13</sup>. Comme l'affirme P. Pellegrin, dans sa traduction du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* : « à travers cette représentation pratique et, en dernière analyse, politique du bonheur, Aristote rencontre, à coup sûr, l'une des conceptions cardinales de l'idéologie civique grecque. La cité douée d'une bonne constitution permet l'épanouissement physique, intellectuel et affectif de ses citoyens »<sup>14</sup>. Dans la majorité de l'*Éthique à Nicomaque* et dans la *Politique*, le message est le suivant : pour être heureux, il faut posséder l'excellence pratique. En d'autres termes, celui qui est heureux est moralement bon. Par ailleurs, la cité est le cadre dans

---

<sup>12</sup> Notons que si cette distinction a été proposée par les auteurs anglo-saxons, elle commence à être employée par les commentateurs francophones. Cf. les textes de P. Rodrigo, « L'ordre du bonheur. À propos de quelques paradoxes aristotéliciens sur le bonheur et les vertus », in *Aristote. Bonheur et vertus*, sous la direction de P. Destrée, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 17-42, P. Destrée, « Bonheur et complétude », in *Aristote. Bonheur et vertus*, sous la direction de P. Destrée, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 43-77.

<sup>13</sup> Notons que dans les livres VI et VIII-IX, cette correspondance est implicite, car Aristote n'affirme jamais explicitement qu'il faut être citoyen pour être heureux. C'est justement cette question que nous examinons dans ce travail. Sur les livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, cf., notre IV<sup>e</sup> chapitre, p. 95.

<sup>14</sup> P. Pellegrin, *Aristote. Éthique à Nicomaque. Livre X*, Paris, Nathan, 1998, p. 13.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

lequel l'individu apprend et pratique les excellences éthiques. En ce sens, il ne peut pas y avoir de bonheur hors de la cité.

Selon ce raisonnement, pour être heureux, il suffit de vivre dans une cité qui encourage et permet une vie politique, en vue d'une participation à la gestion de la cité. Le citoyen par excellence est celui qui possède et exerce l'excellence (*Éth. Nic.*, I, 1095 b 32-1096 a 1). Par ailleurs, semble-t-il, pour être heureux, il faut non seulement être citoyen, mais de surcroît, il faut être *actif* dans la cité, plus particulièrement dans l'exercice du pouvoir.

Cependant, il ne s'agit pas là de la seule conception aristotélicienne du bonheur. En premier lieu, au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, lorsqu'il passe en revue les genres de vie, Aristote mentionne la vie théorétique. Ce qu'il en dit est bien peu : « et le troisième < genre de vie > est la vie théorétique. Nous effectuerons l'examen de celle-ci par la suite » (*Éth. Nic.*, I, 1096 a 4-5). Cette volonté de repousser l'examen à plus tard est curieuse, car il prend le temps de réfuter la vie de plaisirs, de redéfinir la vie politique et de nier la possibilité que la vie de richesses soit une candidate au rang de vie heureuse. Pourquoi cette mention de la vie théorétique en passant ?

Au terme du livre I, et selon les hypothèses retenues par Aristote, deux candidates à la vie heureuse se présentent : la vie politique et la vie théorétique. Pourtant au terme du livre X, la question n'est pas résolue. Par ailleurs, il est difficile de saisir si, selon Aristote, le philosophe peut être heureux sans posséder les excellences éthiques. Si c'est le cas, le bonheur philosophique est séparé de l'action morale<sup>15</sup>. Le lecteur ne sait

---

<sup>15</sup> Sur ce point, cf. N. White, *Individual and Conflict*, op. cit., p. 246, A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1992, pp. 89-91.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

toujours pas si la vie heureuse est politique ou théorétique. Il s'agit d'une difficulté qui a fait dire à certains commentateurs qu'il y a deux conceptions aristotéliennes du bonheur, voire deux éthiques distinctes : l'une de l'excellence morale, l'autre de la contemplation philosophique. Cette tension est accentuée par un texte du livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote hiérarchise la vie politique et la vie théorétique, en affirmant que la seconde est nettement supérieure à la première :

en effet, ce qui est approprié à chaque nature est meilleur et plus agréable à chacune ; ainsi pour l'être humain < il s'agit > de la vie de l'esprit (τὸν νοῦν), puisque l'être humain est cela au plus haut point. Donc celle-ci est aussi la plus heureuse. Et < la vie > selon l'autre excellence < est heureuse > à un second degré (1178 a 5-9).

La vie de l'esprit, celle qui résulte de l'activité théorétique, correspond à l'excellence la plus haute chez l'être humain. En conséquence, celui qui exerce cette excellence sera plus heureux que celui qui consacre sa vie aux affaires publiques.

Aristote définit l'excellence la plus haute et le bien propre de l'être humain en utilisant l'argument de la fonction (ἔργον)<sup>16</sup>. Il constate que chaque métier et chaque organe possèdent une fonction qui lui est propre. Analogiquement, il pose la question suivante : si un type d'être humain (un musicien ou un poète par exemple) possède une fonction propre et si chaque organe possède aussi une fonction propre, l'être humain ne possède-t-il pas lui aussi une fonction qui lui est propre *en tant qu'être humain* (*Éth. Nic.*, I, 1097 b 25-33) ? Cette fonction, c'est l'exercice de ses facultés humaines. Étant donné qu'il est préférable de bien les exercer plutôt que de les exercer tout court, le bien *humain* est l'excellence des fonctions spécifiquement et exclusivement *humaines*.

---

<sup>16</sup> Cf. R. Kraut, *Aristotle, op. cit.*, pp. 76 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Aristote conclut en énonçant sa définition du bonheur humain<sup>17</sup> : « le bien humain est une activité de l'âme en accord avec l'excellence et s'il y a plusieurs excellences, selon la meilleure et selon la *τελειοτάτην* » (*Éth. Nic.*, I, 1098 a 16-18). Les multiples excellences sont les excellences éthiques (la justice, le courage, la tempérance) et les excellences intellectuelles (la prudence et la sagesse). Nous ne traduisons pas le dernier mot à dessein, car son interprétation est déterminante pour comprendre si, selon Aristote, le philosophe doit cultiver les excellences éthiques ou s'il peut s'en dispenser. En dernière analyse, le sens de ce terme détermine la relation entre la vie politique et la vie théorétique dans la philosophie d'Aristote<sup>18</sup>.

Le terme *τελειοτάτην* est le superlatif de l'adjectif *τέλειος*, lui-même dérivé du substantif *τέλος*. Le substantif signifie « achèvement, terme, réalisation, [...] but »<sup>19</sup>. L'adjectif peut revêtir deux sens. Selon le sens qualitatif, est *τέλειος* ce qui est parfait, ce qui a atteint son faîte ou son apogée. Selon le sens quantitatif, le terme désigne une chose qui a terminé sa croissance, une chose achevée ou complétée, à laquelle il ne manque rien. Ceux qui défendent une interprétation dominante attribuent un sens qualitatif au terme, tandis que ceux qui défendent une interprétation inclusive lui attribuent un sens quantitatif<sup>20</sup>.

Si nous comprenons le terme dans son sens qualitatif de « perfection », cela implique qu'il y a une pluralité d'excellences et que le bonheur se trouvera dans

<sup>17</sup> Dont nous avons déjà cité le début. *Infra*, p. 6.

<sup>18</sup> J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, pp. 147-148, A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, pp. 16-20, P. Destrée, « Bonheur et complétude », *op. cit.*, pp. 43 et ss., C. Natali, *The Wisdom of Aristotle*, G. Parks (trad.), Albany, State University of New York Press, 2001, p. 115.

<sup>19</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *op. cit.*, art. « τέλος ».

<sup>20</sup> Pour l'exposition des interprétations dominante et inclusive, nous suivons en grande partie l'analyse de P. Destrée, « Bonheur et complétude », *op. cit.*, pp. 43-47.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'exercice exclusif de l'excellence « la meilleure et la plus parfaite ». Si, en outre, nous interprétons ce passage selon le livre X, qui montre que la contemplation philosophique est une activité supérieure à l'activité politique, l'excellence qui y correspond, la « meilleure et la plus parfaite » est certainement la σοφία<sup>21</sup>. Selon cette lecture intellectualiste, le philosophe peut être heureux sans posséder les excellences éthiques<sup>22</sup>. Le danger d'une telle interprétation est le suivant : un philosophe peut être à la fois immoral et heureux. Mais l'ensemble de l'*Éthique à Nicomaque* tente de montrer au lecteur que le bonheur est impossible sans l'excellence éthique<sup>23</sup>.

Cette interprétation présente certains avantages, notamment de permettre une interprétation cohérente de l'ensemble de l'*Éthique à Nicomaque* : Aristote passe en revue les différentes excellences humaines, pour terminer au livre X par la démonstration de la σοφία comme excellence la plus parfaite, suggérant ainsi que la vie philosophique est la vie la meilleure. En ce sens, il faut s'adonner à d'autres activités, mais dans l'ultime but d'exercer la contemplation philosophique de la manière la plus

---

<sup>21</sup> Dans la tradition des commentateurs anciens, il s'agit de l'interprétation d'Aspasius. Chez les Médiévaux, Thomas d'Aquin défend cette interprétation. Chez les commentateurs plus contemporains, D. Ross, *Aristotle*, Londres et New York, Routledge, 1995, pp. 198-200, W. F. R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 40, 1965, « Aristotle on the Best Life for a Man », *Philosophy*, 54, 1979, A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, R. Kraut, « Two Conceptions of Happiness », *op. cit.*, pp. 181, 191, 194, et D. Morrison, « Politics as a Vocation, According to Aristotle », *History of Political Thought*, 22, no. 2, 2001, pp. 234-236, sont partisans de cette interprétation de l'*Éthique à Nicomaque*.

<sup>22</sup> Il existe aussi un second type d'interprétation dominante, mais elle est moins fréquemment défendue par les commentateurs. Cette dernière ne tient aucunement compte des thèses de *Éth. Nic.*, X qui affirment la prépondérance de la θεωρία. Selon cette interprétation, la fin dominante de l'*Éthique à Nicomaque* est une fin pratique. Chez les Anciens, Eustrate (*in EN.*, 71, 11 et ss.) développe une telle interprétation, et chez les Modernes, C. Rowe, « The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics », *in Studi sull'etica di Aristotele*, sous la direction de A. Alberti, Naples, Bibliopolis, 1990.

<sup>23</sup> C'est en partie pourquoi « few of Aristotle's present-day readers are persuaded by the arguments he offers in X.7-8 for the conclusion that contemplation is the highest human activity. » R. Kraut, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 77. Cf. R. Kraut, « Two Conceptions of Happiness », *op. cit.*, pp. 181, 191 et surtout 193 et ss., A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, p. 93.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

assidue *possible*<sup>24</sup>. Toutefois, cette interprétation doit rendre compte de l'écart important entre les thèses de l'*Éthique à Nicomaque* et celles de l'*Éthique à Eudème* sur le bonheur, car ce dernier ouvrage défend clairement une position inclusive.

Selon l'interprétation inclusive, la dernière proposition de la définition aristotélicienne du bien suprême est à comprendre de la manière suivante : « et s'il y a plusieurs excellences, selon la meilleure et la plus complète ». Ainsi, l'excellence qui correspond au bien proprement humain est une excellence qui est *constituée de l'ensemble* des excellences propres à l'être humain, notamment les excellences qui lui permettent de vivre en accord avec la raison (puisque la raison est l'apanage de l'être humain). Selon cette interprétation, cette « excellence la plus complète » englobe à la fois les excellences éthiques, ainsi que les deux excellences intellectuelles (la σοφία et la φρόνησις). Pour atteindre le bonheur, il faut se consacrer à cultiver ces excellences et pratiquer les activités qui leur correspondent. C'est de cette manière que l'être humain développera le mieux sa raison, c'est-à-dire sa fonction propre<sup>25</sup>. Dans cette perspective, la vie la meilleure est une vie à la fois pratique *et* théorique, en ce qu'elle englobe, ou contient en elle, à la fois la πρᾶξις et la θεωρία, la vie politique et la vie philosophique<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Aristote ne suggère aucunement qu'il soit possible de pratiquer la philosophie de manière absolument continue car la vie elle-même requiert d'autres activités. Cependant, ces activités sont instrumentales *et ne font pas partie du bonheur*, car leur rôle est de permettre de philosopher.

<sup>25</sup> Cette interprétation comprend la raison humaine comme étant à la fois théorique et pratique. Elle peut être défendue à l'aide des analyses du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, qui distingue deux excellences intellectuelles, chacune associée à une partie de l'âme rationnelle.

<sup>26</sup> Chez les commentateurs modernes, cette interprétation est défendue d'abord et avant tout par J. L. Ackrill, « Aristotle on Eudaimonia », in *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1997. (Pour employer l'expression de A. Kenny, J. Ackrill est le « doyen of the inclusive interpreters » : *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, p. 18), ainsi que par P. Destrée, « Bonheur et complétude », *op. cit.*, P. Rodrigo, « L'ordre du bonheur », *op. cit.*, et

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Cette interprétation comporte un avantage notable : elle est conforme à la position défendue dans l'*Éthique à Eudème*, où il est question d'excellence complète :

Et puisque le bonheur est quelque chose de complet (τέλειόν τι), et qu'il existe une vie accomplie (τελέα) et une vie non-accomplie (ἀτελής), il en est de même de l'excellence (car < elle est > soit un tout, soit une partie). Et si l'activité de celles qui sont non-accomplies (τῶν ἀτελῶν) est < elle-même > non-accomplie (ἀτελής), le bonheur est l'activité d'une vie accomplie (τελείας) selon une excellence complète (τελείαν : *Éth. Eud.*, II, 1219 a 35-39).

Aristote oppose l'excellence complète à l'excellence partielle. Ce sens est marqué par la référence du tout et de la partie. Une telle vie est parfaite, car il ne manque rien à la pleine réalisation de son excellence<sup>27</sup> : elle englobe toutes les excellences, à la fois celles qui régissent l'action humaine et celle qui est liée à la contemplation philosophique<sup>28</sup>. Ainsi, Aristote, en adoptant une telle position, refond et repense la question traditionnelle du genre de vie et réconcilie à sa façon l'opposition possible entre vie politique et vie théorique. De cette manière, les genres de vie ne désignent plus des « métiers », mais des *aspects* de la vie humaine<sup>29</sup>.

---

J.M. Cooper, « Contemplation and Happiness: A Reconsideration », in *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>27</sup> Cf. *Métaph.*, Δ, 1021 b 12-17, où Aristote dérive le sens qualitatif de τέλειος du sens quantitatif : il est vrai de prédiquer d'un sujet qu'il est « parfait » s'il est « complet » ou « achevé ». Nous avons la même chose en français : l'adjectif « parfait » est d'abord le participe passé du verbe « parfaire » qui signifie « achever » cf. É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, *op. cit.*, art. « parfaire ».

<sup>28</sup> Cf. J. Cooper, « Contemplation and Happiness », *op. cit.*, p. 214. Notons que bien que A. Kenny défend une interprétation dominante de l'*Éthique à Nicomaque*, selon lui, la doctrine de l'*Éthique à Eudème* est nettement inclusive, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, p. 6. De plus, selon lui, le dernier mot d'Aristote sur le bonheur et sur l'éthique en général serait plutôt à trouver dans l'*Éthique à Eudème* que dans l'*Éthique à Nicomaque*. (D'où la pertinence pour lui du débat chronologique de la composition des œuvres aristotéliciennes : il y consacre un long appendice, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, pp. 113-142).

<sup>29</sup> Cf. C. Natali, *The Wisdom of Aristotle*, *op. cit.*, pp. 137 et ss., P. Destrée, « Bonheur et complétude », *op. cit.*, p. 69.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

De prime abord, une telle interprétation est attrayante, car elle se présente comme une synthèse de la vie politique et de la vie théorique. Cependant, le grand désavantage de l'interprétation inclusive est qu'elle doit réconcilier l'idée d'excellence complète comme un exercice de tous les aspects de la raison humaine, à la fois pratiques et théoriques, avec la thèse de la prééminence de la vie contemplative et de la supériorité d'un bonheur contemplatif sur un bonheur pratique (cf. *Éth. Nic.*, X, 1178 a 6-9)<sup>30</sup>. Si le bonheur est à la fois l'exercice de la raison pratique et de la raison théorique, Aristote n'indique pas quelle part il faut accorder à chacune.

Pour l'instant, nous possédons suffisamment d'éléments pour établir ceci : l'activité contemplative doit faire partie de la vie la meilleure. Elle doit en être soit la totalité (selon l'interprétation dominante), soit une composante importante (selon l'interprétation inclusive). Au niveau de l'interprétation des textes que nous avons déjà présenté, la lecture de l'éthique aristotélicienne *la plus plausible* est celle de l'interprétation dominante. Cependant, elle pose un problème philosophique sérieux, c'est-à-dire que le philosophe n'a pas besoin de posséder les excellences éthiques pour être heureux<sup>31</sup>. L'autre problème est la compatibilité de cette position avec certains textes, notamment celui de l'*Éthique à Eudème* (II, 1219 a 35-39)<sup>32</sup>. L'interprétation génétique des œuvres d'Aristote répond à ce problème : le Stagirite a révisé sa position initiale sur le bonheur<sup>33</sup>. Il est passé d'une conception inclusive à une conception dominante du bonheur. En effet, la majorité des commentateurs affirme que l'éthique

---

<sup>30</sup> Texte cité, *supra*, p. 9.

<sup>31</sup> C'est cet enjeu philosophique qui anime notre présente recherche.

<sup>32</sup> Cité, *supra*, p. 13.

<sup>33</sup> L'étude la plus célèbre sur Aristote qui adopte une telle méthode est celle de W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, R. Robinson (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1962.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

achevée et tardive d'Aristote se trouve dans l'*Éthique à Nicomaque*. Rappelons toutefois la difficulté principale de la méthode génétique : des mêmes données, il est possible d'arriver à des conclusions opposées<sup>34</sup>. C'est pourquoi nous préférons, dans la mesure du possible, éviter d'employer cette méthode et affirmer qu'il est tout à fait plausible qu'Aristote défende deux genres de vie : une vie philosophique et une vie de l'homme politique. Cependant, la question est de découvrir en quoi consiste cette éthique du philosophe, et c'est en partie ce que notre analyse de la communauté parfaite propose de découvrir.

Examinons à présent le bonheur épicurien, qui est une forme d'hédonisme : « le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse » (*Ep. Men.*, 129)<sup>35</sup>. Cependant, Épicure n'affirme pas que la vie la meilleure correspond à la vie d'un Sardanapale (*cf. Arist., Éth. Nic.*, I, 1095 b 22, *Éth. Eud.*, I, 1216 a 16), ce roi assyrien reconnu pour son amour du plaisir et son attachement à une vie de luxe et d'agrément<sup>36</sup>.

Épicure veut montrer que le plaisir qui contribue au bonheur trouve sa limite supérieure dans l'absence de douleur. Au moyen d'une ascèse (selon le sens grec d'« exercice »), le sage apprend à choisir quels désirs il doit assouvir, pour atteindre « la santé du corps et l'ataraxie, puisque c'est en cela que se trouve la fin de la vie

---

<sup>34</sup> L'analyse d'A. Kenny est un bon exemple, *cf. Aristotle on the Perfect Life, op. cit.*, pp. 113-142.

<sup>35</sup> C'est pourquoi les Épicuriens ont choqué leurs contemporains. Nous en avons des témoignages dans les polémiques anti-épicuriennes de Cicéron (*cf. Fin.*, II) et de Plutarque (*cf. Adv. Col., Non posse, De lat. viv.*). D'autres critiques virulentes ont été recueillies par Diogène Laërce (X, 4-7).

<sup>36</sup> Sur Sardanapale, *cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, L'Éthique à Nicomaque*, II.1, *op. cit.*, p. 31, S. Broadie et C. Rowe, *Aristotle. The Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 268, T.H. Irwin, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1999, p. 177.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

bienheureuse » (*Ep. Men.*, 128)<sup>37</sup>. C'est pourquoi la vie heureuse des Épicuriens ne s'apparente pas à la vie de jouissance qu'Aristote critique au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*.

Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure rejette formellement cette « vie de Sardanapale ». Il affirme : « Donc lorsque nous affirmons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas du plaisir des débauchés et ceux qui reposent sur la jouissance [...], mais du fait de ne pas ressentir de douleur dans le corps, ni de trouble dans l'âme » (131-132). Épicure oppose la vie de jouissance, la vie de débauche, à la vie la meilleure, qu'il reconnaît à deux critères : l'absence de douleur corporelle et l'absence de trouble dans l'âme. D'une certaine manière, il affirme que bien que la vie de jouissance comporte du plaisir, elle ne peut pas rendre heureux, car elle n'élimine pas les troubles de l'âme. Elle crée des troubles dans l'âme, car elle est une vie d'asservissement à des désirs illimités<sup>38</sup>. Cette critique de la jouissance comme vie servile s'apparente à la critique

---

<sup>37</sup> Pour rendre justice à l'hédonisme épicurien, il faudrait à la fois développer la question de la nature du plaisir et son opposition absolue à la douleur, ainsi que la distinction capitale entre le plaisir cinétique et le plaisir catastématique. Cependant, effectuer une telle analyse nous écarterait trop de notre propos. Précisons brièvement ceci : en premier lieu, la question de l'opposition entre plaisir et douleur est un point doctrinal qui distingue l'hédonisme épicurien de l'hédonisme cyrénaïque. Alors que pour les Cyrénaïques (et pour Platon d'ailleurs), le plaisir et la douleur sont contraires, pour Épicure, ils sont contradictoires : l'absence de l'un implique nécessairement la présence de l'autre (*cf.* Diog. Laert., II, 89). C'est pourquoi selon ce dernier, puisque l'absence de douleur est un plaisir, dès que la douleur est éliminée, un plaisir stable apparaît spontanément : il s'agit du plaisir catastématique. Sur la question de la polémique entre les Cyrénaïques et les Épicuriens, ainsi que sur le plaisir catastématique, nous renvoyons le lecteur aux études de Ph. Merlan, « Ἡδονή », *op. cit.*, J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie Générale Française, 1994, p. 128, G. Striker, « Ataraxia: Happiness as Tranquillity », *Monist*, 73, no. 1, 1990, et surtout V. Brochard, « La théorie du plaisir d'après Épicure », *Journal des savants*, 1904, qui a bien vu que l'ataraxie n'est pas un « état purement négatif » (p. 157), mais plutôt une condition du plaisir en ce qu'elle permet l'apparition du plaisir catastématique.

<sup>38</sup> Tout l'hédonisme épicurien s'efforce de montrer que pour le sage, les désirs nécessaires au bonheur et le plaisir sont limités et faciles à obtenir (*cf.* Epicur., *Ep. Men.*, 133, *RS*, III, X, XIX, XXVI, *SV*, 25, 33). Ce n'est pas sur une base *morale* qu'Épicure récuse la vie

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

aristotélicienne. Elle est, selon le Stagirite, « servile » (ἀνδραποδώδεις) et ressemble à la vie d'un animal de pâturage qui passe sa vie à être engraisé (*Éth. Nic.*, I, 1095 b 19-20)<sup>39</sup>. En éliminant la vie de jouissance, Épicure entend la remplacer par une autre vie, qui, selon lui, procure un plaisir plus sûr, et contribue davantage au bonheur.

Cette vie est la vie philosophique, car, éliminant les opinions vides qui créent du trouble dans l'âme, elle rend l'ataraxie possible. Ceux qui ne sont pas philosophes possèdent des opinions vides sur la nature du plaisir et croient à tort que les désirs nécessaires au bonheur sont illimités (*cf. Epicur., RS, XXIX, SV, 59*)<sup>40</sup>. Voilà la première cause de leurs malheurs. Ces derniers sont en outre accablés par des craintes infondées sur la nature des dieux et leur rôle dans notre monde (*Ep. Men.*, 123-124), ainsi que sur la mort (*Ep. Men.*, 125). Pour éliminer ces craintes, il faut philosopher (*cf. RS, XII*). En effet, la philosophie de la nature possède un objectif précis : elle est pratiquée « en vue de la tranquillité » (*Ep. Her.*, 83) et, en dernier ressort « pour la vie bienheureuse » (*Ep. Pyth.*, 84). Armé d'une connaissance de la nature, le philosophe élimine ces craintes infondées sur les dieux et la mort ; et armé d'une connaissance de la nature du désir et du plaisir, il élimine les opinions vides (κενοδοξίαν : *RS, XXX*) sur l'illimitation des désirs. C'est ainsi que la philosophie épicurienne est une thérapie de l'âme<sup>41</sup>. Malgré la thèse épicurienne selon laquelle la fin réside dans le plaisir – suggérant que la vie

---

des débauchés. Il est tout simplement impossible selon lui de devenir heureux en adoptant ce genre de vie. *Cf. M. Conche, Lucrèce, op. cit.*, p. 7 (l'auteur souligne) : « Nul sage n'a été moins moraliste qu'Épicure. La préoccupation du *devoir-être* lui est totalement étrangère ».

<sup>39</sup> *Cf. Héraclite, DK 22 B 8, B 29.*

<sup>40</sup> *Cf. la métaphore de Lucrèce qui compare la foule (croyant à tort que le plaisir est sans limite) aux Danaïdes (III, 1003-1010). Platon emploie déjà cette métaphore (Gorg., 493 b).*

<sup>41</sup> Les Épicuriens utilisent la métaphore de la chirurgie ou de l'amputation. *Cf. Usener, fr. 135 = Stob., Flor., XVII, 24.*

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

heureuse est une vie de plaisirs – la vie philosophique, en tant que condition du bonheur, est le genre de vie prescrit par les Épicuriens.

### 1.3 La vie philosophique

Examinons à présent la relation entre la vie philosophique selon Épicure et la contemplation philosophique selon Aristote. D'emblée, un élément distingue la vie la meilleure d'Épicure de celle d'Aristote : le rapport entre l'activité et la fin que celle-ci vise. La philosophie théorétique, l'activité philosophique par excellence selon le Stagirite, trouve sa fin en elle-même ; elle n'est pas *utile*, c'est-à-dire en vue d'autre chose. La découverte de la vérité se suffit à elle-même (*cf.* Arist., *Éth. Nic.*, X, 1177 b 1-4, *Métaph.*, A, 982 b 20). Par contre, pour emprunter une expression à P. Boyancé, « rien n'est moins désintéressé que le savoir épicurien »<sup>42</sup>. La philosophie doit permettre l'état de plaisir en lequel réside le bonheur (*cf.* Usener, fr. 219 = Sext. Emp., *Math.*, XI, 169)<sup>43</sup>. Par exemple, c'est de cette élimination de la crainte que découle la valeur de la physique en tant que branche de la philosophie (Epicur., *RS*, XI). La philosophie *doit* éliminer ces craintes, sinon elle est sans valeur (*cf.* Usener, fr. 221 = Porph., *Marc.*, 31, *SV*, 54). Épicure assume pleinement les conséquences d'une telle thèse : si ces craintes n'existaient pas, il n'y aurait aucune raison de philosopher. Cela suggère qu'il affirme

<sup>42</sup> P. Boyancé, « Les Épicuriens et la contemplation », in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, Istituto di Filologia Classica, 1959, p. 93.

<sup>43</sup> Sur la question de la conception épicurienne du bonheur en tant qu'état, *cf.* A.-J. Festugière, « La doctrine du plaisir », *op. cit.*, p. 108, J. Croissant, « Le bonheur », *op. cit.*, p. 229, P. Hadot, « Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques », *La vie spirituelle*, 167, 1992, pp. 33-43.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

que le bonheur est strictement un état, et que le moyen qui y conduit, l'activité philosophique, n'en fait pas partie.

Pour comprendre le sens de cette idée, il faut analyser le rapport entre fin et moyens. Un des arguments qu'Aristote utilise pour montrer qu'il existe un bien suprême porte sur l'idée de « fin parfaite » ou de fin complète (τέλεια : *Éth. Nic.*, I, 1097 a 28), qu'il distingue de la fin instrumentale. La principale différence entre la fin parfaite et la fin instrumentale est que la seconde est entreprise « en vue d'autres choses » (*Éth. Nic.*, I, 1097 a 26), alors que la première n'est qu'en vue d'elle-même. C'est justement en cela qu'elle est « complète » : il ne manque rien à sa perfection. Cette fin parfaite, c'est le bonheur, car il correspond à la fin « absolument complète, toujours désirable en soi et jamais en vue d'autre chose » (*Éth. Nic.*, I, 1097 a 34)<sup>44</sup>. En effet, personne ne choisit d'être heureux pour une autre raison que le bonheur. C'est pourquoi, suggère-t-il implicitement, les autres fins sont ordonnées *en vue du bonheur* (cf. *Éth. Nic.*, I, 1102 a 2-3).

Pour étayer son argumentation, Aristote ajoute : « l'honneur, le plaisir, l'intelligence et chaque excellence sont choisis à la fois en soi (car si rien n'en résultait, nous les choisirions tout de même), mais aussi en vue du bonheur, car nous jugeons que c'est au moyen de celles-ci que nous deviendrons heureux » (*Éth. Nic.*, I, 1097 b 2-4). Il existe un troisième type de bien ou une troisième sorte de fin, qui possède à la fois les caractéristiques des fins instrumentales et celles de la fin parfaite : ces biens sont

---

<sup>44</sup> Sur ce point, Épicure est d'accord : « Il faut sans doute s'occuper de ce qui procure le bonheur, puisqu'en sa présence nous avons tout, en son absence, nous faisons tout afin de l'obtenir » (*Ep. Men.*, 128).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

désirables en soi et en vue d'autre chose<sup>45</sup>. Ils sont désirables en soi, car un individu recherche ces biens indépendamment des avantages qui en résultent. En même temps, ces biens sont en vue d'autre chose, car elles font partie de ce que cet individu considère être le bonheur<sup>46</sup>.

Ces affirmations aristotéliennes ne sont pas tout à fait étrangères à la conception épicurienne du bonheur. La distinction aristotélienne de trois types de biens ou de fins aide à comprendre l'eudémonisme épicurien sous un jour nouveau. Une affirmation comme « le plaisir est la fin » (*cf. Ep. Men.*, 128-129, 133, *Cic., Fin.*, I, ix, 29) suggère une équivalence stricte entre le plaisir et le bonheur. Pourtant, le bonheur est plus qu'un sentiment de plaisir. Il faut trouver une manière de faire durer cet état de plaisir. Il s'agit d'une des distinctions importantes entre l'école philosophique d'Épicure et celle des Cyrénaïques. Alors que pour le premier, il y a une conception du bonheur constituée d'une *durée* de l'état de plaisir ; pour les seconds, il n'y a pas de bonheur, mais seulement une succession d'états de plaisir (*cf. Diog. Laert.*, II, 87)<sup>47</sup>. Ainsi, le bonheur n'est pas uniquement constitué du plaisir, mais d'un état de plaisir durable. En ce sens, Épicure établit une distinction entre le bonheur et le plaisir.

Pour employer la distinction aristotélienne entre « une fin désirable en soi » et « une fin désirable en soi et en vue d'autre chose », le plaisir, selon Épicure, appartient à la catégorie des fins qui sont à la fois désirées en vue d'elles-mêmes et en vue d'autre

<sup>45</sup> Cette distinction se trouve déjà dans la *République* de Platon (II, 357 b-d).

<sup>46</sup> *Cf. J. Akrill*, « Aristotle on Eudaimonia », *op. cit.*, p. 186.

<sup>47</sup> Sur la question, *cf. J. Annas*, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 37-41. Sur la distinction entre les Épicuriens et les Cyrénaïques, *cf. A.-J. Festugière*, « La doctrine du plaisir », *op. cit.*, pp. 92-95, et surtout *V. Brochard*, « La théorie du plaisir », *op. cit.*, pp. 161 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

chose<sup>48</sup>. En cela, tout comme dans l'aristotélisme, il y a la possibilité d'un bien désirable en soi et en vue d'autre chose<sup>49</sup>. Le plaisir est désiré en soi, car il est le motif de toute action : « c'est à partir de lui, » affirme Épicure « que nous initions tout choix et tout refus, et à lui que nous aboutissons en jugeant tout bien à partir de l'affection en tant que critère » (*Ep. Men.*, 129). Mais il est aussi désirable en vue du bonheur. En effet, il en est la partie la plus importante ou, dit autrement, il est la partie *dominante* du bonheur.

Examinons la conception épicurienne de la fin pour comprendre la relation entre le plaisir et le bonheur, en empruntant la distinction précédemment établie entre une conception dominante et une conception inclusive de la fin<sup>50</sup>. Dans sa défense de l'interprétation inclusive de l'éthique aristotélicienne, J. Ackrill utilise l'exemple suivant :

the relation of putting to playing golf or of playing golf to having a good holiday. One does not putt *in order to* play golf as one buys a club in order to play golf; and this distinction matches that between activities that do not and those that do produce a product. It will be 'because' you wanted to play golf that you are putting, and 'for the sake' of a good holiday that you are playing golf; but this is because putting and golfing are *constituents of or ingredients in* golfing and having a good holiday respectively, not because they are necessary preliminaries. Putting *is* playing golf (though not all that playing golf is), and golfing (in a

<sup>48</sup> Notons qu'Épicure n'emploie pas ce vocabulaire.

<sup>49</sup> Selon Aristote, l'excellence fait partie du bien en soi et du bien en vue d'autres choses. Il n'en est pas ainsi pour les Épicuriens. Selon eux, les excellences font partie des biens instrumentaux (cf. Usener, fr. 504 = Diog. Laert., X, 138, Usener, fr. 512 = Ath., XII, 547 a, Plut., *Adv. Col.*, 1124 e, Plut., *Adv. Col.*, 1108 c, Usener, fr. 70 = Ath., XII, 546 f).

<sup>50</sup> La transposition de ces outils conceptuels pourrait paraître déplacée, étant donné que la structure eudémoniste de l'éthique aristotélicienne semble assez différente de l'hédonisme épicurien. Néanmoins, la transposition est appropriée, en raison de l'origine de la distinction *dominant / inclusive*, qui a d'abord été utilisée dans le contexte de l'utilitarisme, pour opposer différentes conceptions du plaisir comme état ou comme ensemble composé de différentes activités. Sur la question, cf. D. den Huyl et T. R. Machan, « Recent Work on the Concept of Happiness », *American Philosophical Quarterly*, 20, 1983, C. Natali, *The Wisdom of Aristotle*, *op. cit.*, pp. 114-115.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

somewhat different way) *is* having a good holiday (though not all that having a good holiday is)<sup>51</sup>.

Ainsi, J. Ackrill montre qu'il y a une différence entre le moyen (l'achat d'un bâton de golf) et une partie constitutive du golf (le « putting »). Pour appliquer cela à l'épicurisme, examinons si un autre élément peut faire partie du bonheur comme le « putting » au golf.

La distinction entre plaisir et bonheur nous enseigne qu'en plus d'être constitué du plaisir, le bonheur nécessite la continuité du plaisir. C'est précisément la tâche de l'activité philosophique qui permet la durée de l'état d'ataraxie. En cela, la philosophie est la seule activité qui engendre par elle-même du plaisir (*cf. SV, 27*)<sup>52</sup>. La philosophie, comparée à une thérapie, est le moyen de produire la santé de l'âme : ce n'est que dans une âme saine que le plaisir peut s'installer.

La philosophie est le moyen de rendre heureux, car elle est l'activité qui produit l'ataraxie et le plaisir stable, c'est-à-dire durable et constant<sup>53</sup>. Cependant, cela ne veut pas nécessairement dire qu'elle n'a aucun rôle à jouer une fois que l'ataraxie est atteinte. Elle doit être pratiquée continuellement pour assurer la continuité de l'ataraxie<sup>54</sup>. Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure affirme que « le principe de toutes ces choses et le plus grand

<sup>51</sup> J. Ackrill, « Aristotle on Eudaimonia », *op. cit.*, pp. 183-184 (l'auteur souligne).

<sup>52</sup> Sur ce point, la conception épicurienne de la philosophie engendrant d'elle-même du plaisir n'est pas sans parallèle avec l'argument aristotélicien selon lequel l'activité philosophique est celle qui offre le plaisir le plus pur et le plus sûr (*cf. Éth. Nic.*, X, 1177 a 26). Sur la question du rapprochement entre le plaisir aristotélicien dérivé de l'activité et le plaisir épicurien dérivé de l'équilibre (qui selon nous trouve sa durée dans l'activité philosophique), *cf.* V. Brochard, « La théorie du plaisir », *op. cit.*, pp. 206 et ss.

<sup>53</sup> *Cf. supra*, p. 17.

<sup>54</sup> Nous suivons en cela la thèse de A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, p. 156, J.-F. Duvernoy, « Guérir par la philosophie », *op. cit. Contra M. Nussbaum*, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », in *The Norms of Nature*, sous la direction de M. Schofield et G. Striker, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 44.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

bien est la prudence (φρόνησις). C'est pourquoi aussi la prudence est plus précieuse même que la philosophie : à partir de la prudence naissent toutes les autres excellences » (132). Épicure défend une thèse qui peut s'avérer problématique dans la mesure où la vie pratique est supérieure à la vie philosophique<sup>55</sup>. Pour interpréter ce passage correctement, il faut d'abord analyser ce qu'Épicure veut dire par « philosophie » ici. La philosophie est soit une activité qui ne regroupe que ce qu'Aristote nomme la philosophie théorique (physique, théorie de la connaissance, psychologie), soit une activité qui regroupe à la fois la philosophie théorique et la philosophie pratique (éthique, philosophie politique). Aucun texte ne peut malheureusement nous aider à trancher la question, car il s'agit du seul où la philosophie et la prudence sont réunies. En nous appuyant sur les témoignages cités au début de cette section, dans lesquels Épicure rappelle que la philosophie doit être mise en pratique<sup>56</sup>, le sens du passage est le suivant : la prudence permet la mise en pratique des vérités obtenues par la philosophie théorique. Être prudent, c'est pouvoir vivre sans craindre les dieux et la mort, car on sait que les dieux ne sont pas des causes efficientes et que l'âme est mortelle (cf. *Epicur., RS, I-II*). En ce sens, la philosophie théorique est justifiée par sa mise en pratique. Autrement, elle n'est qu'un discours vide. La philosophie pratique, en permettant de découvrir que le plaisir trouve sa limite supérieure dans l'absence de douleur (cf. *RS, III*), est aussi essentielle pour faire durer l'ataraxie. Ainsi, la vie philosophique est

<sup>55</sup> Cette thèse a posé un problème aux commentateurs qui ont traduit le texte différemment. Nous adoptons une lecture orthodoxe, en suivant sur ce point M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, J. Salem, *Épicure. Lettres*, A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, 21B, A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : Études de philosophie antique*, Fribourg et Paris, Cerf, 1993, p. 53. *Contra* J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

<sup>56</sup> Cf. *supra*, p. 18.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

constituée à la fois de la contemplation des vérités établies par la science épicurienne<sup>57</sup> et d'une mise en pratique de ces vérités, conduisant au plaisir stable. En tant que seule activité qui permet l'ataraxie, la philosophie est l'activité qui permet la stabilité du plaisir. C'est elle qui conduit au bonheur. En ce sens, le bonheur épicurien *inclut* l'activité philosophique.

Il est vrai que la philosophie, selon Épicure, n'est pas une activité désintéressée. Néanmoins, cela n'exclut aucunement que la vie la meilleure selon les Épicuriens soit la vie philosophique. Certes, la vie philosophique épicurienne n'est pas identique à la vie théorique d'Aristote. Néanmoins, elle n'est pas sans similitudes avec cette dernière. Examinons leurs points communs en comparant ces deux espèces de vie philosophique à la vie politique

#### 1.4 La vie philosophique et la vie politique

L'un des points communs entre les vies philosophiques aristotélicienne et épicurienne est d'abord qu'elles sont toutes les deux incompatibles avec la vie politique. Certains commentateurs ont voulu ranger Épicure dans un courant philosophique de « repli sur soi » en raison de facteurs historiques<sup>58</sup>. Si le bonheur vient de la participation

---

<sup>57</sup> Une partie de l'activité philosophique épicurienne est la remémoration des doctrines épicuriennes (cf. Epicur., *Ep. Her.*, 35-37, 83, *Ep. Pyth.*, 84-85, 116, *Ep. Men.*, 122-123, 135, Lucr., III, 9-13).

<sup>58</sup> Sur ce point, voir G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Mineola, New York, Dover, 2002, pp. 119-165. Selon lui, ce repli sur soi résulte de la situation politique. L'empire d'Alexandre crée un nouvel ordre « géopolitique » qui ne peut plus offrir le bonheur aux citoyens, car les citoyens ne contrôlent plus les institutions de leurs cités. F. Chamoux, dans *La*

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

civique, mais que cette participation n'est plus possible en raison de la disparition de la cité, la vie politique ne peut plus rendre heureux. C'est pourquoi, selon cette interprétation, les philosophes de cette ère nouvelle récusent la vie politique. Cette explication est peu satisfaisante, comme le note J. Salem : « Il convient pourtant de remarquer qu'à trop mettre une telle attitude au compte de la perte générale d'intérêt pour la vie politique, on risque d'édulcorer cependant la signification du désengagement que prônait Épicure. Car un tel excès aboutit, en fin de compte, à insinuer que si Athènes avait recouvré la liberté, celui-ci eût pu devenir un politicien »<sup>59</sup>. Épicure refuse de participer aux affaires de la cité pour des raisons *philosophiques*. Ce sont ces dernières qu'il convient à présent d'examiner.

Commençons par analyser la critique du refus épicurien de participer aux affaires de la cité. Selon celle-ci, les Épicuriens rejettent la vie politique, car ils préfèrent s'occuper de leur bien-être plutôt que de servir les intérêts de la cité. Selon L. Strauss, l'épicurisme est principalement un « hédonisme apolitique »<sup>60</sup>, dans la mesure où l'Épicurien tente de « faire servir la société civile à ses fins personnelles, non politiques, autrement dit à son bien-être »<sup>61</sup>. La communauté politique, dépourvue de valeur, n'est

---

*civilisation hellénistique*, Paris, Éditions Arthaud, 1985, p. 399, parle d'une « éthique individualiste ». Selon L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2000, p. 557, « ce courant de la philosophie représente une forme de pensée qui s'impose au moment des crises de la société, lorsque l'homme ne trouve plus, au travers des institutions politiques, le salut auquel il aspire ».

<sup>59</sup> J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes : l'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, p. 142. Cf. J. Barnes, « Hellenistic Philosophy and Science », in *Greece and the Hellenistic World*, sous la direction de J. Boardman, J. Griffin, et O. Murray, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 365.

<sup>60</sup> L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 171.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 155.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

qu'un moyen pour assurer sa sécurité personnelle<sup>62</sup>, un facteur nécessaire au bonheur. La vie en cité et la participation aux affaires publiques sont en quelque sorte un pis-aller. Certes, l'interdiction de participer à la vie politique de la cité est liée au fait que l'Épicurien recherche son plaisir. Mais, il n'est pas le seul : tout individu poursuit le plaisir (*Ep. Men.*, 129, *cf.* 130)<sup>63</sup>, et cette recherche est instinctive (*cf.* *Dem. Lac.*, *PHerc.*, 1012, col. 44.5 et ss.)<sup>64</sup>. Affirmer qu'un Épicurien recherche son bien propre n'est pas une critique. Selon les Épicuriens, c'est un fait empirique : *tous* agissent ainsi.

Le point de départ de la critique épicurienne de la vie politique est que la participation aux affaires de la cité est un mauvais choix, car il ne mène pas au plaisir stable. Les non-épicuriens, en vertu de leurs opinions vides (sur les dieux, la mort, le plaisir, le désir et le bonheur), appuient leurs choix sur des bases instables. L'instabilité de la vie politique n'est pas due aux « labeurs pénibles » qui lui sont associés (*cf.* *Lucr.*, III, 999), surtout si les promesses de sécurité liées à la vie politique (*cf.* *Epicur.*, *RS*, VI, VII, XIV), se concrétisent. En effet, l'Épicurien accepte volontiers des douleurs en vue de plaisirs à venir (*cf.* *Epicur.*, *Ep. Men.*, 129).

Le refus de la vie politique découle plutôt de la relation entre l'autarcie et le plaisir. Les activités dont le succès ne dépend pas de causes extérieures elles-mêmes instables sont celles qui permettent un plaisir stable, c'est-à-dire durable. C'est pour cette raison, par exemple, qu'« il est préférable d'être infortuné en réfléchissant

---

<sup>62</sup> J. Nichols, *Epicurean Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, p. 21.

<sup>63</sup> Texte cité, *supra*, p. 21.

<sup>64</sup> Épicure fonde cette thèse sur l'évidence, qu'il appuie sur l'argument des berceaux. Sur cet argument, nous nous en remettons à l'analyse minutieuse de J. Brunschwig, « The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism », in *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, sous la direction de M. Schofield et G. Striker, New York, Cambridge University Press, 1986, pp. 113-144.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

rationnellement plutôt qu'irrationnellement et être fortuné » (Epicur., *Ep. Men.*, 135). La capacité de bien raisonner est constante alors que la chance est par définition instable<sup>65</sup>. Permettant de faire *durer* le plaisir, le bon raisonnement est la base la plus solide du bonheur. Épicure constate que certains croient trouver le bonheur dans la vie politique : « certains ont voulu devenir renommés et considérés, croyant de cette façon qu'ils se procureront la sécurité auprès des hommes » (*RS*, VII). Certes, un certain plaisir peut dériver de l'activité politique (*cf.* Usener, fr. 549 = Plut., *Non posse*, 1099 f 7-a 1). Cependant, celui qui est attiré par les promesses de la vie politique risque d'être déçu : l'homme politique, recherchant son bien propre dans l'activité politique, fait fausse route, car la sécurité engendrée par la vie politique est instable.

La foule croit à tort obtenir la sécurité au moyen de la gloire et de la renommée (*cf.* Epicur., *RS*, VII)<sup>66</sup>. « La sécurité qui existe auprès des hommes, elle est possible jusqu'à un certain point si elle naît à partir de la puissance et de la richesse, mais la sécurité la plus pure naît à partir de la tranquillité et du retrait de la foule » (*RS*, XIV). Épicure affirme qu'il y a deux types de sécurité. La première, parce qu'elle est obtenue au moyen de la puissance et de la richesse, repose sur des bases instables. La vie fondée sur la richesse (κτήσασθαι χρήματα πολλά : *SV*, 67, πλοῦτος ὁ μέγιστος : *SV*, 81), l'honneur (τιμή : *SV*, 81) et la renommée (περίβλεψις : *SV*, 81) est vouée à l'échec, car

<sup>65</sup> La τύχη est instable (ἄστατον) au plus haut point (Epicur., *Ep. Men.*, 133, *cf.* Usener, fr. 380 = Aët., I, 326 d).

<sup>66</sup> Il serait possible ici d'appliquer l'analyse de R. Kraut à Épicure : celui qui choisit la vie politique attribue une valeur à ce genre de vie, car il croit que ce genre de vie le mettra dans l'état psychologique qu'il considère heureux (en termes proprement épicuriens, un état durable de plaisir). Toutefois, il commet une erreur, car il réalise (souvent trop tard, *cf.* Cic., *Fin.*, I, xviii, 60) que l'objectif qu'il s'était fixé n'a pas conduit à cet état. « Two Conceptions of Happiness », *op. cit.*, pp. 177-179, 184, note 26, et surtout 180. En ce sens, toujours selon l'analyse de R. Kraut, Épicure « may want to shock them into the realization that they are doing a terrible job with their lives », *Ibid.*, p. 183.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

son succès repose sur autrui. Le second type de sécurité, résultant d'une vie qui s'écarte du grand nombre, est plus sûre et plus pure, car elle est autarcique ; l'individu qui aspire au bonheur doit faire reposer ce bonheur sur des biens qui lui sont propres (ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς : *SV*, 45).

L'argument sur lequel s'appuie le λάθε βιώσας épicurien (Usener, fr. 551 = Plut., *De lat. viv.*, 1128 a) rappelle une affirmation d'Aristote sur la vie politique. Selon le Stagirite, « les gens cultivés et ceux qui sont portés à agir visent l'honneur (τιμήν) ; en effet, la fin de la vie politique est à peu près cela » (*Éth. Nic.*, I, 1095 b 22-23). La vie politique est fondée sur la recherche des honneurs, de la considération et du renom<sup>67</sup>. Le motif ultime de ceux qui adoptent ce genre de vie est le désir d'être honorés. L'honneur

paraît être trop superficiel par rapport à ce qui est recherché < le bonheur > ; car < l'honneur > semble être présent surtout en raison de ceux qui honorent plutôt que de celui qui est honoré. Au contraire, nous pressentons que le bien est quelque chose à soi et difficile à ravir (*Éth. Nic.*, I, 1095 b 23-26).

L'honneur est un bien précaire, car il dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré. Ainsi, celui qui est honoré n'est pas le principe de son bien. Mais le bien constitutif du bonheur doit être stable. Pour emprunter une expression à Épicure, la vie politique est une vie de « mercenaire (θητείας) des foules (ὄχλων) ou des gouvernants (δυναστῶν) » (*SV*, 67). Pour accumuler des honneurs, il est nécessaire de se plier aux volontés de la foule. Une telle vie est opposée à l'autarcie et à la liberté qui en résulte, et c'est pour cette raison que le plaisir qu'elle peut offrir est instable.

Pour poursuivre avec succès une vie politique, il faut rechercher sans cesse les faveurs de la foule. Or ces faveurs ne sont pas une source stable de plaisir. La foule,

<sup>67</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, op. cit., art. « τιμή ».

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

constituée de non-sages, craignant les dieux (*Ep. Men.*, 123-124), la mort (*Ep. Men.*, 125) et la douleur, dominée par des désirs illimités et vides<sup>68</sup>, choisira un « mercenaire » qui l'aidera à satisfaire de tels désirs. Au contraire, si un sage devait gouverner, son critère d'action serait opposé aux désirs illimités, car le sage choisit une action à partir d'un calcul rationnel établi par une hiérarchisation des désirs en fonction de leur naturalité et de leur nécessité (*cf. Ep. Men.*, 127-128, *RS*, V, *SV*, 71)<sup>69</sup>. C'est pourquoi il ne cherchera pas l'honneur et la gloire et ne gouvernera pas (*cf. Usener*, fr. 8 = *Diog. Laert.*, X, 119, fr. 9 = *Sen.*, *Ot.*, III, 2) à moins d'y être contraint (*cf. Usener*, fr. 554 = *Plut.*, *Adv. Col.*, 1125 c). V. Goldschmidt a donc raison d'affirmer que le « repos, les plaisirs, la "sécurité" enfin, qui n'est que dans le "vivre caché", ne peuvent se rencontrer au moyen et au terme d'une vie publique »<sup>70</sup>. Cela constitue la première raison pour laquelle Épicure répudie la vie politique : elle est trop instable pour asseoir le bonheur. La seconde raison est liée à sa conception de l'excellence et à sa place dans la psychologie de l'action.

Selon Aristote, il est possible que certains hommes politiques se trompent en affirmant que l'honneur est la fin de la vie politique. La véritable fin de la vie politique, au contraire, est à chercher du côté de l'exercice des excellences (*Arist.*, *Éth. Nic.*, I, 1095 b 29). Elles sont des biens internes, dotée d'une valeur indépendante des conséquences qui résultent de l'action d'autrui. Aristote peut défendre une telle thèse, car il range les excellences parmi les biens désirables en soi et en vue d'autre chose (*cf.*

<sup>68</sup> Un fragment d'Épicure fait référence à un désir illimité et vide (ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν : *Usener*, fr. 485 = *Porph.*, *Marc.*, 29, *cf. Ep. Men.*, 127).

<sup>69</sup> *Cf. supra*, p. 26.

<sup>70</sup> V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, p. 115.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

*Éth. Nic.*, I, 1097 b 2-4). En cela, il est tributaire d'une position commune à ses contemporains, selon laquelle le beau (τὸ καλόν)<sup>71</sup>, ce qui est moralement bon, compte parmi les motifs de l'action humaine (cf. Arist., *Éth. Nic.*, II, 1104 b 30-32, *Top.*, I, 105 a 28, III, 118 b 28)<sup>72</sup>. Mais Épicure affirme que cette position commune est erronée.

Si Épicure affirme que le plaisir est le seul critère du bien, il doit être le seul motif de l'action et le reste doit y être subordonné. Croire que l'excellence et le « beau » sont des principes justes d'action fait partie des opinions fausses. En réalité, « le beau (τὸ καλόν), les excellences et les choses semblables sont dignes d'honneur si le beau procure du plaisir ; s'il n'en procure pas, il faut l'abandonner » (Usener, fr. 70 = Ath., XII, 546 f). C'est le plaisir engendré qui donne une valeur au beau (τὸ καλόν) et aux excellences (cf. Usener, fr. 504 = Diog. Laert., X, 138)<sup>73</sup>. Par exemple, dans le *De Finibus*, l'Épicurien Torquatus montre d'une part, que les excellences et le plaisir sont liés de manière indissoluble (cf. Epicur., *Ep. Men.*, 132, RS, V) et d'autre part, que les quatre « vertus cardinales » sont en réalité poursuivies en vue du plaisir qu'elles procurent (cf. Cic., *Fin.*, I, xiii, 43 et ss.). Le beau n'est pas un critère d'action adéquat, car il n'est en réalité qu'un moyen en vue d'un plaisir sûr et stable. Cela veut dire que les hommes politiques qui le prennent pour critère d'action recherchent le plaisir sans

---

<sup>71</sup> Nous traduisons τὸ καλόν par « beau » pour éviter toute confusion avec le terme τὸ ἀγαθόν que nous traduisons par « bien ».

<sup>72</sup> Elle est le motif principal de l'homme prudent.

<sup>73</sup> C'est pourquoi un Épicurien considère qu'une « action bonne », c'est-à-dire une action considérée comme étant bonne selon la morale conventionnelle n'a aucune valeur si elle ne produit aucun plaisir (cf. Usener, fr. 512 = Ath., XII, 547 a, Plut., *Adv. Col.*, 1124 e, Plut., *Adv. Col.*, 1108 c). Cicéron et Plutarque ont donc raison de craindre pour la morale conventionnelle. En voulant offrir un critère unique (le plaisir) à toute action, Épicure risque d'éliminer plusieurs règles morales et même saper la morale elle-même. Selon Plutarque, par exemple, les Épicuriens risquent d'éliminer les constitutions, le pouvoir politique ainsi que les lois (Plut., *Adv. Col.*, 1125 c).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'admettre, peut-être même sans le savoir (*cf. Epicur., RS, VII*). Ils jugent *vainement*, ils fondent leur choix sur un critère vide. Ils appartiennent à ceux chez qui il y a incohérence entre les actes et les discours (*cf. Epicur., RS, XV*) : ils agissent en fonction du plaisir, mais affirment que c'est en fonction du beau (*τὸ καλόν*).

Résumons. Le type de plaisir de ceux qui choisissent la vie politique comme genre de vie n'est ni durable, ni stable, car il dépend presque exclusivement de la foule, qui craint les dieux, la mort, la douleur et qui est asservie à des désirs illimités et vides. Cette relation de dépendance à une foule ignorante est la raison pour laquelle le sage épicurien se retire de la vie politique. Il se retranche dans son Jardin, à l'abri de la foule (*cf. RS, XIV*) pour philosopher tranquillement et ainsi jouir du bonheur.

Nous avons jusqu'à présent montré que la vie la meilleure selon Épicure est la vie philosophique incompatible avec la vie politique comme recherche des honneurs. Cependant, plusieurs questions restent ouvertes concernant Aristote. Nous avons vu que, selon lui, la vie la meilleure implique nécessairement l'activité philosophique. Mais nous n'avons pas encore établi si elle implique ou non la vie politique. La discussion du livre I sur la vie politique montre que l'honneur n'est pas un bien interne, et donc qu'il ne mérite pas d'être compté parmi les biens relatifs au bonheur. Cette affirmation repose sur l'idée d'autarcie, à laquelle il revient au livre X de l'*Éthique à Nicomaque* :

Et l'autarcie dont il est question existe sûrement au plus haut point dans l'activité théorique ; car à la fois le sage, le juste et les autres ont besoin des choses nécessaires à la vie, mais lorsqu'ils en sont suffisamment pourvus, le juste a besoin des autres envers qui et avec qui agir avec justice, et il en est de même pour le tempérant, le courageux et chacun des autres. Toutefois, le sage peut contempler seul et d'autant mieux s'il est plus sage (X, 1177 a 27-34).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Le sage est celui qui se suffit le plus lui-même ; contrairement aux autres excellences, la sagesse (σοφία) n'a pas besoin des autres pour s'exercer. En tant qu'activité pouvant être pratiquée dans la solitude, la philosophie est moins soumise à la fortune ou à quelque facteur extérieur que d'autres activités. Par ailleurs, l'activité philosophique est la seule à avoir en elle sa fin propre, la vérité (cf. Arist., *Éth. Nic.*, X, 1177 b 1-4, *Métaph.*, A, 982 b 20)<sup>74</sup>. Ainsi, Aristote conclut que l'activité philosophique constitue un bonheur plus autarcique et plus complet que celui que procure l'activité politique. Aristote ne nous dit toutefois pas si la vie philosophique exclut nécessairement l'activité politique ou si ces deux activités sont compatibles.

Cette analyse de la vie philosophique comme étant la vie la meilleure et excluant le plus possible, selon Épicure, un engagement politique ne dessine qu'un portrait partiel du bonheur, car le philosophe appartient aussi à une communauté politique. Aristote et Épicure n'affirment à aucun endroit que le philosophe pratique son activité *hors* de la cité. Pour défendre la thèse de la vie philosophique comme vie la meilleure, c'est la position d'Aristote qui semble être la plus problématique. Dans certains textes, il favorise nettement le bien commun, au point que les individus doivent subordonner leur bonheur au bien de la communauté : « il ne faut pas penser que quelque citoyen s'appartienne, mais que tous appartiennent à la cité, car chacun est une partie de la cité ; et le soin de chaque partie veille naturellement au soin de la totalité » (*Pol.*, VIII, 1337 a 27-29). Il serait faux d'affirmer que le citoyen peut décider de la manière dont il

---

<sup>74</sup> *Supra.*, p. 18.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

organise sa vie, car il n'est qu'une partie de la cité<sup>75</sup>. Chaque citoyen appartient à la cité et celle-ci doit orienter les activités de ses membres en vue de son bien propre, indépendamment de celui de ses membres.

Si < le bien > de l'individu et de la cité sont le même, celui de la cité semble précisément plus grand et plus parfait (τελειότερον) à obtenir et à conserver ; cela est souhaité pour un seul, mais plus beau et plus divin lorsque cela l'est pour le peuple et la cité (I, 1094 b 7-11).

D'une certaine manière, le bien individuel et le bien commun sont le même en tant qu'ils ont une visée commune : le bonheur. En d'autres termes, tous les êtres humains visent ce bien suprême, à fois en tant qu'individus et en tant que membres d'une cité. Cependant, il n'y a qu'une certaine identité entre le bien individuel et le bien commun. Le bien commun (celui de la cité) est plus grand et plus parfait, car il est partagé par de nombreux individus. Ainsi, la cité exige de ses membres qu'ils subordonnent leurs fins personnelles au bien de leur cité<sup>76</sup>.

Hormis les éléments non-désirables de la lettre d'une telle prescription<sup>77</sup>, il est légitime de s'attendre à ce que les membres d'une communauté participent à son

---

<sup>75</sup> Nous analyserons le sens de cette thèse lors de notre III<sup>e</sup> chapitre. Cf. *infra*, pp. 70 et ss.

<sup>76</sup> Cf. « When each citizen asks, "What is the ultimate good of my actions?" the correct answer should be, "the eudaimonia of my polis". Put in more modern terms, the true purpose of each person's life is the good of his country », D. Morrison, « Politics as a Vocation, According to Aristotle », *op. cit.*, p. 223.

<sup>77</sup> Certains commentateurs se sont appuyés sur de tels textes pour affirmer qu'Aristote défend une forme plus ou moins explicite de totalitarisme. Sur la question, *infra*, pp. 70 et ss. Cf. J. Barnes : « In any event, are men of their States? Am I a part of, and am I of, the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland? In a loose enough sense of "part," maybe I am part of the Kingdom. But I am not a part in any ordinary sense: I do not stand to the Kingdom as my arm stands to my body or as a piece stands to a jigsaw puzzle or as a sparking-plug stands to a motor-car engine. For I am an independent individual. That, in the end, is the crucial fact about me (and about you), and it is a fact which, in the *Politica*, Aristotle ignores or suppresses », « Aristotle and Political Liberty », *Actes du colloque Aristoteles' "Politik"*, Göttingen, 1987, p. 263.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

maintien et à son bon fonctionnement, même au détriment de leurs biens personnels. La meilleure manière, semble-t-il, d'œuvrer au bien de la communauté est de participer aux affaires publiques. Pour un philosophe, cela signifie qu'il devrait se consacrer au bien de sa cité au lieu de se consacrer à la philosophie<sup>78</sup>. Mais c'est justement ce qu'Aristote et Épicure refusent au nom du *bonheur le plus complet*.

Suggèrent-ils que les philosophes n'ont pas à se soucier du bien de la cité ou du bonheur de leurs concitoyens, ou plutôt que la philosophie est un bien pour la cité ? Si la seconde réponse décrit leur position, nous voyons mal comment un philosophe aristotélicien, en contemplant des vérités éternelles peut être *utile* à une cité, puisque c'est en partie parce que la philosophie théorique n'est subordonnée à aucune autre activité (elle ne peut pas être un instrument de la cité) qu'elle doit sa valeur (*cf.* Arist., *Éth. Nic.*, X, 1177 b 1-4, *Métaph.*, A, 982 b 20). Comment un philosophe épicurien, retranché dans son Jardin, peut-il contribuer au bien de la cité<sup>79</sup> ? L'activité philosophique, si elle n'est pas opposée à l'activité politique, semble, pour reprendre une expression de D. Allen être, « *non-social* in the sense that it produces neither good order nor material benefits, and so has no essential relation to the life in the community »<sup>80</sup>. Le philosophe, en défendant la suprématie de la vie philosophique, effectue cela au profit à la fois du bien de sa cité et de celui de ses concitoyens. Il semble indifférent au sort de

<sup>78</sup> Cette idée rappelle le retour dans la caverne du philosophe platonicien, même si le bonheur philosophique est supérieur au bonheur politique (*cf.* *Rép.*, VII, 520 e, 521 a-b, 540 b). Pour un résumé de la littérature secondaire sur la question, *cf.* J.M. Cooper, « The Psychology of Justice in Plato », in *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 146-147, N. White, *Individual and Conflict*, *op. cit.*, pp. 198 et ss.

<sup>79</sup> Épicure va plus loin, notamment, en affirmant que « les lois sont établies en vue du sage, non pas afin qu'il ne commette pas d'injustice, mais afin qu'il n'en subisse pas » (Usener, fr. 530 = Stob., *Flor.*, 43, 139). Il suggère dans ce texte que les fins de la cité devraient être subordonnées à celui qui consacre sa vie à la philosophie.

<sup>80</sup> D. Allen, « Individual and State », *op. cit.*, p. 78 (l'auteur souligne).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

ses concitoyens, sauf lorsque ces derniers, s'affairant à la survie de la cité, lui fournissent le cadre dans lequel il peut philosopher<sup>81</sup>.

Concluons ce premier chapitre. En premier lieu, la vie philosophique, dont les conceptions aristotélicienne et épicurienne sont deux espèces, est la seule vie qui permet d'atteindre le bonheur parfait. Selon Aristote, elle est supérieure en ce qu'elle développe la meilleure partie de l'être humain, c'est-à-dire l'esprit. Selon Épicure, la vie philosophique est la vie la meilleure parce qu'elle est la méthode la plus sûre pour faire durer le plaisir. En second lieu, la pratique de l'activité philosophique exclut l'activité politique en raison des biens instables qu'elle offre. Nous constatons qu'à la fois Aristote et Épicure défendent l'idée d'un bonheur *individuel*. En premier lieu, il est individuel en ce qu'il est abstrait de tout engagement politique et ainsi du bien-être de la cité et de ses concitoyens. En second lieu, il est individuel, car c'est un bonheur *privé*. Cependant, cela est problématique si l'être humain est un animal politique. C'est sur cela que va porter notre second chapitre.

---

<sup>81</sup> Cf. J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, op. cit., p. 164, A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, op. cit., pp. 90-91.

## 2. L'ANTHROPOLOGIE : L'ÊTRE HUMAIN EST-IL UN ANIMAL POLITIQUE ?

Dans notre premier chapitre, nous avons établi que selon Aristote et Épicure, la vie heureuse est la vie philosophique. Dans notre présent chapitre, nous analyserons la relation entre l'individu *en tant qu'être humain* (non en tant que philosophe) et la communauté politique. Nous défendrons la thèse selon laquelle, pour Aristote et Épicure, il n'est pas de bonheur individuel en dehors d'une communauté politique. Nous analyserons d'abord la thèse aristotélicienne selon laquelle « l'être humain est par nature un animal politique » (*Pol.*, I, 1253 a 2-3). Ensuite, nous montrerons comment cette thèse semble être en tension avec l'idée selon laquelle la vie philosophique est la vie la meilleure.

Selon certains commentateurs, il est possible de résoudre cette tension en affirmant d'une part qu'il y a deux types de bonheur, et que d'autre part, le bonheur du philosophe est supérieur au bonheur commun. Les philosophes qui choisissent la vie contemplative du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* sont alors les « apatrides naturels » du livre I de la *Politique*, qui sont en outre divins (1235 a 29). Cette affirmation est renforcée par la thèse aristotélicienne selon laquelle l'exercice de la contemplation philosophique est l'exercice de la part divine de l'être humain (*Éth. Nic.*, X, 1177 b 26-31)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Telle est notamment l'interprétation de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 487-488, R.G. Mulgan, « Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal », *Hermes*, 102, no. 3, 1974, p. 438, F. Wolff, « L'homme politique entre dieu et bête », in *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 150, et en général des commentateurs qui adoptent une interprétation dominante de la fin dans l'éthique aristotélicienne. Cf. *supra*, p. 10.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

La même tension est, d'une certaine manière, souvent occultée dans les études épicuriennes. En général, les commentateurs abordent la question des communautés humaines sous l'angle de l'opposition « nature / convention » (φύσις / νόμος). Selon eux, la nature humaine d'un point de vue épicurien est soit asociale soit malléable en ce sens que les êtres humains ont débuté leur existence en tant qu'êtres asociaux et n'ont développé leur sociabilité que par la suite<sup>2</sup>. Le présupposé de ces commentateurs est le suivant : si la cité existe par convention (νόμος), c'est que ses institutions sont arbitraires, contre nature et méritent d'être entérinées seulement si elles servent nos intérêts personnels<sup>3</sup>. Notre approche est sensiblement différente puisque nous soutenons que l'appartenance à la communauté politique est nécessaire au bonheur selon les Épicuriens. Nous établirons cela en analysant la proposition aristotélicienne selon laquelle « l'être humain est par nature un animal politique » (*Pol.*, I, 1253 a 2-3) et en examinant si elle est valide d'un point de vue épicurien.

### 2.1 L'être humain comme animal politique

Pour déterminer le sens de la proposition aristotélicienne, il faut se référer aux lignes qui la suivent : « l'apatride en vertu de la nature et non en vertu de la fortune est assurément misérable (φραυλόος) ou supérieur (κρείττων) à l'être humain » (1253 a 3-4).

---

<sup>2</sup> Cf. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, « Notes on Lucretius », in *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic Books, 1968, pp. 119-133, J. Nichols, *Epicurean Political Philosophy*, D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, New York, Cambridge University Press, 1997, pp. 110-111.

<sup>3</sup> Sur le νόμος « contre nature », cf. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 171.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Selon F. Wolff, il s'agit d'une « configuration à trois places – l'animal, l'homme, le dieu – où chacune des figures extrêmes est enfermée dans la nature qui les définit et où la figure intermédiaire est définie par celles qui l'enserrent »<sup>4</sup>. L'être humain est ainsi défini à la fois par sa limite inférieure et sa limite supérieure. C'est pourquoi, pour saisir en quoi consiste la nature politique de l'être humain, selon F. Wolff, il faut commencer par analyser ce qu'elle n'est pas, ce qui la circonscrit. Avant d'examiner ce qu'est un « apatride selon la nature » supérieur, analysons ce qu'est un « être misérable » (φᾶλος), un être inférieur. Aristote explique le sens de « misérable » : il s'agit d'une bête (θηρίον)<sup>5</sup>. En premier lieu, notons que la bête (θηρίον : 1253 a 29) est misérable, car elle « est incapable (μὴ δυνάμενος) de s'associer en une communauté » (*Pol.*, I, 1253 a 27-29). Par conséquent l'être humain est essentiellement un animal qui vit en cité (1253 a 30).

Cependant, notons que nous n'avons, dans ce passage et cette interprétation de F. Wolff, qu'une version très schématique et simplifiée de l'argumentation aristotélicienne. À s'en tenir à cette analyse, on tombe dans l'erreur d'une stricte opposition entre des propositions du type « l'être humain est politique », et « la bête est apatride ». En procédant de la sorte, nous déduisons d'une telle opposition que les animaux – à l'exclusion des êtres humains – non seulement ne vivent pas en cité, mais de surcroît qu'aucun d'entre eux ne vit en communauté. En réalité, la typologie aristotélicienne des modes de vie des différents animaux est beaucoup plus nuancée. La première difficulté vient du sens qu'il faut attribuer au terme « πολιτικός » dans notre passage, car d'une

---

<sup>4</sup> F. Wolff, « L'homme politique entre dieu et bête », *op. cit.*, p. 153.

<sup>5</sup> Parfois traduit par « bête sauvage ».

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

part la langue courante admet une souplesse sémantique, et d'autre part Aristote lui-même fait usage de son caractère polysémique<sup>6</sup>. En effet, en son sens restreint, le terme désigne ce qui se rapporte à la cité. Au sens large, il correspond à une manière particulière de vivre ensemble<sup>7</sup>. Au premier sens restreint, l'être humain est le seul animal politique ; au sens large, l'être humain est un animal doué d'un certain type de sociabilité.

Examinons le passage de la *Politique* où Aristote compare les êtres humains à d'autres animaux : « c'est pourquoi il est évident que l'être humain est un animal politique plus qu'une abeille et que tout animal grégaire » (πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον : *Pol.*, I, 1253 a 7-9). Les commentateurs ne sont pas d'accord sur la manière d'interpréter ce passage, car le μᾶλλον peut être lu de deux manières : (1) l'être humain est « plus politique que » les autres animaux, (2) l'être humain est « politique plutôt que » les autres animaux et tout animal grégaire. Un autre texte d'Aristote peut nous aider à résoudre la difficulté<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. D. J. Depew, « Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals* », *Phronesis*, XL, no. 2, 1995, p. 156, R. Mulgan, « Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal », *op. cit.*, pp. 438-455, J.M. Cooper, « Political animals and civic friendship », in *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 357-358.

<sup>7</sup> Cf. H. Liddell, R. Scott, et H. Jones, *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, art. « πολιτικός », C.C.W. Taylor, « Politics », in *The Cambridge Companion to Aristotle*, sous la direction de J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 234-235, S. Vergnières, *Éthique et politique*, *op. cit.*, p. 148, R. Mulgan, « Aristotle and the Value of Political Participation », *Political Theory*, 18, no. 2, 1990, pp. 196-197. Voir aussi l'index de H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1955, art. « πολιτικός ».

<sup>8</sup> Nous suivons sur ce point les analyses de D. Depew, « Humans and Other Political Animals », *op. cit.*, p. 162, note 16, et J. Cooper, « Political animals and civic friendship », *op. cit.*, p. 361. *Contra* D. Keyt, « Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics* », *Phronesis*, 32, 1987, p. 60.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Il s'agit du livre I de l'*Histoire des animaux* où Aristote examine les genres de vie et les comportements de différents animaux, et plus particulièrement leurs tendances à vivre seul ou en groupe :

Certains animaux sont grégaires (ἀγελαῖα) et d'autres solitaires (μοναδικά), à la fois chez les animaux marcheurs, les animaux ailés et les animaux nageurs. D'autres encore partagent les deux. Et parmi les animaux grégaires<sup>9</sup>, il y a ceux qui sont politiques (τὰ πολιτικὰ) et ceux qui sont dispersés (τὰ σποραδικὰ). Parmi les animaux ailés, il y en a sans doute qui sont grégaires comme le genre des pigeons, la grue et le cygne (mais l'oiseau aux serres recourbées n'est pas grégaire), et parmi les animaux nageurs plusieurs genres de poissons, comme ceux qu'on appelle migrateurs, les thons, les pélamèdes, les bonites. Mais les êtres humains partagent les deux. Par ailleurs, les animaux politiques sont ceux parmi lesquels une chose unique et commune est l'œuvre de tous. Toutefois, les animaux grégaires n'agissent pas tous de cette manière. Ainsi sont l'être humain, les abeilles, la guêpe, la fourmi, la grue. Parmi eux certains ont un chef, d'autres n'ont pas de chef, par exemple la grue et le genre des abeilles ont un chef, mais les fourmis et une multitude d'autres espèces n'ont pas de chef (Arist., *Hist. an.*, I, 487 b 34-488 a 13).

Aristote définit deux groupes : les espèces animales grégaires (τὰ ἀγελαῖα) et les espèces animales solitaires (τὰ μοναδικά). L'espèce humaine appartient aux espèces grégaires.

Dans la catégorie « grégaire », Aristote opère une distinction entre les animaux politiques (τὰ πολιτικὰ) et les animaux « dispersés » (τὰ σποραδικὰ)<sup>10</sup>. Les animaux

<sup>9</sup> Contra P. Louis, *Aristote. Histoire des animaux*, Vol. I, Paris, Belles Lettres, 1964-1969, p. 5, et D. M. Balme et A. Gotthelf, *Aristotle. Historia animalium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 58, nous supprimons « καὶ τῶν μοναδικῶν » pour conserver le sens du texte, suite à la correction de G. Schneider, *Aristotelis De animalibus historiae libri X*, Leipzig, Bibliopolio Hahniano, 1811, suivie par D. Depew, « Humans and Other Political Animals », *op. cit.*, p. 153, J. Cooper, « Political animals and civic friendship », *op. cit.*, p. 358, note 5, D. W. Thompson, *The Works of Aristotle. Translated into English. IV: Historia Animalium*, Oxford, Clarendon Press, 1910, A.L. Peck, *Aristoteles. Historia Animalium*, London, Heinemann, 1965.

<sup>10</sup> Le terme est difficile à traduire en langue moderne. Le LSJ traduit par « scattered » et définit le terme comme désignant un animal qui ne vit pas en communauté. *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, art. « σπορά ». *Stricto sensu*, ceci est exact en termes aristotéliciens, car une communauté implique une fin commune et les animaux dispersés n'ont pas de fin commune. Cependant, les animaux dispersés sont bel et bien des animaux grégaires. Cela implique qu'ils vivent les uns près des autres. Cf. J. Cooper : « Obviously, being scattered is not a matter of how

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

politiques sont « ceux parmi lesquels une chose unique et commune est l'œuvre de tous (ὄν ἔν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον) ».

En ce sens, un animal politique est un animal qui vit en communauté (κοινωνία). Le terme κοινωνία vient de κοινός, qui signifie « “commun” (opposé à ἴδιος), “public” (avec τὸ κοινόν) “intérêt commun, l'état”, quelquefois “la fédération, le trésor public” »<sup>11</sup>. En premier lieu, le terme désigne un concept qui s'oppose au fait d'être seul (ἴδιος). L'étymologie, suggérée par P. Chantraine, donne quelques indices supplémentaires au sujet de ce concept : il existe un lien avec le κείων homérique, qui signifie « fendant, partageant »<sup>12</sup> (cf. Hom., *Od.*, 14, 425). Cette étymologie est en accord avec la première définition proposée par A. Bailly du terme κοινωνία : « l'action d'avoir en commun, de partager ou de participer à, communauté »<sup>13</sup>. Il y donc κοινωνία lorsqu'il y a un groupe d'individus unis par quelque chose, un groupe qui partage quelque chose<sup>14</sup>. Cette définition est en accord avec celle d'Aristote (*Pol.*, VII, 1328 a 25-28), qui reprend le sens commun. Ce qui est partagé, l'objet d'un intérêt commun dans une communauté, conduit ses membres à se sentir liés les uns aux autres<sup>15</sup>. En d'autres termes, une communauté « se forme autour d'une fin commune »<sup>16</sup>.

---

close to or far apart animals of a species typically stand from one another as they go about their daily business of feeding and so on », « Political animals and civic friendship », *op. cit.*, p. 362. Ces espèces accomplissent des activités les uns à côté des autres, mais ils ne les font pas ensemble.

<sup>11</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *op. cit.*, art. « κοινός ».

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec français*, *op. cit.*, art. « κοινωνία ».

<sup>14</sup> En ce sens, la κοινωνία est un groupe social. Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. II.2, *op. cit.*, p. 696.

<sup>15</sup> J.-F. Balaudé, *Aristote. Éthique à Nicomaque. Livres VIII et IX: Sur l'amitié*, pp. 55-56. Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. II.2, *op. cit.*, p. 696, W. Newman, *The Politics of Aristotle*, I, *op. cit.*, pp. 41 et ss., J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 208, B. Yack, *The Problems of*

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Ce qui caractérise les animaux politiques n'est pas seulement qu'ils vivent ensemble – car même les animaux « dispersés » vivent ensemble –, mais ils tendent vers une fin *commune*. Cette affirmation, loin de s'appliquer à la seule cité englobe toute communauté politique, c'est-à-dire une communauté qui vise l'intérêt commun de ses membres (cf. *Éth. Nic.*, VIII, 1160 a 11-12). C'est en ce sens qu'Aristote compte les abeilles, les fourmis et les grues dans cette catégorie d'animaux non seulement grégaires, mais de surcroît « politiques ». Ainsi, selon Aristote, tous les animaux qui opèrent une division de tâches sont politiques<sup>17</sup>. Dans ce passage, il est clair qu'Aristote n'entend pas « πολιτικός » au sens restreint de « se rapportant à la cité ».

Revenons à présent au texte de la *Politique* qui compare les êtres humains à d'autres animaux politiques et examinons-le à la lumière du texte de l'*Histoire des animaux*. Dans le passage de la *Politique* (I, 1253 a 7-9), Aristote affirme que l'être humain est le plus politique des animaux grégaires, mais n'est pas le seul. Les interprétations, comme celle de F. Wolff, qui font du caractère politique la *nature*, l'*essence* ou la différence spécifique de l'humanité ont donc tort. Selon ce dernier, par exemple, « c'est seulement dans et par la communauté politique que chaque homme naturellement incomplet en tant qu'être vivant devient pleinement ce qu'il est en tant qu'homme »<sup>18</sup>. Selon cette interprétation, un être humain accomplit sa nature au sein d'une communauté politique. Cependant, ce n'est pas en raison de son caractère *politique* que la communauté politique humaine peut permettre à un individu de

---

a *Political Animal*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1993, p. 275.

<sup>16</sup> F. Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, p. 32, en référence à Arist., *Éth. Nic.*, VIII, 1160 a 8 et ss.

<sup>17</sup> Cf. D. Depew, « Humans and Other Political Animals », *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>18</sup> F. Wolff, « L'homme politique entre dieu et bête », *op. cit.*, p. 143 (nous soulignons).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

s'accomplir, c'est plutôt parce qu'il s'agit d'une communauté politique en conformité avec la nature humaine.

La thèse de F. Wolff s'appuie sur trois présupposés. En premier lieu, il n'accorde dans ce texte qu'un sens restreint au terme πολιτικός. Il lui donne un sens plus large dans le texte où il est question de la comparaison entre les êtres humains et les autres animaux politiques (*Pol.*, I, 1253 a 7-9). Selon lui, ces autres animaux ne sont pas politiques, mais sociaux<sup>19</sup>. Nous avons vu que dans le passage parallèle de l'*Histoire des animaux*, un animal peut être social ou grégaire (ἀγελαιός) sans être politique : le caractère politique est une spécificité de la grégarité ou, dit autrement, de la sociabilité. Les animaux comme les abeilles et les fourmis sont des animaux pleinement politiques d'après le texte de l'*Histoire des animaux*<sup>20</sup>. Cette attribution, trop restreinte ou trop large (effectuée par F. Wolff et d'autres) affecte la portée de la thèse aristotélicienne. En second lieu, il associe la capacité politique de l'être humain à sa possibilité de communiquer des idées complexes à l'aide du langage<sup>21</sup>. Troisièmement, il affirme que la nature de la fin ou de l'œuvre commune d'une communauté politique est la vie bonne (τοῦ εὖ ζῆν) plutôt que la survie (τοῦ ζῆν : *Pol.*, I, 1252 b 29-30). Pour être plus précis, F. Wolff devrait affirmer qu'il s'agit là des particularités de certaines communautés

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>20</sup> Notons que F. Wolff distingue aussi le sens du terme dans les traités éthico-politiques du sens dans les traités biologiques. Cf. *Ibid.*, p. 146.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 145. F. Wolff appartient en cela à tout un courant interprétatif qui a marqué l'exégèse de ces pages de la *Politique*. À ce courant appartiennent H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 27 et ss., J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, p. 76, R. Bodéüs, « L'animal politique et l'animal économique », in *Aristotelica: Mélanges offerts à Marcel De Corte*, sous la direction de A. Motte et Ch. Rutten, Bruxelles, Ousia, 1985, pp. 65-81.

JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

politiques *humaines*<sup>22</sup> : c'est pour cette raison que l'être humain est, selon Aristote, un animal politique *plus que tout autre* (1253 a 3-7).

Car en réalité, Aristote fait reposer la supériorité politique de l'humanité sur sa capacité à communiquer à l'aide du langage<sup>23</sup> :

Parmi les animaux, l'être humain est le seul à posséder le langage. Sans doute la voix est un signe du douloureux et de l'agréable, et de fait elle appartient aux autres animaux (en effet, la nature de ceux-ci est allée jusqu'au point de posséder la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement), mais le langage existe dans le but de désigner l'utile et le tort, de même que le juste et l'injuste. En effet, parmi les animaux, une chose est spécifique aux êtres humains : eux seuls ont la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ainsi que les autres choses de ce genre, et ce sont ces perceptions qui font qu'une communauté est un foyer et une cité (*Pol.*, I, 1253 a 9-18).

L'utilisation de la raison et du langage (ὁ λόγος) lui permettent de distinguer non seulement l'utile (τὸ συμφέρον) du tort (τὸ βλαβερόν), le juste (τὸ δίκαιον) de l'injuste (τὸ ἄδικον), un bien d'un mal, mais également d'être en mesure de communiquer ces distinctions et de partager ces valeurs. La communauté politique spécifiquement *humaine* est fondée sur des valeurs qui doivent être désignées par le langage. Ceux qui ont une conception commune de ces valeurs et qui agissent en accord avec celles-ci appartiennent à une même communauté politique, et c'est cela qui distingue la communauté politique d'une communauté « dispersée » bien que grégaire. La vie pour les êtres humains « n'est pas comme pour le bétail, dans le fait de paître < ensemble > » (*Éth. Nic.*, IX, 1170 b 13-14). Si les êtres humains vivaient ainsi, ils ne seraient que des animaux grégaires dispersés. Les êtres humains, en vertu de leur caractère politique, sont

---

<sup>22</sup> Cf. J. Cooper, « Political animals and civic friendship », *op. cit.*, p. 360, note 6.

<sup>23</sup> Rappelons-le, il affirme que « l'être humain est un animal politique plus qu'une abeille et que tout animal grégaire » (*Pol.*, I, 1253 a 7-9).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

capables de viser une fin commune, concrétisée par une conception commune de la justice, du bien et de l'utile. C'est pourquoi des êtres humains incapables de faire partie de communautés politiques sont « apatrides par nature ».

Aristote cite un vers d'Homère pour illustrer en quoi consiste l'*ἄπολις διὰ φύσιν*. Il est « sans lignage, sans loi, sans foyer » (*Il.*, IX, 63). Selon le Stagirite, celui qui est « naturellement amateur de guerre » (*Pol.*, I, 1253 a 5-6) ne peut pas appartenir à une communauté. L'examen du vers d'Homère nous permet de saisir davantage l'usage aristotélicien, car le poète ne fait pas référence à n'importe quelle guerre, mais à la guerre civile : l'amateur de guerre est ici le « fervent de guerre intestine » (*πολέμου ἔραται ἐπιδημίου* : *Il.*, IX, 64). L'amour de la guerre n'est pas nécessairement le signe qu'un individu ne peut pas appartenir à une communauté. Considérons l'exemple d'un guerrier dévoué à sa cité : il est prêt à la défendre et à faire tout ce qui est en son pouvoir pour donner la gloire à sa cité. C'est une des manières dont il est utile à sa communauté. Par contre, le « fervent de guerre intestine » est sans loi, car il n'est pas en mesure de partager une conception de la justice, de l'utile ou du bien.

De même que l'être humain parfait est le meilleur des animaux, il est le pire de tous, lorsqu'il s'éloigne de la loi et de la justice. Car l'injustice la plus accablante est celle qui est armée. Mais l'être humain est né armé de la prudence et de l'excellence, qui peuvent certainement être utilisées pour une fin contraire. C'est pourquoi celui qui est sans excellence est le plus impie et le plus sauvage, et il est le pire < de tous les animaux > en matière de plaisir sexuel et du plaisir du ventre (*Pol.*, I, 1253 a 32-39).

Aristote ici opère une distinction entre celui qui est habile à bien délibérer et celui qui n'est qu'un bon calculateur en vue de la satisfaction de ses désirs déréglés<sup>24</sup>. Il est à

---

<sup>24</sup> Cf. *Éth. Nic.*, VI, 1144 a 23-29, où Aristote conçoit la *φρόνησις* comme une espèce du genre « ingéniosité » (*δαινότης*). Cette différence entre les deux concepts lui permet de

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

présent aisé de comprendre en quoi ce dernier est comparable à une bête. Il est tout le contraire d'un être humain politique, qui possède la capacité de s'unir avec d'autres pour accomplir une fin commune.

Selon Aristote, la communauté politique humaine est fondée sur une conception commune de l'utile, de la justice et du bien (et de leur contraire) en vue de la réalisation d'une fin commune. D'accord sur ce point avec le Stagirite, Épicure affirme que ce genre de communauté est spécifique aux êtres humains. En effet, dans la *Maxime capitale* XXXII, le philosophe du Jardin affirme que « pour tous ceux parmi les animaux qui n'ont pas pu établir de contrat dans l'intérêt de ne pas causer mais aussi de ne pas subir de tort (ὕπερ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι), eu égard à ceux-ci, rien n'est juste ni injuste (πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον) » (XXXII). Il s'agit ici des animaux non humains. Hermarque, successeur d'Épicure à la tête du Jardin, commente cette maxime ainsi :

Sans doute, s'il avait été possible d'établir quelque contrat (τινα συνθήκην) comme celui entre des êtres humains dans l'intérêt de ne pas tuer ni d'être tués par nous indistinctement (ὕπερ τοῦ μὴ κτείνειν μήτε πρὸς ἡμῶν ἀκρίτως αὐτὰ κτείνεσθαι), il aurait été bon d'étendre le juste jusqu'à eux, car < le juste > est né en vue de la sécurité. Mais il est impossible d'avoir une loi en commun (κοινωνῆσαι νόμου) avec ceux parmi les animaux qui ne font pas montre de raison (τὰ μὴ δεχόμενα τῶν ζῴων λόγον : Herm., fr. 34, 12, 5-6 = Porph., *Abst.*, I, 12, 5-6).

La conduite humaine à l'égard des animaux n'est ni juste ni injuste, car ces derniers, ne possédant pas la raison et le langage, ne peuvent pas partager ces notions avec les êtres

---

distinguer le φρόνιμος du fourbe (πανούργος). Alors que le premier vise une fin qui est belle (ὁ σκοπὸς καλός), le second – en employant « l'arme » de l'ingéniosité – vise une fin qui est défectueuse ou perverse (ὁ σκοπὸς φαῦλος). Il est donc possible d'effectuer un rapprochement entre un fourbe et un ἄπολις διὰ φύσιν.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

humains<sup>25</sup>. D'une certaine manière, les arguments épicuriens et aristotéliens se rejoignent sur ce point. Certes, les Épicuriens n'acceptent pas les présupposés téléologiques d'Aristote, pour qui le langage existe *en vue de* signifier ces concepts<sup>26</sup>, mais ils sont du même avis qu'Aristote lorsque ce dernier note qu'en vertu de cette capacité spécifique, *seuls* les êtres humains peuvent appartenir à une communauté politique complexe (τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον : *Pol.*, I, 1253 a 16).

Selon Aristote et Épicure, la cité est fondée sur le concept de justice. Un des termes grecs pour signifier la justice, δίκη, est employé selon deux acceptions associées. Son premier sens est celui de « règle, usage ». Selon cette acception, le terme est « parallèle à celui de θέμις ». Son second sens renvoie plutôt à « la notion de “règle, usage” »<sup>27</sup> ; le concept abstrait qui rend légitime un ensemble de règles concrètes. Le terme θέμις, habituellement traduit en français par « droit », évoque « ce qui est établi par la coutume, conforme à l'usage » et se démarque de δίκη en ce qu'il désigne plutôt

---

<sup>25</sup> Les règles humaines qui régissent les comportements vis-à-vis des animaux peuvent être considérées justes si elles désignent la relation entre deux individus face à un animal. Par exemple, s'il existe un contrat stipulant qu'un individu possède un animal, il est *injuste* pour un autre de se l'approprier sans effectuer quelque échange avec le premier. Cf. A. Alberti, « The Epicurean Theory of Law and Justice », in *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, sous la direction de A. Laks et M. Schofield, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 167, note 12. *Contra* V. Goldschmidt, selon qui *RS*, XXXII n'exclut pas en principe un « droit des animaux », même s'il est nié explicitement par Hermarque, *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, pp. 43-57. Pour défendre sa thèse, V. Goldschmidt s'appuie sur un passage de Lucrèce où il est question d'animaux domestiqués (V, 860-874). Dans son analyse, cependant, il suppose une plus grande fidélité doctrinale de la part de Lucrèce que de la part d'Hermarque. Pour notre part, nous jugeons plus prudent de supposer une plus grande fidélité à la pensée épicurienne dans les textes d'Hermarque, disciple direct et successeur d'Épicure à la tête du Jardin.

<sup>26</sup> Selon Épicure, la faculté de la parole est certes, issue de la nature (notons, de la nature humaine : cf. M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, *op. cit.*, p. 179). Mais elle est apparue *sans aucune fin intrinsèque* ; elle faisait partie des capacités humaines qui se sont par la suite développées en vue de fins fixées par les êtres humains eux-mêmes (cf. *Ep. Her.*, 75-76). Pour une traduction et une analyse partielles de ces textes, cf. notre III<sup>e</sup> chapitre, *infra*, pp. 79 et ss.

<sup>27</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *op. cit.*, art. « δίκη ».

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

la détermination concrète de la justice, l'ensemble des lois et l'appareil institutionnel qui les rend efficaces<sup>28</sup>. Cependant, un point fondamental distingue la doctrine épicurienne de la justice de la doctrine aristotélicienne : Épicure défend une conception contractualiste de la justice.

En effet, la justice épicurienne existe en vertu d'un contrat entre individus. La justice (δικαιοσύνη) est « un certain contrat en vue de ne pas causer ni subir de tort » (συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι : *RS*, XXXIII, *cf.* *Herm.*, fr. 34, 12 = *Porph.*, *Abst.*, I, 12, *Lucr.*, V, 1019-1027)<sup>29</sup>. Lorsque deux ou plusieurs individus se rassemblent « en un temps et un lieu donnés » (*RS*, XXXIII), ceux qui entendent s'organiser en une communauté politique contractent une entente pour ne pas subir de tort<sup>30</sup>.

Le contrat épicurien *fonde* à la fois la justice et la communauté politique. Examinons cette idée en nous appuyant sur la maxime d'Épicure dont nous avons déjà cité la première partie<sup>31</sup>. Comme pour les relations entre les êtres humains et les animaux

<sup>28</sup> C'est-à-dire la δίκη dans le premier sens évoqué ci-dessus. *Ibid.*, art. « θέμις ».

<sup>29</sup> La formulation de l'objet du contrat d'Hermarque est plus spécifique que celles d'Épicure et de Lucrèce. Le philosophe du Jardin et le poète romain évoquent l'idée générale de ne pas causer ni subir de tort, car « *nec laedere nec uiolari* » se veut une traduction de « τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι ». *Cf.* C. Bailey, *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura. Libiri Sex. With Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, Vol. III: *Commentary, Books IV-VI*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 1485. Hermarque analyse la question du meurtre. Sur le caractère spécifique de l'objet du texte d'Hermarque, *cf.* D. Obbink, « Hermarchus, *Against Empedocles* », *Classical Quarterly*, 38, no. 2, 1988, M.J. Boyd, « Porphyry, *De Abstinencia* I 7-12 », *Classical Quarterly*, 30, no. 3/4, 1936, P.A. Vander Waerdt, « Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals », *Transactions of the American Philological Association*, 118, 1988.

<sup>30</sup> À juste titre, A. Alberti interprète ce contrat en termes d'un « pacte de non agression » (*non-aggression pact*) ou d'une « entente réciproque pour ne pas se causer de tort » (*reciprocal agreement about non-harming*). « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, pp. 166, 169.

<sup>31</sup> *Cf. supra*, p. 46.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

qui ne sont ni justes ni injustes, « il en est de même aussi pour les peuples qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu établir de contrat dans l'intérêt de ne causer ni de subir de tort » (XXXII). La proposition « pour eux, rien n'est juste ni injuste » s'applique à la fois aux animaux et aux peuples qui n'ont pas établi de contrat. Ainsi, de même que les attributs « juste » et « injuste » ne peuvent pas être prédiqués des comportements envers les animaux, ils ne peuvent pas non plus l'être de la conduite de certains peuples, notamment ceux qui n'ont pas pu ou voulu établir de contrat. Contrairement aux animaux qui sont incapables de former des communautés politiques au sens épicurien, ces groupes humains ont le choix de former ou non une communauté politique<sup>32</sup>. Épicure ne fait pas ici référence à des « apatrides » ou à des « bêtes »<sup>33</sup>. Il s'agit de relations entre peuples ou entre communautés politiques, par exemple celles de deux peuples qui n'ont pas auparavant contracté d'entente sur le juste. Avant le contrat, leurs relations ne peuvent être qualifiées ni de justes ni d'injustes. Cependant, cela n'empêche que selon Épicure, tout comme pour Aristote, les êtres humains possèdent une capacité politique.

Nous avons jusqu'à présent examiné en quoi, selon Aristote et Épicure, l'être humain est politique parce qu'il peut appartenir à une communauté particulière en raison de sa capacité à communiquer et à posséder les valeurs communes de justice et d'utilité. Cependant, selon le Stagirite, c'est « par nature » que l'être humain est politique, tandis que selon Épicure, l'être humain appartient à la communauté politique en vertu d'un contrat. Analysons à présent cette opposition.

---

<sup>32</sup> Il s'agit de ceux dans la maxime qui « n'ont pas voulu ».

<sup>33</sup> Ces individus n'auraient pas pu survivre s'ils ne s'étaient pas organisés en communautés politiques : Lucr., V, 1024 et ss.

## 2.2 Le « par nature »

Il est important d'analyser le sens de cette expression, car nous entendons montrer que l'être humain, selon Épicure, n'est pas « apatride par nature ». Le désaccord entre Aristote et Épicure, semble-t-il, porte sur l'opposition entre ce qui est « par nature » et ce qui existe en vertu d'un contrat. L'opposition « par nature » / « en raison d'un contrat » peut être comprise d'au moins trois manières. La première relève d'une opposition entre le caractère volontaire et le caractère nécessaire de l'association. En effet, selon le Stagirite, l'être humain a une tendance, un élan ou un instinct naturel (φύσει ἢ ὄρμη : *Pol.*, I, 1253 a 29) qui pousse les hommes et les femmes à s'unir pour former les premiers éléments de la communauté politique. Cette première communauté est un moyen d'assurer la survie (διὰ τὴν σωτηρίαν : *Pol.*, I, 1252 a 31) en satisfaisant les besoins quotidiens de ses membres (εἰς πᾶσαν ἡμέραν : *Pol.*, I, 1252 b 13, cf. *Éth. Nic.*, VIII, 1162 a 20-22)<sup>34</sup>. Par la suite, c'est cet instinct qui pousse les êtres humains à complexifier la première association politique. Ils forment successivement le village (ἡ κώμη), qui assure une autarcie à plus long terme (cf. *Pol.*, I, 1252 b 16-17), et enfin une

---

<sup>34</sup> Cf. F. Wolff, *Aristote et la politique*, op. cit., p. 54, S. Vergnières, *Éthique et politique*, op. cit., p. 149.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

citée ou un peuple<sup>35</sup>. Les êtres humains se sont rassemblés pour assurer leur survie ; c'est l'instinct de survie qui les a poussés à s'associer<sup>36</sup>.

Examinons le raisonnement épicurien, pour découvrir en quoi il s'oppose à l'analyse aristotélicienne. Certes, le contrat est volontaire, mais tout comme Aristote, les Épicuriens reconnaissent la *nécessité* d'appartenir à une communauté politique en vue d'assurer la survie des individus :

Ceux qui ont établi les lois et les coutumes, ainsi que la monarchie dans les cités et qui ont organisé la manière de gouverner, ont instauré une grande sécurité et tranquillité de l'existence et < nous > ont débarrassés des troubles. Et si quelqu'un supprimait tout cela, nous vivrions une vie de bêtes ; et celui qui rencontrait quelqu'un par hasard, peut s'en faut qu'il ne le dévore (*Adv. Col.*, 1124 d 3-8).

Le besoin de sécurité et de tranquillité engage les êtres humains à s'associer. Hors de la communauté politique, l'être humain est sujet à de multiples dangers. Selon C. H. Kahn, un des éléments communs aux théories du contrat social dans l'Antiquité est celui qui « identifies some principle of insecurity or instability within this primitive state that makes the development of organized society either desirable or inevitable »<sup>37</sup>. Pour survivre, un être humain doit accepter de s'unir en une communauté politique. Selon Hermarque, cette nécessité de s'associer est due au risque de se faire tuer par des animaux :

<sup>35</sup> La cité et le peuple sont, bien entendu, différents dans un contexte aristotélicien. Alors que la cité pourra, selon Aristote, accomplir la nature de l'être humain, le peuple restera toujours une communauté « en vue de la vie ». Cf. F. Wolff, *Aristote et la politique*, op. cit., pp. 29 et ss.

<sup>36</sup> La formation de la cité pourrait être une exception, car elle existe en vue de la vie bonne (οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν : *Pol.*, I, 1252 b 30). Pourtant, notons un point important : ce qui a motivé les êtres humains à former des cités par un regroupement de plusieurs villages n'est pas la vie bonne ; c'est « en vue de la vie » qu'elle s'est formée (γινόμενῃ μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν : *Pol.*, I, 1252 b 29-30). Même dans le cas de la cité, il s'agit d'un instinct de survie.

<sup>37</sup> C.H. Kahn, « The origins of social contract theory in the fifth century BC », in *The Sophists and their Legacy*, sous la direction de G.B. Kerferd, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, p. 93.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Les premiers < législateurs >, ayant divisé ce qu'il nous faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, n'ont vraisemblablement pas empêché de tuer les autres animaux. En effet, l'utile dans ces choses résultait des actions contraires < à l'interdiction de tuer >. Car il était impossible de survivre sans essayer de détruire < les autres animaux > en s'unissant les uns avec les autres (fr. 34, 10, 1 = Porph., *Abst.*, I, 10, 1).

Il est avantageux de s'unir pour se protéger contre les animaux sauvages. Par contre, il est désavantageux de tuer les membres de sa communauté, car ils nous aident à nous prémunir contre le danger de se faire tuer par ces mêmes animaux. Il est nécessaire de vivre au sein d'une communauté stable qui empêche chacun de commettre des meurtres. Au contraire, vivre dans une communauté qui permet de telles pratiques est vivre dans un état d'instabilité permanente : chacun vit avec la crainte d'être victime d'injustice. Il faut donc s'abstenir de commettre un meurtre, nous dit Hermarque, « parce que c'est utile à < notre > sauvegarde » (fr. 34, 10, 2)<sup>38</sup>.

Concernant la nécessité d'association, Aristote et Épicure partagent le même point de vue : les individus doivent appartenir à une communauté politique parce qu'ils ne sont pas autarciques. Il ne s'ensuit pas que ce qui est contractuel et ce qui est φύσει s'opposent comme le volontaire au nécessaire. Il s'agit dans les deux cas d'une nécessité pour survivre. Nous ne voulons cependant pas affirmer que la conception aristotélicienne est identique à celle d'Épicure. Elle s'en distingue parce qu'il s'agit d'un instinct, qui est absent du raisonnement épicurien.

---

<sup>38</sup> Cette analyse s'applique aussi aux autres communautés qui sont hostiles à la communauté à laquelle un individu appartient. Pour ces dernières, faisant partie des peuples qui n'ont pas voulu ou pas pu établir de contrat (*cf.* *RS*, XXXII), il n'est pas injuste de les tuer d'après le raisonnement épicurien, car c'est en les éliminant que notre communauté jouira d'une plus grande sécurité. Il semble qu'Hermarque songe ici à un cas de guerre entre deux communautés. Sur la question, voir l'analyse de Herm., fr. 34, 10, 3 = Porph., *Abst.*, I, 10, 3.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

La seconde manière d'opposer le naturel au contractuel relève de l'opposition entre φύσις / νόμος qui distingue ce qui existe par soi de ce qui existe en vertu d'une institution purement humaine<sup>39</sup>. Le terme φύσις, dérivé du verbe φύομαι, possède plusieurs acceptions<sup>40</sup>. D'une manière générale, il signifie « l'accomplissement (effectué) d'un devenir », « nature en tant qu'elle est réalisée, avec toutes ses propriétés »<sup>41</sup>. Assez tôt, ce concept a été opposé à un second : la convention. Le terme νόμος dérive du verbe νέμω qui signifie à l'origine « attribuer, répartir selon l'usage ou la convenance, faire une attribution régulière »<sup>42</sup> ; d'où « νόμος désigne ce qui est conforme à la règle, à l'usage des lois générales »<sup>43</sup>. Ce terme indique une prescription et désigne ce qui *doit* être. Par ailleurs, le substantif νόμος est de la même famille que le verbe νομίζω, qui signifie « reconnaître, admettre, croire »<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Sur l'opposition φύσις / νόμος il existe une littérature secondaire abondante. Pour ne citer que les ouvrages principaux que nous avons consultés, cf. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 111-130, M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1964, pp. 179-206, T. M. Robinson, *Contrasting Arguments, an Edition of the Dissoi Logoi*, New York, Arno Press, 1979, R. K. Sprague, « Dissoi Logoi or Dialexeis », *Mind*, 77, no. 306, 1968, Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, L. Brisson, « Les Sophistes », in *Philosophie grecque*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, P. Woodruff, « Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias », in *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, sous la direction de A. Long, New York, Cambridge University Press, 1999, L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, L. Strauss, « Notes on Lucretius », C.H. Kahn, « The origins of social contract theory in the fifth century BC ». Nous discuterons de ces questions dans notre III<sup>e</sup> chapitre qui portera en partie sur la cité épicurienne née d'un contrat. Cf. *infra*, pp. 77 et ss.

<sup>40</sup> Le *LSJ* recense plus de quinze différents sens. *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, art. « φύσις ». Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *op. cit.*, art. « φύομαι », qui renvoie aux définitions du *LSJ*.

<sup>41</sup> É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 78.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>43</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *op. cit.*, art. « νέμω ».

<sup>44</sup> *Ibid.* Notons que de même que pour φύσις, νόμος peut être pris selon plusieurs acceptions. Cf. M. Ostwald, *Nomos*, *op. cit.*, pp. 20-54.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Selon certains Sophistes du V<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup> qui ont opposé la φύσις et le νόμος en matière de politique, là où la φύσις désigne *ce qui est*, le νόμος désigne une prescription purement humaine<sup>46</sup>, ce qui *doit être*. La distinction entre φύσις et νόμος devient dans certains cas un outil précieux pour remettre en question la légitimité de l'autorité exercée par les lois d'une cité. Par exemple, si les lois d'une cité existent purement par convention, il est possible de refuser de s'y conformer, au profit d'une volonté de conformité avec la nature. Les commentateurs évoquent plusieurs facteurs pour rendre compte de l'opposition φύσις / νόμος, qui existait aussi chez les physiciens à la même époque<sup>47</sup>. E. R. Dodds par exemple cite la critique de l'anthropomorphisme de Xénophane de Colophon<sup>48</sup>. G. B. Kerferd suggère qu'il y a une *certaine* ouverture au monde non-grec ; on réalise que les mœurs et les usages varient d'un lieu à l'autre. Les textes d'Hérodote (*cf.* II, 354 et ss.) et d'Hécateé de Milet sont cités en exemple<sup>49</sup>. Les

---

<sup>45</sup> Cf. Hippias, Antiphon, Protagoras, les auteurs des *Dissoi Logoi* et de l'*Anonyme de Jamblique*. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement, op. cit.*, pp. 114, 115-117, 125-127.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 112.

<sup>47</sup> Nous songeons particulièrement à Empédocle (*cf.* DK 31 B 9, 5) et surtout à Démocrite, selon qui « le doux est par convention (νόμῳ γλυκύ) et l'amer est par convention (νόμῳ πικρόν), le chaud est par convention (νόμῳ θερμόν), le froid est par convention (νόμῳ ψυχρόν), la couleur est par convention (νόμῳ χροίη), mais les atomes et le vide (ἄτομα καὶ κενόν) sont en réalité (ἐτεῆ) » (DK 68 B 9, *cf.* B 17, B 125). Dans ce fragment, Démocrite oppose les qualités sensibles (des prédicats) aux atomes et au vide. Alors que les atomes et le vide existent réellement (ἐτεῆ), les qualités sensibles n'existent pas réellement : elles n'existent que par convention. Certes, il n'est pas question ici d'une opposition entre la nature et la convention. Démocrite oppose plutôt la convention à ce qui est vraiment. Il s'agit d'un exemple de l'emploi du νόμῳ pour critiquer le sens commun.

<sup>48</sup> E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational, op. cit.*, p. 181.

<sup>49</sup> G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement, op. cit.*, p. 112. Mais, « dans l'énumération des coutumes < des divers peuples >, il serait sans doute excessif de reconnaître déjà une ambition ethnographique : on s'attache surtout à des usages qui devaient paraître bizarres et choquants pour un Grec, et qui devait illustrer surtout le parfait arbitraire du nomos » : V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit, op. cit.*, pp. 127 (nous soulignons).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

*Dissoi Logoi* sont un exemple typique de cet usage de l'opposition φύσις / νόμος<sup>50</sup>. Pour les penseurs de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, « il s'agit d'une opposition si bien reçue qu'elle semblait indépassable »<sup>51</sup>. Ces Sophistes opposent la φύσις et le νόμος pour remettre en cause la validité de certains comportements : plusieurs actions peuvent être dignes de louanges par convention alors qu'en réalité, par nature et d'elles mêmes, elles ne le sont pas.

Selon L. Strauss, le contrat épicurien est une « convention qui est *contre nature* »<sup>52</sup>. Certes, avant tout contrat, l'être humain selon Épicure est apolitique ou apatriote (pour demeurer fidèle à notre traduction de ἄπολις), mais ce n'est pas nécessairement contre sa nature qu'il établit un contrat qui fonde la communauté politique. L. Strauss emploie ici « nature » dans un sens restreint, car en réalité, le contrat ne va pas à l'encontre de la nature humaine. Dans le vocabulaire épicurien, *ce qui est utile est naturel*. Selon Démétrius Lacon, le prédicat « naturel » s'emploie d'au moins deux manières : la recherche de nourriture est naturelle, car l'être humain la recherche instinctivement (ἀδιαστρόφως). Par ailleurs, la recherche de l'ἀρετή est aussi naturelle, parce qu'elle est utile (συμφερόντως)<sup>53</sup>. Cela suggère que pour les Épicuriens,

---

<sup>50</sup> T. Robinson, *Contrasting Arguments*, *op. cit.*, V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, p. 127, J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1996, pp. 516-522, L. Brisson, « Les Sophistes », *op. cit.*, p. 97, G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>51</sup> M. Dixsaut, *Le naturel philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Belles Lettres / Vrin, 1985, p. 195.

<sup>52</sup> L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 288, note 44 (nous soulignons).

<sup>53</sup> Nous nous référons à un fragment de papyrus attribué à l'Épicurien Démétrius Lacon, *PHerc.*, 1012, col. 44, 5 et ss. Cf. R. Müller, « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1969, pp. 309-310. C'est par ailleurs sur cette distinction que se joue la polémique entre les Stoïciens qui font dériver la justice d'un instinct social et les Épicuriens qui la font dériver de l'utile. Sur la question, cf. Vander Waerdt, « Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals », *op. cit.*,

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

la proposition selon laquelle « l'être humain est par nature un animal politique » est vraie, mais dans un sens précis. En vertu de sa capacité d'utiliser le langage pour exprimer le juste et l'injuste d'une part, et l'utile et le tort d'autre part, l'être humain est capable de former une communauté reposant sur ces valeurs. Par ailleurs, il est *par nature* un animal politique, car il appartient à la communauté en accord avec sa nature. Ce qui distingue l'être humain épicurien de l'apatride bestial d'Aristote est justement sa *capacité* d'association, car il a la capacité de partager une conception du juste et de l'injuste. En effet, rien, ni dans les maximes épicuriennes, ni dans le fragment d'Hermarque, ni dans le poème de Lucrèce ne suggère que l'être humain est naturellement un passionné de guerre comme l'apatride bestial d'Aristote (*cf. Pol.*, I, 1253 a 5-6)<sup>54</sup>. En termes aristotéliens, l'être humain selon Épicure, même s'il est hors de la communauté avant le contrat, n'est pas apatride « par nature », mais en vertu des circonstances (*διὰ τύχην* : *Pol.*, I, 1253 a 3-4). En ce sens, le contrat n'est pas contre-nature<sup>55</sup>.

Pour saisir le sens de ce « par nature » aristotélien, il faut l'analyser sous l'horizon d'une troisième opposition entre une conception téléologique et anti-

---

pp. 88 et ss., G. Striker, « The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics », in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 293-295.

<sup>54</sup> Un fragment conservé par Plutarque semble suggérer cela (*Adv. Col.*, 1124 d 3-8). Cependant, l'hypothèse de Colotès est la suivante : si nous éliminons les lois, les êtres humains (sous-entendu : qui appartiennent en ce moment à des communautés politiques, *donc qui en sont capables*) vivraient une vie aussi misérable que celle des bêtes sauvages. Or dans le texte d'Aristote, l'état bestial de l'apatride est dû à une incapacité naturelle, absente de la conception épicurienne.

<sup>55</sup> *Contra* L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 288, note 44. Et *contra* des interprétations très communes, qui font la même erreur de supposer un sens trop étroit au prédicat « naturel ». Selon ces derniers, est « naturel » seulement ce qui est instinctif. *Cf.* A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétiüs*, Paris, Vrin, 1961, pp. 81-83, M. Conche, *Lucrèce*, *op. cit.*, p. 83.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

téléologique de la nature humaine. Nous avons vu jusqu'à présent que selon Épicure et ses disciples, l'être humain ne peut pas survivre sans faire partie d'une communauté politique, car il lui manque des éléments essentiels. En ce sens, les Épicuriens défendent la thèse selon laquelle l'être humain n'est pas autarcique. Sur ce point, Aristote est d'accord : l'être humain ne peut pas survivre hors d'une communauté politique. Cependant, l'analyse du Stagirite ne se limite pas à cela. Selon lui, non seulement l'être humain n'est pas autarcique, il ne peut pas être pleinement humain ou accomplir sa nature s'il vit hors d'une communauté politique. C'est en ce sens qu'il compare l'apatride à une bête ou un dieu (*cf. Pol.*, I, 1253 a 26-29).

Le sens de l'expression « accomplir sa nature » s'éclaircira à l'aide de passages dans la *Physique* où il est question des étants naturels. En premier lieu, les étants naturels « possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement » (II, 193 b 34). Ces étants suivent un processus de développement qui se déploie en vue d'accomplir leur *nature* (193 b 13-18). Selon Aristote, « en effet, un objet est dit < être par nature > lorsqu'il est en entéléchie, plutôt que lorsqu'il est en puissance » (193 b 7-8). En ce sens, une chose est pleinement ce qu'elle est lorsqu'elle a atteint sa fin. De plus, « sont par nature ces choses qui, mues continuellement à partir de quelque principe en elles, parviennent à une fin donnée » (199 b 15-17). Pour qu'un étant soit « par nature », il doit non seulement posséder un principe interne de mouvement, mais il doit aussi se mouvoir en vue d'une fin qui lui est immanente. Donc affirmer qu'un être humain qui ne vit pas en communauté n'est pas pleinement humain, c'est affirmer qu'il n'a pas atteint et qu'il ne peut pas atteindre sa fin naturelle.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

La fin (τὸ τέλος) de l'être humain, telle que nous la trouvons analysée au livre I de l'*Éthique à Nicomaque* est le bonheur<sup>56</sup>. Il est conçu comme un plein épanouissement et un exercice des capacités humaines supérieures (cf. *Éth. Nic.*, I, 1097 b 22-1098 a 20). En réalité, en affirmant que l'être humain est par nature un animal politique, Aristote explique en partie en quoi consiste la nature humaine : pour être heureux, l'être humain doit appartenir à une communauté politique. Cela explique la précision du premier livre de l'*Éthique à Nicomaque* au sujet de l'autarcie : « nous disons que celui qui est autarcique ne vit pas une vie solitaire, mais avec ses parents, ses enfants, son épouse, ainsi que l'ensemble de ses amis et de ses concitoyens, puisque l'être humain est par nature un être politique » (1097 b 8-11). Ainsi, l'autarcie et la solitude sont deux concepts distincts. L'autarcie est le fait d'avoir tout ce qu'il faut pour atteindre sa fin<sup>57</sup>. Et dans le cas d'un être humain, c'est impossible dans une vie solitaire. En d'autres termes, il est faux d'affirmer que celui qui vit une vie solitaire est heureux, car l'être humain (qui n'est pas autarcique) doit faire partie d'une communauté politique pour accomplir sa fin. Ce n'est donc pas simplement instinctivement que l'être humain désire vivre en communauté, c'est plutôt pour accomplir sa fin. Il possède en lui une fin immanente et c'est au moyen d'une vie communautaire et politique qu'il y parviendra. En ce sens, lorsque Aristote affirme que l'être humain est par nature un animal politique, il ne se réfère pas à sa « nature brute », mais à sa nature en tant qu'elle est fin<sup>58</sup>. Ainsi, pour reprendre une affirmation de J. Annas,

<sup>56</sup> Cf. notre premier chapitre, *supra*, pp. 9 et ss.

<sup>57</sup> A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>58</sup> Sur la distinction entre une « nature brute » et une « nature-fin », cf. J. Annas, *The Morality of Happiness*, pp. 137, 144, T. Irwin, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, *op. cit.*, pp. 339-

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Nature as that which figures in book 1 [of the *Politics*] is itself a goal or end: "what we say the nature of each thing is, is what it is when its coming-into-being is completed" (*Pol.*, 1252 b 32-33). Nature here is the end of the process, not the beginning. Further, nature in this sense is clearly normative, a point that scarcely needs argument for book 1. Mere nature is explicitly no guide to what is better and what is worse, while there is no doubt that nature proper or nature in the full sense does establish a norm, by virtue of being the appropriate end-point of a thing's development<sup>59</sup>.

Évoquer soit l'instinct d'association pour survivre soit l'opposition nature / convention pour comprendre cette thèse aristotélicienne et son opposition à la pensée épicurienne, néglige sa composante la plus importante. Ce n'est pas seulement pour survivre que l'être humain doit faire partie d'une communauté politique, mais c'est surtout pour accomplir sa nature : ce n'est que de cette manière qu'il pourra être heureux.

Ainsi nous pouvons à présent comprendre le sens de la thèse selon laquelle l'être humain est par nature un animal politique. Elle signifie que l'être humain doit appartenir à une communauté politique pour être heureux. Nous pouvons ainsi la confronter aux doctrines épicuriennes. Car, rappelons-le, ce que nous tentons d'établir ici est la nécessité pour un être humain d'appartenir à une communauté politique pour être heureux.

Au lieu de se demander si l'être humain selon Épicure est par nature un animal politique – question à laquelle nous avons trouvé une réponse positive –, il convient plutôt d'analyser si l'être humain doit appartenir à une communauté politique afin d'être heureux. Plusieurs indices suggèrent qu'Épicure défend aussi cette thèse. Cependant, la

---

340, et surtout G.E.R. Lloyd, « The Idea of Nature in the *Politics* », in *Aristotelian Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 184-204.

<sup>59</sup> J. Annas, « Aristotle on Human Nature and Political Virtue », *Review of Metaphysics*, 49, 1996, p. 735. Cf. J. Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 146.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

communauté à laquelle il songe n'est pas la cité, mais la communauté d'amis, la communauté philosophique du Jardin. En effet, Épicure attribue un rôle essentiel à l'amitié : « de tout ce que la sagesse procure pour le bonheur de la vie entière, la possession de l'amitié est de beaucoup ce qui est le plus grand » (RS, XXVII, cf. SV, 34, 41, 52). Pour les Épicuriens, l'amitié occupe une place centrale et l'école épicurienne était elle-même constituée en une communauté d'amis<sup>60</sup>. Par ailleurs, outre les maximes d'Épicure, nous trouvons dans le *De finibus* de Cicéron (I, xx, 66-70) un passage important sur l'amitié épicurienne qui montre qu'il s'agit d'un thème très discuté au sein de l'école<sup>61</sup>.

De plus, n'oublions pas le passage de Plutarque que nous avons évoqué, où la vie sans organisation juridique est bestiale (θηρίων βίον : *Adv. Col.*, 1124 d 7). Ajoutons à celui-ci un autre fragment épicurien qui approfondit la comparaison entre la vie humaine et la vie bestiale : « Consommer de la viande sans ami est une vie de lion et de loup » (Epicur., Usener, fr. 542 = Sen., *Ep.*, XIX, 10). Une vie sans ami n'est pas digne d'un être humain. Ces deux fragments comparent la vie humaine à une vie bestiale sur deux aspects distincts. Le premier fragment les compare sur le plan de la sécurité et de la survie. Le second suggère que la comparaison est plutôt au plan de la vie parfaite ou de la vie bonne. Ainsi ces deux fragments pris ensemble expriment une idée analogue à

---

<sup>60</sup> Cf. H. Jones, *The Epicurean Tradition*, op. cit., p. 64, K. Freeman, « Epicurus--A Social Experiment », *Greece & Rome*, 7, no. 21, 1938, R. Koch, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris, Belin, 2005, N. W. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954, N. W. DeWitt, « Epicurean Contubernium », *Transactions of the American Philological Association*, 67, 1936, J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure*, op. cit., p. 198, C. Dianio, « La philosophie du plaisir », op. cit., p. 116, A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 37.

<sup>61</sup> Cf. J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure*, op. cit., p. 201. Nous analyserons la théorie épicurienne de l'amitié dans notre quatrième chapitre. Cf. pp. 95 et ss.

JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

celle d'Aristote qui affirme que l'apatride est un être humain misérable (*cf. Pol.*, I, 1253 a 4) et une bête (*cf. Pol.*, I, 1253 a 26-29).

D'une part, il y a celui qui est incapable de vivre dans une communauté politique parce qu'il est passionné de guerre, donc en guerre permanente avec les autres (*cf. Arist., Pol.*, I, 1253 a 6 et ss.). D'autre part, il y a celui qui peut vivre en communauté et qui pourra accomplir sa fin ultime : le bonheur. Le profond désaccord entre Aristote et Épicure porte sur le type de communauté qui permettra d'atteindre cette fin. En effet, selon la thèse de la *Politique* d'Aristote, c'est dans la cité que l'être humain peut développer ses capacités et devenir heureux<sup>62</sup>. Par ailleurs, les passages d'Épicure sur l'importance de l'amitié (*RS*, XXVII, *cf. SV*, 34, 41, 52), conjoints à son interdiction de participer aux affaires de la cité, suggèrent plutôt que c'est au sein d'une communauté d'amis que l'individu trouvera le bonheur.

### 2.3 Le philosophe est-il un animal solitaire ?

Avant de comparer la cité et la communauté d'amis, il nous faut répondre à la question suivante : si le bonheur *humain* est nécessairement au sein d'une communauté politique, que faire du bonheur du *philosophe* qui, comme nous l'avons établi dans notre premier chapitre, est essentiellement un bonheur solitaire ?

Aristote envisage-t-il le philosophe comme un apatride ? Selon cette hypothèse, le philosophe a moins besoin d'une communauté politique que les autres êtres humains.

---

<sup>62</sup> *Cf. F. Wolff, Aristote et la politique, op. cit.*, pp. 28 et ss.

JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Puisqu'il est heureux en marge de la cité<sup>63</sup>, il est plus autarcique que les autres êtres humains. Selon une telle interprétation, sur une échelle passant de la bête à l'être humain et au divin, le philosophe est plus près du divin. L'idée selon laquelle le divin est l'idéal du bonheur pour les philosophes est une idée courante chez les philosophes grecs au moins depuis Platon<sup>64</sup>.

Dans notre premier chapitre, nous avons analysé la vie théorétique aristotélicienne. Un élément que nous n'avons pas développé, mais qui est essentiel est l'idée selon laquelle la vie théorétique s'apparente à la vie divine :

Mais < la vie du philosophe > serait meilleure que celle de l'être humain < ordinaire >, car ce n'est pas en tant qu'être humain qu'il vit ainsi, mais en tant que possédant en lui quelque chose de divin. Mais autant cette partie se distingue du composé, autant l'activité se distingue de celle selon l'autre excellence. Si donc l'esprit (ὁ νοῦς) est divin relativement à l'être humain, la vie selon celui-ci est une vie divine par rapport à la vie humaine (*Éth. Nic.*, X, 1177 b 26-31).

En premier lieu, la vie théorétique est supérieure à une vie strictement humaine, car elle est l'activité de ce qui est le meilleur en l'être humain : son νοῦς, qui est la part divine en lui. Vouer sa vie à la contemplation est vivre comme un dieu et par conséquent mieux que ceux qui ne cultivent que la part humaine de leur âme.

Selon P. Aubenque, ce qui est caractéristique du dieu aristotélicien, est qu'il « ne vit pas en société (*Pol.*, I, 1253 a 27), il n'est pas tel qu'il ait besoin d'amis (*Éth. Eud.*, VII, 1245 b 14), il n'est ni juste ni courageux (*Éth. Nic.*, X, 1178 b 9 et ss.) et, plus généralement il n'est pas vertueux, parce qu'il est meilleur que la vertu (*Éth. Nic.*, VII,

---

<sup>63</sup> Sur cette question, cf. chapitre I, pp. 31 et ss.

<sup>64</sup> Cf. P. Hadot, « Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques », *op. cit.*, J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure*, *op. cit.*, pp. 243-255, A. Long, « Epicureans and Stoics », in *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, sous la direction de A.H. Armstrong, London, Routledge & Kegan Paul, 1986.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

1145 a 26, *Mag. mor.*, II, 1200 b 14) »<sup>65</sup>. Le philosophe aristotélicien doit-il, tout comme le philosophe épicurien, vivre « tel un dieu parmi les êtres humains » (Epicur., *Ep. Men.*, 135) ?

En effet, selon Épicure, la meilleure manière d'être heureux est de contempler et d'imiter les dieux. Les dieux ne sont pas des causes efficientes : « en effet les travaux, les soucis, les colères et les faveurs ne s'accordent pas avec la félicité, mais ces choses arrivent dans la faiblesse, la crainte et le besoin de proximité < avec autres > » (*Ep. Her.*, 77, cf. 81, *Ep. Men.*, 123, *Lucr.*, V, 165-173). Des attributs divins comme l'immortalité et le bonheur sont incompatibles avec l'idée selon laquelle les dieux régissent le monde<sup>66</sup>. Car selon lui, celui qui est heureux est autarcique et les dieux sont absolument autarciques. Et s'il ne leur manque rien, pourquoi devraient-ils gouverner le monde puisque gouverner c'est agir et agir, c'est répondre à un manque ? Une telle activité serait contraire à leur nature et à leur bonheur.

Si l'autosuffisance des dieux explique leur absence du monde, et si le sage vit « comme un dieu parmi les êtres humains » (Epicur., *Ep. Men.*, 135), il est aisé de comprendre en quoi, par analogie, le sage refuse de gérer les affaires de la cité<sup>67</sup>. Bien que dans le cadre de l'épicurisme, l'autarcie implique un refus d'engagement dans la *cité* (une forme particulière de communauté), cela n'implique toutefois pas un refus de

<sup>65</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être*, op. cit., pp. 487-488.

<sup>66</sup> Dans ce contexte précis, les termes εὐδαιμονία et μακαριότης sont interchangeable. Sur la proximité sémantique des deux termes, cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, op. cit., art. « μάκαρ », H. Liddell, R. Scott, et H. Jones, *Greek-English Lexicon*, op. cit., art. « μάκαρ ». La nuance est que les termes de la famille de μάκαρ viennent du vocabulaire poétique et sont surtout employés pour désigner le bonheur divin. Il est aisé de comprendre pourquoi Épicure emploie le terme, puisque le sage, selon lui, est heureux à la manière des dieux. Cf. *Ep. Men.*, 135, *SV*, 33. Sur cette dernière maxime, nous suivons la correction de la majorité des éditeurs, contra J. Bollack, *La pensée du plaisir*, op. cit., p. 469.

<sup>67</sup> Cf. A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui*, op. cit., pp. 97-98.

JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

s'organiser en une communauté d'amis-philosophes<sup>68</sup>. Selon J.-C. Fraisse, « la seule solitude que conseille Épicure est celle qui fait vivre à l'écart de la vaine agitation des mortels, et qui est précisément compatible avec une amitié de tous les instants, celle que tente de réaliser la vie de la communauté »<sup>69</sup>.

Épicure, tout comme Aristote, a compris le danger de prendre le terme « autarcie » comme signifiant nécessairement une indépendance totale vis-à-vis des autres. Être autarcique, c'est avoir tout ce qu'il faut pour accomplir une fin donnée. Et dans le cas du bonheur, ce n'est que dans une communauté politique que les êtres humains sont autarciques.

Si ces comparaisons entre le divin et l'humain sont à prendre à la lettre, nous avons d'une certaine manière un renversement dans l'interprétation des conceptions aristotéliciennes et épicuriennes du bonheur. Alors que l'être humain est, selon Aristote, un être qui doit vivre en communauté politique pour être heureux, celui qui peut accomplir le plus haut bonheur est solitaire à la manière du dieu qui contemple. Certes, dans les textes aristotéliciens qui comparent la vie philosophique à une vie divine, notamment ceux de la *Politique*, de l'*Éthique à Eudème*, il y est question de certains attributs divins d'un dieu unique et solitaire. Tout de même, le philosophe d'Aristote – en tant qu'être humain – ne peut pas être heureux sans vivre au sein d'une communauté.

Nous avons à présent suffisamment d'éléments pour affirmer ceci : entre un bonheur strictement individuel et un bonheur civique seulement possible au moyen

---

<sup>68</sup> Au quatrième chapitre, nous examinerons si cela va à l'encontre de l'idéal autarcique. Cf. *infra*, pp. 119 et ss.

<sup>69</sup> J.-C. Fraisse, *Philia*, *op. cit.*, p. 311.

JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

d'une participation à la gestion de la cité, nous pouvons poser l'hypothèse d'un bonheur au sein d'une communauté d'amis-philosophes. Cependant, envisager cette hypothèse pose un problème majeur. Si le bonheur parfait est celui du philosophe au sein d'une communauté d'amis, et si cette communauté est en marge de la cité, alors cette communauté rivalise avec la cité quant à sa perfection. Ce problème occupera le reste de notre thèse. Pour le résoudre, nous devons tout d'abord analyser la cité et la communauté d'amis. Ensuite, nous comparerons ces deux communautés quant à leurs fins et leurs capacités respectives.

### 3. LA CITÉ

Dans nos deux premiers chapitres, nous avons montré qu'il existe une tension entre la vie la meilleure (la vie philosophique, à l'écart des activités de la cité) et la nature politique de l'être humain. Pour être heureux, l'être humain doit vivre au sein d'une communauté dont la nature reste à spécifier.

Dans ce chapitre, nous examinerons si, malgré l'interdiction aristotélicienne et épicurienne de participer aux affaires publiques, la communauté qui permet le bonheur parfait est la cité. En nous appuyant sur des textes clefs de la *Politique*, nous démontrerons que selon le Stagirite, la cité est la communauté parfaite parce qu'elle vise le bonheur de ses citoyens. En cela, la thèse d'Aristote est différente de celle d'Épicure, selon qui la cité ne vise que la sécurité de ses membres. Nous allons tout d'abord analyser les arguments d'Aristote eu égard à la fin de la cité, puis ceux d'Épicure.

#### 3.1 La cité peut-elle être à la fois « naturelle » et « parfaite » ?

Au livre I de la *Politique*, Aristote affirme que la fin immédiate de la communauté parfaite est le bien-vivre (τὸ εὖ ζῆν) alors que celle des autres communautés est la survie. Le foyer (ἡ οἰκία) et le village (ἡ κώμη) ne peuvent pas être des communautés parfaites, car leur fin immédiate est la survie. En effet, le foyer vise à satisfaire les besoins quotidiens (Pol., I, 1252 b 13-14, cf. Éth. Nic., VIII, 1162 a 20-22),

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

il existe en vue de la survie (διὰ τὴν σωτηρίαν : Pol., I, 1252 a 31)<sup>1</sup>. La fin immédiate du village (ἡ κώμη) est aussi la survie, mais à un niveau différent. Aristote définit le village ainsi : « la communauté première composée de plusieurs foyers pour une utilité qui n'est pas < celle de la vie > quotidienne » (Pol., I, 1252 b 16-17). Ce qui distingue le village du foyer est que le premier peut assurer une survie à plus long terme.

Au second chapitre du premier livre de la *Politique*, Aristote énonce la thèse selon laquelle la cité est la communauté parfaite. Il affirme :

composée de plusieurs villages, la communauté parfaite est la cité ayant atteint, pour ainsi dire, la limite de l'autarcie. Sans doute, < la cité > est née en vue de la vie (τοῦ ζῆν ἕνεκεν), mais elle existe en vue de la vie bonne (τοῦ εὖ ζῆν). [...] c'est pourquoi chaque cité existe par nature (πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν), si précisément les premières communautés le sont (εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι) (1252 b 27-31).

L'autarcie est donc la première condition de la naturalité de la cité, mais il en existe aussi une seconde. Pour qu'une cité soit dite « par nature » (φύσει), les communautés premières qui la composent, notamment les foyers et les villages (cf. Pol., I, 1252 b 16-17), doivent aussi être « par nature » (φύσει).

Cette expression aristotélicienne doit-elle être pensée sous l'horizon de l'opposition φύσις / νόμος<sup>2</sup>, comme le confirment un certain nombre d'indices ? En premier lieu, Aristote fait référence à l'opposition entre nature et convention (cf. *Éth. Nic.*, V, 1134 b 19-1135 a 6, *Rhét.*, I, 1373 b 3-18)<sup>3</sup>. En second lieu, au livre III de la *Politique*, il cite le Sophiste Lycophon, selon qui « la loi est un contrat (ὁ νόμος

<sup>1</sup> Cf. F. Wolff, *Aristote et la politique*, op. cit., p. 54, S. Vergnières, *Éthique et politique*, op. cit., p. 149.

<sup>2</sup> Nous avons développé cette opposition dans notre second chapitre. Cf. *supra*, pp. 53 et ss.

<sup>3</sup> Aristote affirme par ailleurs en *Soph. el.*, 173 a 7 que l'emploi de l'opposition entre nature et convention est le plus commun des lieux communs (πλεῖστος τόπος).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

συνθήκη) » (1280 b 10) et dans ce passage, Aristote oppose une cité fondée sur la convention à une cité qui existe par nature.

Les commentateurs qui comprennent la pensée d'Aristote à partir de l'opposition φύσις / νόμος affirment que sa philosophie politique défend un « organicisme politique »<sup>4</sup>. Évoquant les transformations possibles de la cité, Aristote décrit les dangers qui menacent de corrompre une constitution :

Mais les transformations des constitutions surviennent aussi à cause d'une croissance disproportionnée, comme un corps composé de parties ; mais il faut croître de manière proportionnelle afin qu'il y ait un équilibre sinon < le corps > se détruit. Lorsque le pied est de quatre coudées et que le reste du corps fait deux empan, il y a parfois des transformations dans la forme d'un autre animal s'il s'accroît disproportionnellement non seulement selon la quantité, mais aussi selon la qualité ; ainsi la cité est aussi composée de parties, dont l'une s'accroît souvent sans que cela soit remarqué, par exemple la masse de gens sans ressources dans les démocraties et les régimes constitutionnels (*Pol.*, V, 1302 b 33-1303 a 2).

Aristote compare ici la cité à un corps, suggérant qu'une cité est comparable à un organisme vivant. La relation entre les citoyens et la cité est analogue à celle entre les parties du corps et le corps entendu comme totalité. Comme pour un organisme vivant, si la proportion d'une cité n'est pas maintenue lors de sa croissance ou de son développement, l'équilibre de la totalité est compromis et la cité elle-même peut disparaître.

Cette idée est répétée en maints endroits du corpus aristotélicien, notamment au second chapitre du premier livre de la *Politique*, où Aristote présente une série

---

<sup>4</sup> Nous tirons l'expression de S. Vergnières, *Éthique et politique*, *op. cit.*, p. 151. Dans la tradition des commentateurs anciens, Aspasius défend cette interprétation de la philosophie politique d'Aristote. Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. II.1, *op. cit.*, p. 10. La version moderne de cette interprétation est largement tributaire de la lecture hégélienne. Sur l'influence de Hegel, cf. Aubenque, « Politique et éthique chez Aristote », *op. cit.*, p. 211, N. White, *Individual and Conflict*, *op. cit.*, pp. 29-42, 124-133.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

d'arguments pour défendre la thèse selon laquelle la cité est la communauté parfaite. Un être humain solitaire est « isolé à la manière d'une pièce dans les jeux de tric-trac » (*Pol.*, I, 1253 a 6-7). Par définition, une pièce de tric-trac est ce qu'elle est en vertu de son appartenance au jeu de tric-trac. J. Lear rend compte de cette analogie de la manière suivante : « an isolated checkers-piece is not, strictly speaking, a checkers-piece at all. A checkers-piece gains its very identity, and thus in a sense its existence, by its relation to the game of which it is a part. No checkers-piece can, so to speak, live outside the game of checkers »<sup>5</sup>. Cette idée est liée à la priorité du tout par rapport aux parties.

Si la cité est un tout indépendamment duquel les parties ne peuvent pas exister, cela implique que la cité est logiquement antérieure à ses parties<sup>6</sup> :

En outre, la cité est par nature antérieure au foyer et à chacun de nous. En effet le tout est nécessairement antérieur à la partie. Car après que le tout est détruit, il n'y a plus ni pied, ni main, sinon par homonymie, comme si quelqu'un parlait d'une statue (après sa destruction), mais toute chose est définie par sa fonction et sa puissance, de sorte que lorsque < les touts > ne sont plus, il ne faut pas dire que ce sont les mêmes, sauf par homonymie. Il est donc évident que la cité existe à la fois par nature et est antérieure à chacune de ses parties (*Pol.*, I, 1253 a 18-26).

L'individu est donc défini par son appartenance à la cité. Comme la pièce du jeu de tric-trac, il existe en vertu de la cité. Selon le raisonnement ci-dessus, un individu sans cité est un être humain *par homonymie*. Il n'est pas plus un être humain véritable que la main d'une statue n'est une main véritable. Elle n'est qu'une imitation de son aspect extérieur sans posséder la différence spécifique de la main : sa fonction. Voilà ainsi résumée l'interprétation de l'organicisme politique d'Aristote : elle s'appuie sur la naturalité de la

---

<sup>5</sup> J. Lear, *Aristotle. The Desire to Understand*, New York, Cambridge University Press, 1988, p. 200.

<sup>6</sup> Sur l'antériorité logique, cf. Arist., *Métaph.*, Δ, 1018 b 31 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

cité pour montrer que l'être humain doit nécessairement appartenir à une cité. Mais si le citoyen appartient à la cité, cela implique que le bien des individus peut être sacrifié au bien de la cité.

Étant un organisme vivant antérieur à ses parties, la cité *détermine* la fin de chaque citoyen, qui n'existe qu'en vertu d'elle. Il est possible qu'un citoyen soit contraint de poursuivre une fin qui correspond au bien de la cité, mais qui va à l'encontre de son bien individuel. Ce danger a conduit certains commentateurs à affirmer qu'Aristote défend une forme plus ou moins affirmée de ce que nous qualifierions aujourd'hui de totalitarisme<sup>7</sup>. Certains textes semblent en effet justifier une telle interprétation :

il ne faut pas penser qu'un citoyen appartienne à lui-même, mais tous appartiennent à la cité, car chacun est une partie de la cité ; et le soin de chaque partie veille naturellement au soin de la totalité (*Pol.*, VIII, 1337 a 27-29).

Il serait faux d'affirmer qu'un citoyen s'appartient, car étant une partie de la cité, il doit œuvrer au bien de la cité. L'expression « s'appartenir » désigne la capacité de chacun à choisir sa propre fin ou sa propre œuvre. Dans le cas des citoyens, ils doivent orienter leurs activités et leurs fins vers le bien de la totalité<sup>8</sup>. Ces passages exigent une subordination du bien individuel au bien commun. Puisque les individus ne sont que des

---

<sup>7</sup> Cf. à différents degrés, J. Barnes, « Aristotle and Political Liberty », *op. cit.*, p. 263, D. Keyt, « Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics* », *op. cit.*, C. Taylor, « Politics », *op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>8</sup> Cette idée se trouve aussi affirmée dans un passage très connu de l'*Éthique à Nicomaque*, lié à l'architecture politique (I, 1094 b 7-11), où Aristote affirme que le bien commun – celui de la cité – est plus grand et plus parfait en ce qu'il appartient à la totalité, à la cité – unité collective semblable à un organisme vivant. Texte cité *supra*, p. 33.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

parties de la cité, la fin de cette dernière est plus importante et plus achevée que celle des citoyens pris individuellement<sup>9</sup>.

L'organicisme d'Aristote semble donc mettre en péril la thèse de la perfection de la cité, à moins que le bien commun soit défini comme somme de biens individuels. Pour rendre compte de cette idée, examinons la seconde manière dont la cité est « naturelle » :

Car < la cité > est la fin des < premières communautés > et la nature est fin ; en effet ce que chaque chose est lorsque sa croissance est achevée c'est, dit-on, la nature de chacune, comme celle de l'être humain, du cheval ou du foyer. Par ailleurs, le "ce en vue de quoi" ou "la fin" est meilleur, et l'autarcie est à la fois une fin et la meilleure (*Pol.*, I, 1252 b 31-1253 a 1).

La cité est le terme d'un processus qui vise la complète autarcie, c'est-à-dire la capacité de rendre les citoyens heureux. Par ailleurs, la cité est naturelle, car elle est la version achevée – la « nature » – des communautés dites « premières ». Par exemple, pour qu'un foyer atteigne sa fin, il doit se transformer de telle sorte qu'il s'unisse à d'autres foyers pour former un village, qui s'unit à d'autres villages pour enfin former une cité. En ce sens, le foyer a atteint sa nature lorsqu'il fait partie d'une cité. La cité est donc la version pleinement achevée de la communauté politique. Par ailleurs, la cité est une communauté politique naturelle puisqu'elle constitue l'étape finale de l'accomplissement d'une finalité interne aux citoyens. En ce sens, la doctrine selon laquelle la cité est une communauté politique naturelle complète la celle selon laquelle l'être humain est un animal politique : l'être humain est un animal politique en ce qu'il

---

<sup>9</sup> D. Morrison interprète ce passage comme une version ancienne de ce que nous nommerions aujourd'hui un « appel au patriotisme ». « Politics as a Vocation, According to Aristotle », *op. cit.*, p. 223.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

doit appartenir à une cité pour être heureux<sup>10</sup>. C'est en ce sens qu'Aristote affirme que la cité est la communauté politique naturelle et parfaite.

Par ailleurs, la cité est parfaite, car elle vise le bien de tous ses citoyens. Si la tâche de la cité est de rendre ses citoyens heureux, elle ne peut pas demander le sacrifice des fins individuelles à son propre bien. S'il faut prendre la thèse organiciste d'Aristote au sérieux, il faut récuser l'idée selon laquelle la cité doit subordonner les fins des citoyens au bien commun *parce qu'elle est une entité naturelle organique*<sup>11</sup>. D'une certaine manière, subordonner le bien individuel des citoyens au profit du bien de la cité risque d'empêcher l'accomplissement naturel de la cité, tel qu'annoncé au début de la *Politique* puisque le bonheur de la cité implique le bonheur des citoyens.

Selon P. Aubenque, « le bien de la cité se ramène à celui des individus qui la composent »<sup>12</sup>. En ce sens, P. Aubenque et d'autres avec lui entendent résoudre la tension entre la supériorité du bien commun et le fait que la cité existe en vue du bonheur de chacun en analysant la *nature* du bien commun et c'est ce que nous allons à présent effectuer.

En affirmant la supériorité du bien de la cité sur le bien individuel, Aristote n'entend pas sacrifier le bonheur des individus au bien commun, mais il affirme simplement qu'il serait plus beau (κάλλιον : *Éth. Nic.*, I, 1094 b 10) de pouvoir

---

<sup>10</sup> L'analyse de cette thèse faisait l'objet de notre second chapitre.

<sup>11</sup> Ainsi, l'interprétation que nous privilégions n'exclut pas l'organicisme d'Aristote, mais elle exclut un organicisme qui sacrifie le bien individuel au bien commun.

<sup>12</sup> P. Aubenque, « Politique et éthique chez Aristote », *op. cit.*, p. 216. Cf. É. Lévy, « Cité et citoyen », *op. cit.*, p. 231.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

accomplir le bien d'un plus grand nombre d'individus<sup>13</sup>. Cette interprétation est non seulement en accord avec l'idée selon laquelle la cité est naturelle parce qu'elle est la communauté politique la plus apte à rendre ses citoyens heureux, mais elle est aussi en accord avec d'autres textes d'Aristote où il ne sacrifie pas le bien des individus au profit du bien commun. Selon ces textes, le bonheur des citoyens est une condition de l'accomplissement du bien commun<sup>14</sup>.

Si selon Aristote, « il semble qu'il est donc nécessaire que la meilleure constitution soit ce système où n'importe qui peut entreprendre les meilleures actions et vivre une vie heureuse (ζῶη μακαρίως) » (*Pol.*, VII, 1324 a 23-25), une cité ne peut accomplir sa fin, c'est-à-dire *son* bien, que si ses citoyens sont heureux. Ce passage suggère que le bien de la cité réside dans le bonheur de chacun des citoyens. Si ce passage est représentatif de la pensée aristotélicienne, il n'y a pas de sacrifice du bien individuel au profit de celui de la cité. Cela signifie qu'une subordination du bien individuel au bien commun (*Éth. Nic.*, I, 1094 b 7-11) n'implique pas nécessairement une indifférence de la cité au bonheur de ses citoyens.

Pour lire la philosophie politique d'Aristote de cette manière, il faut comprendre le concept de bien commun en son sens *distributif*. Ainsi, le citoyen doit œuvrer au bien commun pour assurer le bonheur de ses concitoyens, et c'est de cette manière qu'il pourra accomplir la fin de la cité<sup>15</sup>. Une telle interprétation comporte certains avantages. Elle permet en premier lieu de rendre compte du type d'identité entre le bien individuel

---

<sup>13</sup> C'est ce que suggère R. Bodéüs, *Aristote, la justice et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 114.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>15</sup> R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. II.1, *op. cit.*, pp. 11-12.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

et le bien commun sans devoir recourir aux analyses chronologiques de la composition des textes d'Aristote<sup>16</sup>. En second lieu, et plus important encore, elle est confirmée par plusieurs textes aristotéliens que nous allons à présent analyser.

Au livre II de la *Politique*, Aristote pose certaines caractéristiques de prédicats s'appliquant aux concepts collectifs :

Il est impossible que la totalité soit heureuse, sans que la plupart ou toutes les parties ou certaines d'entre elles possèdent le bonheur. Car le bonheur n'est pas du même genre que le pair : il est possible de le prédiquer au tout sans le prédiquer à aucune de ses parties, mais cela est impossible pour le bonheur (1264 b 17-22).

Selon Aristote, les prédicats « heureux » et « pair » s'appliquent aux concepts collectifs de manière différente. Alors qu'il est possible de prédiquer « pair » d'un ensemble qui est composé soit de deux nombres pairs, soit de deux nombres impairs, cela n'est pas possible dans le cas du prédicat « heureux ». Ainsi, une proposition du genre « la cité *x* est heureuse » ne sera vraie qu'à la condition que ses parties soient heureuses, c'est-à-dire les citoyens (*cf. Pol.*, I, 1253 a 25-26). Le bonheur des citoyens est donc une condition du bonheur de la cité.

Aristote emploie cet argument dans le cadre de sa critique de la cité platonicienne où il montre son désaccord avec Platon<sup>17</sup>. Selon Aristote, le bien suprême

---

<sup>16</sup> C'est à cette stratégie d'interprétation que P. Aubenque fait appel. Selon lui, par exemple, lors de la rédaction du premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote aurait toujours été sous l'influence de Platon eu égard à la question de l'unité de la cité. D'après P. Aubenque, ce passage « rend un son platonicien qui nous paraît être un indice de l'ancienneté de ce passage (et de tout le livre I de l'*Éthique à Nicomaque*) ». « Politique et éthique chez Aristote », *op. cit.*, p. 216. Tel qu'affirmé au premier chapitre, nous jugeons qu'il est plus prudent d'éviter de s'engager dans de tels débats lorsque cela est possible. *Cf. supra*, p. 15.

<sup>17</sup> Sur ce point, nous suivons l'analyse de M. Canto-Sperber, « L'unité de l'État et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V ; Aristote, *Politique*, II) », in *Aristote Politique : Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas,

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

de la cité platonicienne est d'être une unité absolue (Arist., *Pol.*, II, 1261 a 15-16). Mais, une telle fin n'est absolument pas désirable pour la cité, car elle mènera inévitablement à sa perte (1261 b 8-10, cf. 1263 b 31-35). Selon Aristote, Platon n'a pas correctement défini la *nature* de la cité : « il est clair qu'en poussant la cité à devenir une, elle ne sera plus une cité ; car la cité est par nature une sorte de multiplicité » (1261 a 16-18). Par nature, une cité ne doit pas être uniforme, du moins, selon Aristote, pas de la manière dont Platon l'a conçue. Pour assurer son autosuffisance, une cité doit être composée de parties différentes (cf. *Pol.*, II, 1261 b 10-15, III, 1275 b 20-21)<sup>18</sup>. L'analyse du Stagirite montre que selon lui, souhaiter qu'une cité soit une unité absolue, c'est souhaiter qu'elle soit quelque chose qu'elle n'est pas, à la manière de quelqu'un qui voudrait transformer « une harmonie en une note ou un rythme en une seule cadence » (*Pol.*, II, 1263 b 34-35). Notons que nous n'examinerons pas les limites éventuelles de la critique aristotélicienne de la cité platonicienne. Pour notre argument, il suffit de remarquer qu'Aristote rejette la doctrine de Platon parce qu'une cité ne peut pas être une unité absolue. Si la cité platonicienne – selon l'interprétation d'Aristote – cherche à être une unité, le bonheur de chaque citoyen devrait être sacrifié au bien de la cité<sup>19</sup>. Il ne peut

---

Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 49-71. Son article est reproduit dans M. Canto-Sperber, *Éthiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 277-301.

<sup>18</sup> Par ailleurs, *Pol.*, III, 1274 b 38-40 affirme qu'une cité est composée de plusieurs parties (ἐκ πολλῶν μοριῶν) et *Pol.*, II, 1261 a 24, qu'une cité n'est pas une groupe d'ὁμοῖοι, de parties semblables. De plus, rappelons que dans le vocabulaire aristotélicien, la « multiplicité » est opposée à l'« unité » (*Métaph.*, Γ, 1004 a 10, I, 1054 a 20-22). Cf. R. Mayhew, « Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy », *Journal of Ethics*, 1, 1997, p. 331.

<sup>19</sup> D'une certaine manière, cela semble en effet être un portrait fidèle de la philosophie platonicienne. Nous songeons particulièrement aux passages de la *République*, où Socrate affirme que même si le philosophe préférerait contempler les formes éternelles, il doit retourner dans la caverne et œuvrer en vue du bien de ses concitoyens, peut-être au détriment de son propre bonheur. Car, rappelons-le, la vie politique n'est pas aussi parfaite que la vie philosophique (cf. *Rép.*, VII, 520 e, 521 a-b, 540 b).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

pas en ce cas défendre la thèse selon laquelle la cité doit être une unité et qu'elle doit soumettre chaque citoyen à une œuvre qui contribue au bien commun *sans tenir compte du bien individuel*.

Il serait par contre possible que la cité, pour accomplir son bien propre, doive rechercher le bien de chaque citoyen. Cette analyse implique que le bien commun que la cité aristotélicienne doit viser n'est pas différent de la somme des biens individuels<sup>20</sup>. En d'autres termes, le bien de la cité *inclut* le bien de ses parties. C'est pourquoi un individu qui vit dans une cité bien réglée n'a pas à craindre de consacrer sa vie au bien commun, tel qu'Aristote le suggère au livre I de l'*Éthique à Nicomaque* (1094 b 7-11). La fin de la cité ne s'oppose pas au bonheur du citoyen (*Pol.* III, 1278 b 20-24), puisque le critère de ce qui distingue une bonne d'une mauvaise cité est son aptitude à rendre ses citoyens heureux.

Cette idée est confirmée par la distinction aristotélicienne entre une constitution droite et une constitution corrompue.

lorsqu'un seul, un petit nombre ou la foule gouvernent en vue de l'utilité commune (*πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον*), ces constitutions sont nécessairement droites, mais lorsque c'est en vue de l'intérêt particulier (*πρὸς τὸ ἴδιον*) de l'un, du petit nombre ou du grand nombre, elles sont déviantes (*Pol.*, III, 1279 a 28-31).

Une constitution est droite si et seulement si elle vise le bien de la communauté dans son ensemble. Mais puisque le bien de la communauté est une somme de parties, et puisque la cité doit « distribuer » le bonheur à ses citoyens, l'intérêt commun n'est pas l'idée abstraite d'un intérêt général, indépendant du bonheur des citoyens<sup>21</sup>. C'est pourquoi le

<sup>20</sup> Cf. M. Canto-Sperber, « L'unité de l'État », *op. cit.*, p. 63.

<sup>21</sup> Cf. P. Rodrigo, « D'une excellente constitution », *op. cit.*, pp. 79-80.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

bonheur qu'Aristote entend offrir à ses citoyens n'est pas le bonheur d'une entité abstraite nommée « cité ». Concrètement, le bien commun est l'accomplissement du bonheur des citoyens<sup>22</sup>.

Ainsi, selon Aristote, la cité est une communauté naturelle, car c'est elle qui permet à l'être humain de s'épanouir pleinement, c'est-à-dire que c'est elle qui lui permet de devenir heureux. C'est aussi pour cette raison qu'elle est une communauté parfaite : elle est la communauté naturelle permettant la plus grande autarcie, autarcie qui permet le bonheur. Ainsi, la naturalité de la cité est déduite de sa capacité de rendre les citoyens heureux. Là où Aristote affirme que l'autarcie parfaite est atteignable par la cité, selon Épicure, l'autarcie de la cité est une autarcie limitée, dans la mesure où la cité n'offre pas le bonheur, mais la sécurité.

### 3.2 Cité et sécurité : Épicure et le contrat

Pour comparer les doctrines aristotélicienne et épicurienne de la cité, il faut tout d'abord rappeler ceci : alors qu'Aristote développe une pensée politique, Épicure effectue plutôt une analyse politique. Aristote écrit la *Politique* et l'*Éthique à Nicomaque* pour former les futurs législateurs et pour leur donner les outils nécessaires pour établir de bonnes lois (cf. *Éth. Nic.*, X, 1179 a 33, 1180 b 23) : il propose un projet

---

<sup>22</sup> É. Lévy, « Cité et citoyen », *op. cit.*, p. 230, note 291, F. Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, pp. 66-67.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

politique<sup>23</sup>. Au contraire, Épicure, du moins dans les textes qui nous sont parvenus, commente les pratiques politiques qu'il observe. Certes, il donne certains outils conceptuels utiles pour juger de la légitimité d'une communauté politique, mais il ne les destine pas à de futurs législateurs. Son enseignement est destiné à ceux qui vivront cachés : les philosophes.

Un autre élément distingue la doctrine d'Aristote de celle d'Épicure : l'importance du contrat dans la philosophie épicurienne. En effet, selon le philosophe du Jardin, la justice est un contrat, comme nous l'avons vu (*RS*, XXXIII), et n'existe pas d'elle-même<sup>24</sup>. Elle peut donc varier d'un endroit à l'autre. Par ailleurs, selon Épicure, « la chose injuste n'est pas un mal en soi, mais < le mal vient > de la crainte du soupçon que l'on n'échappera pas aux punisseurs » (*RS*, XXXIV). En d'autres termes, la raison d'éviter une action injuste ne concerne pas la valeur de l'action elle-même, mais le caractère coercitif de la justice. Ces trois affirmations : l'injustice n'existe pas en soi, la justice est contractuelle et elle varie selon le lieu et le temps, ont conduit plusieurs commentateurs à affirmer qu'Épicure tenterait de réfuter l'Idée platonicienne de justice<sup>25</sup>.

Selon les Épicuriens, les lois – l'expression de la justice – varient selon le lieu et le temps (*RS*, XXXVI). Le juste – le droit qui découle de la justice – est circonstanciel,

---

<sup>23</sup> P. Pellegrin, *Aristote. Les Politiques*, *op. cit.*, pp. 27-30, R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1982, pp. 79-93.

<sup>24</sup> Dans cette maxime, l'expression qui s'oppose à *τι καθ' ἑαυτὸ* est *συνθήκη τις*. Texte cité, p. 48.

<sup>25</sup> Telle est l'interprétation de J. Bollack, *La pensée du plaisir*, *op. cit.*, p. 367, V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, R. Philippson, « Die Rechtsphilosophie der Epikurer », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, 1910, p. 293, G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 324, A. Long, *Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*, p. 70, J.-F. Balaudé, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Nathan Université, 1996, p. 107.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

donc contingent. Notons cependant que ce texte n'affirme pas, *stricto sensu*, que le *juste* n'est pas le même partout, mais plutôt qu'il n'est pas *perçu* de la même manière. Nous allons montrer qu'il est le même en vertu d'un fondement naturel.

Le jugement d'attribution du juste et de l'injuste n'est pas arbitraire, mais il est lié à la fin de la cité : la sécurité de ses membres. Selon Épicure, toute bonne loi dérive du « juste de la nature (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον) » (RS, XXXI). Deux courants d'interprétation ont dominé l'exégèse et le commentaire philosophique du τὸ τῆς φύσεως δίκαιον d'Épicure. Selon le premier, il s'agit d'un *droit naturel* pré-politique<sup>26</sup>. Pour le second, le droit épicurien est purement conventionnel, car l'idée d'une justice pré-politique est impossible dans le cadre d'une théorie du contrat social<sup>27</sup>.

Selon la première interprétation, l'expression τὸ τῆς φύσεως δίκαιον doit être traduite par « droit naturel », car Épicure défend l'idée d'une justice éternelle et pré-politique. Selon R. Philippson, ce droit naturel se développe de manière analogue au langage – phénomène qui, malgré sa variabilité, demeure d'origine naturelle et pré-politique. Épicure décrit le processus du développement du langage dans la *Lettre à Hérodote* : « À l'origine », affirme-t-il, « les noms ne sont pas nés par convention

<sup>26</sup> Le premier commentateur moderne à adopter cette interprétation est R. Philippson, « Die Rechtsphilosophie der Epikurer », *op. cit.*, pp. 289-337, 433-446. Il a été suivi notamment par G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino, Einaudi, 1960, p. 553.

<sup>27</sup> Cette interprétation est défendue par R. Müller, « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *op. cit.*, pp. 305-318, et fait l'objet de la thèse centrale des travaux de V. Goldschmidt sur Épicure. « La théorie épicurienne du droit », in *Écrits*, Paris, Vrin, 1984, pp. 128-150, *La doctrine d'Épicure et le droit op. cit.* Cette thèse est aussi défendue par A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, p. 34, N. Denyer, « The Origins of Justice », in *Suzètèsis: Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Naples, Gaetano Macchiaroli, 1983, pp. 133-152, P.A. Vander Waerdt, « The Justice of the Epicurean Wise Man », *Classical Quarterly*, 37, 1987, pp. 419-420, L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, pp. 106-110, 288, note 44.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

(θέσει) » (75)<sup>28</sup>. Le langage n'est pas le fruit d'une convention, mais il est naturel, même si dans ses phases subséquentes, plusieurs éléments conventionnels y ont été ajoutés (*Ep. Her.*, 76). C'est la nature qui contraint les êtres humains à émettre des sons particuliers, non un ou plusieurs inventeurs du langage qui l'auraient par la suite imposé<sup>29</sup>.

Selon R. Philippson, il existe un parallèle entre le développement naturel du langage et le développement naturel du droit : à l'origine, les êtres humains rassemblés auraient naturellement développé des règles pour arbitrer leurs relations mutuelles. Il y a donc une étape pré-politique où les relations mutuelles sont régies par des règles « instinctives »<sup>30</sup>. C'est dans le τῆς de la maxime XXXIII, que R. Philippson identifie cette étape pré-politique du développement social de l'être humain. Selon lui, la communauté pré-politique est fondée sur un contrat *tacite*<sup>31</sup>. Ainsi, malgré le caractère

---

<sup>28</sup> Dans les traductions, θέσει est communément traduit par l'expression « par convention ». Le terme dans sa forme nominale est dérivé du verbe τίθημι qui signifie « poser quelque chose qui est destiné à durer, établir, fonder, poser, créer, etc. » P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique, op. cit.*, art. « τίθημι ». Dans le présent contexte, ce qui est θέσει est ce qui a été établi. C'est en ce sens que le terme se rapproche du sens de « par convention » : une chose θέσει est aussi νόμος.

<sup>29</sup> Cette thèse épicurienne s'oppose à celle d'autres philosophes de l'Antiquité, qui ont affirmé que le langage est conventionnel. Cette seconde thèse a été notamment défendue par Démocrite (DK 68 B 26) et Aristote (*Int.*, 16 a 18-21). Sur la question, voir, par exemple G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école, op. cit.*, pp. 312-313, M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes, op. cit.*, p. 178, A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, op. cit.*, I, pp. 100-101, J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences, op. cit.*, pp. 99-101.

<sup>30</sup> R. Philippson, « Die Rechtsphilosophie der Epikurer », *op. cit.*, pp. 295, 298.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 297. R. Philippson justifie sa lecture par un passage de Lucrèce (V, 1011-1027). Il est important pour lui de montrer que la communication de ces premiers hommes est pré-langagière, donc pré-politique. C'est ainsi qu'il comprend le « *vocibus et gestu cum balbe significarent imbecillorum esse aequum misererier omnis* » (1022-1023). Ce passage désigne certainement un langage primitif, mais nous ne pouvons pas suivre cette interprétation. Il ne s'agit pas d'un contrat *tacite* et *pré-politique*. De plus, selon nous, M. Conche va trop loin lorsqu'il affirme que « cette identité de situations < entre les premiers hommes qui vécurent en famille >, de sentiments et de préoccupations fit naître une compréhension mutuelle antérieure au langage et au contrat ». Lucrèce, *op. cit.*, p. 83 (nous soulignons). Son interprétation est d'ailleurs partagée par L. Strauss, pour qui le « contrat tacite » dans le texte de Lucrèce est antérieur au langage (« wordless contracts »). « Notes on Lucretius », *op. cit.*, p. 126. Notons

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

variable du droit épicurien (*cf. RS, XXXVI-XXXVII*), il existe un droit commun à tous (*κατὰ μὲν < τὸ > κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό : RS, XXXVI*), un droit naturel et pré-politique antérieur à toute convention.

Une telle interprétation pose néanmoins certains problèmes, car elle impose de manière artificielle un parallèle entre le développement du langage et celui du droit naturel. Il y a au moins deux objections majeures. La première est que les commentateurs en général s'accordent à identifier deux ou trois stades de développement du langage : le premier correspond à un langage ou du moins un *pré-langage* naturel, dont la manifestation se caractérise par des sons émis à l'aide de l'organe de la voix que les êtres humains possèdent naturellement. Les seconde et troisième étapes sont conventionnelles, car elles surviennent lorsque le groupe, au moyen d'un raisonnement (*τῷ λογισμῷ*) sur les phénomènes qui ne sont pas immédiatement perceptibles (*Ep. Her., 75-76*), développent le langage<sup>32</sup>. Cependant, ce schéma bipartite ou tripartite ne se trouve ni dans l'analyse d'Épicure de la justice ni dans celle d'Hermarque, du moins dans les textes que nous possédons.

La seconde objection est liée aux origines du langage et de la justice : les Épicuriens insistent pour montrer le ridicule de l'idée selon laquelle le langage aurait été développé par un dieu ou un ancêtre mythique, qui l'aurait ensuite enseigné (*cf. Diog. Oen., fr. 10, 2, 11-5,15*), mais ils défendent en outre la thèse selon laquelle les lois ont

---

cependant que pour L. Strauss, cela n'implique aucunement un « droit naturel épicurien ». *Droit naturel et histoire, op. cit.*, pp. 106-109. Le contrat tacite jouera par ailleurs un rôle important dans les théories modernes du contrat social : pour la définition hobbesienne du contrat tacite, *cf. Léviathan*, I, 14, p. 67 (Le texte de Hobbes est cité selon l'édition originale de 1651).

<sup>32</sup> Pour une analyse de la théorie épicurienne de l'origine du langage en deux étapes, *cf. G. Rodis-Lewis, Épicure et son école, op. cit.*, p. 313. En trois étapes, *cf. C. Bailey, Titi Lucreti Cari (Commentary), op. cit.*, pp. 1487-1491, A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, pp. 100-101.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

été créées par des individus : les anciens nomothètes (οἱ παλαιοὶ νομοθέται : Herm., fr. 34, 7, 1 = Porph., *Abst.*, I, 7, 1)<sup>33</sup>. L'interprétation ne correspond donc pas à la philosophie épicurienne.

Par conséquent, le parallèle entre le développement du langage et celui de la justice est caduc. Aucun texte épicurien, que ce soit d'Épicure ou d'Hermarque ne justifie une telle lecture, et en outre, rien ne suggère que le συνθήκη τις soit, à strictement parler, un « contrat tacite »<sup>34</sup>. Ainsi, nous ne trouvons pas l'idée d'une justice pré-politique dans la philosophie épicurienne.

Le second courant d'interprétation, qui regroupe notamment R. Müller, V. Goldschmidt, P. Vander Waerdt et L. Strauss, interprète les textes épicuriens d'une manière opposée. Selon eux, la théorie épicurienne de la justice est en réalité une théorie

---

<sup>33</sup> Pour une critique plus complète de la thèse de R. Philippson, voir R. Müller, « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *op. cit.*, V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, pp. 26, 165-172.

<sup>34</sup> D'autant plus que R. Philippson développe cette interprétation à partir du récit lucrétien, dont nous récusons le présupposé d'une parenté doctrinale épicurienne stricte (sur la question, voir notre introduction, *cf.*, p. xix). Notons en passant que sur ce point, V. Goldschmidt, qui utilise à plusieurs reprises le texte de Lucrèce pour justifier sa propre interprétation de la doctrine épicurienne, accuse Lucrèce de s'être écarté de la doctrine épicurienne eu égard à la question d'un contrat tacite : « Tant que nous ne connaissons pas, sur le point en litige, les sources de Lucrèce qui, seules pourraient fournir à l'exégèse des textes parallèles, et vu l'intrusion évidente, dans son récit, de faits romains, nous ne nous hasarderons pas, pour notre part, à ressaisir, derrière ce passage, la pensée d'Épicure ». *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, p. 168. R. Müller, pour sa part, rappelle à juste titre que « l'argument selon lequel les hommes auraient créé l'amitié *avant* l'apparition du langage induit également en erreur, car il implique qu'il ne peut pas être question d'un véritable contrat. Or, les mots *vocibus et gestu cum balbe significarent* (V, 1022) n'indiquent pas un état d'incapacité totale de parler, mais une faculté rudimentaire, renforcée d'abord par des gestes, suffisante pour une compréhension réciproque (*significarent* !). Il vaudrait mieux ne pas parler d'un contrat "tacite", mais plutôt, eu égard au caractère informel des accords, d'un contrat "moins rigoureux" », « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *op. cit.*, p. 313. Malheureusement, R. Müller n'indique pas en quoi consiste un contrat « moins rigoureux ».

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

du droit positif<sup>35</sup>. C'est l'institution d'une loi qui détermine si une action est juste ou injuste. De plus, selon eux, puisque la justice est un contrat (Epicur., *RS*, XXXIII), l'ensemble des lois précède la justice. C'est pour cette raison que V. Goldschmidt traduit τὸ τῆς φύσεως δίκαιον non par « le juste de la nature », mais par « le droit selon sa nature », car la nature qui est désignée est, selon lui, la nature *du droit*. Ici, il interprète plus qu'il ne traduit<sup>36</sup>.

Selon nous, l'expression doit être interprétée autrement, car un élément déterminant met en doute la possibilité que la théorie épicurienne de la justice soit équivalente au droit positif. Comme le précise un texte d'Hermarque, la justice ne se limite pas à un ensemble de lois. À la première étape de la création de la communauté politique, les dangers potentiels sont immédiatement perçus, ainsi que la nécessité d'être solidaire avec les autres membres de la communauté. « Pour cette raison sans doute, pendant un certain temps, ils refusaient de < tuer > leurs semblables (τοῦ συγγενοῦς), dans la mesure où cela protège la communauté qui protège le salut de chacun » (Herm., fr. 34, 10, 4 = Porph., *Abst.*, I, 10, 4). Sans aucune menace de sanction, dans un tel

---

<sup>35</sup> Cf. V. Goldschmidt : « plus que toutes les autres Écoles antiques, < les Épicuriens > avaient compris le droit positif ou, plus exactement, *la nécessaire positivité de tout droit* » ; « L'idée platonicienne de Justice étant expressément récusée, on pourrait dire encore que, selon Épicure, *il appartient à la nature (à l'essence) du droit d'être positif* ». *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, p. 17 (nous soulignons). Cf. *Ibid.*, pp. 36, 78-83, 141. À un autre endroit : « Il y a quelque chose de paradoxal dans le fait que chez d'autres auteurs, Platon et Aristote, mais déjà Antiphon, on trouve bien plus de détails juridiques techniques que chez Épicure, et que ce soit cependant Épicure qui, le premier dans l'Antiquité, ait compris que *tout droit est nécessairement positif* ». « La théorie épicurienne du droit », *op. cit.*, p. 147 (nous soulignons).

<sup>36</sup> Il justifie notamment sa traduction de δίκαιον par « droit », car selon lui, il n'y a pour les Épicuriens aucune distinction entre la justice et le droit. *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, pp. 25-27. Pour une critique de la traduction de V. Goldschmidt, cf. A.-J. Voelke, « Droit de la nature et nature du droit : Calliclès, Épicure, Carnéade », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 172, 1982, pp. 267-268.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

regroupement, les membres ne se causent pas de tort, car ils *savent* qu'ils se sont regroupés dans le but de se protéger les uns les autres.

À la seconde étape, une fois que la communauté s'est stabilisée et que les dangers extérieurs sont devenus moins pressants, les nomothètes ont institué des lois et des sanctions (Herm., fr. 34, 11, 1 = Porph., *Abst.*, I, 11, 1)<sup>37</sup>. Hermarque suggère qu'il a été nécessaire d'établir des lois parce que les membres de la communauté politique ont oublié le but commun qui motivait leur association : la survie collective. En constatant qu'il existe deux étapes distinctes, J. Armstrong en conclut que « justice is independent of law. [...] One reason Epicureans could conceive of justice as independent of law is that, unlike laws, the contract necessary to establish justice in a community (*KD* 32) does not come with institutionalized penalties for noncompliance »<sup>38</sup>. Dans la mesure où la justice existe avant les lois et peut exister sans elles, elle ne se limite pas au droit. La première étape, avant toute sanction, est une reconnaissance mutuelle et explicite portant sur le fait de « ne pas causer ni subir de tort » (*RS*, XXXIII). C'est cette reconnaissance qui nous permet d'affirmer que la justice existe dans la communauté, avant même qu'il y ait un droit positif. Certes, le droit est d'une certaine manière un prolongement de la justice, une manière de la rendre « plus sûre » (*βεβαιότερος*), mais il ne fait pas *nécessairement* partie de sa définition. Cela constitue le premier argument pour récuser l'idée selon laquelle la justice épicurienne est un droit positif. Le second argument est que le concept de l'« utile » est le critère du juste.

<sup>37</sup> Cf. A. Alberti, « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, p. 166.

<sup>38</sup> J.M. Armstrong, « Epicurean Justice », *Phronesis*, 42, no. 3, 1997, p. 326.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

La relation intime entre le juste et l'utile n'est pas une innovation d'Épicure<sup>39</sup>, mais elle est centrale dans sa doctrine de la justice. C'est cette relation qui permet à Épicure de dépasser l'opposition nature / convention, en donnant un fondement objectif à la justice contractuelle (RS, XXXIII)<sup>40</sup>. L'opposition centrale, rappelons-le, est entre une chose qui existe en soi (τι καθ' ἑαυτὸ) et un contrat (συνθήκη). Il y a des choses qui peuvent exister d'elles-mêmes et d'autres qui ne peuvent exister que dans le cadre d'un contrat. Mais la justice n'est pas n'importe quel contrat, elle est un certain (τις) contrat, qui diffère des autres formes de contrat en ce qu'il porte sur le fait de ne pas causer ni subir de tort : la justice est un « pacte de non-agression »<sup>41</sup>.

La caractéristique première de ce pacte est qu'il est utile (συμφέρον). En vérité, l'utile est le *critère* du juste. Le juste est une espèce du genre « utile », et sa différence spécifique est que le juste est l'utile *dans les interactions entre les êtres humains qui ont contracté une entente* (cf. RS, XXXII, Herm., fr. 34, 12, 5 = Porph., *Abst.*, I, 12, 5). C'est pourquoi « juste » ne peut pas être attribué à une loi qui n'est pas avantageuse ou utile à la communauté. La justice possède donc un fondement objectif : l'utile commun des contractants<sup>42</sup>. Ainsi, la justice contractuelle n'est pas arbitraire. Par exemple, admettons que deux individus (*A* et *B*) appartiennent à une même communauté. Si l'action de *A*

<sup>39</sup> Par exemple, voir Aeschin., *In Tim.*, 178. Voir par ailleurs les exemples cités par K. Dover, *Greek Popular Morality*, pp. 185-186. Cf. V. Goldschmidt, « La théorie épicurienne du droit », *op. cit.*, pp. 37, 140-141, G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, p. 116, A. Long, « Pleasure and Social Utility - The Virtues of Being Epicurean », *Actes du colloque Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Vandoeuvres-Genève, 1985.

<sup>40</sup> Cité, cf. p. 48.

<sup>41</sup> L'expression vient d'A. Alberti, « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, p. 166.

<sup>42</sup> Hermarque tente précisément de contrecarrer toute interprétation selon laquelle la justice épicurienne découlerait uniquement d'un contrat indépendamment de l'utile : les lois ne sont pas uniquement des conceptions particulières (κατὰ τὰς ἰδίας ὑπολήψεις : Herm., fr. 34, 12, 2).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

cause du tort à *B*, elle est injuste, car (1) un tel comportement a été formellement interdit au moyen d'un contrat et (2) un tel comportement est désavantageux. Si au contraire ces deux individus *A* et *B* n'appartenaient pas à une même communauté ou à des communautés qui n'ont aucune relation contractuelle, bien que la même action ne soit pas « injuste », elle serait tout de même désavantageuse à *B*. Nous faisons ressortir cela pour montrer que l'utile – en tant que critère du juste – est un des éléments de la prolepse épicurienne de la justice.

La prolepse (πρόληψις) – élément central de la canonique épicurienne<sup>43</sup> – est, entre autres choses, le concept (ἔννοιαν : Diog. Laert., X, 33) ou l'abstraction d'un « complexe sensoriel »<sup>44</sup> désignée par un mot. Elle constitue par ailleurs un critère de vérité. Afin d'affirmer quelque chose de vrai ou, pour employer la terminologie épicurienne, afin d'éviter de prononcer des paroles vides (cf. *Ep. Pyth.*, 86, 87, *Ep. Men.*, 127, 130, *RS*, XV), il faut que l'objet que l'on évoque s'accorde avec sa prolepse. Ainsi, pour prédiquer la justice d'un comportement, il faut que celui-ci soit conforme à sa prolepse (cf. *RS*, XXXVII-XXXVIII). La prolepse épicurienne de la justice est composée de deux éléments : il s'agit (1) d'un contrat (2) pour ne pas subir ni causer de tort (*RS*, XXX). Ainsi, le juste possède un autre critère que le contrat : l'utilité commune. Comment ce lien indissociable entre « juste » et « utile » peut-il nous éclairer sur la question de la justice qui n'existe pas en soi ?

---

<sup>43</sup> Les textes les plus importants concernant la prolepse sont Diog. Laert., X, 33 et Epicur., *Ep. Her.*, 37-38 (correspondant respectivement à LS 17 E et LS 17 C). Au niveau de la littérature secondaire, nous faisons appel aux analyses de A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, pp. 88-90, J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences, op. cit.*, pp. 36-40, M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes, op. cit.*, pp. 31-34.

<sup>44</sup> L'expression est de M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes, op. cit.*, p. 32.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Selon Épicure, la justice (δικαιοσύνη) n'existe qu'en vertu d'un contrat. En ce sens, la maxime XXXIII indique le statut *ontologique* de la justice. Elle est quelque chose qui « n'est pas une chose en soi ». Pour comprendre ce qu'est un οὐκ τι καθ' ἑαυτὸ, il faut se référer directement aux textes épicuriens. Épicure lui-même (*Ep. Her.*, 68-71, cf. *Lucr.*, I, 445-482) et l'Épicurien Polystrate (*Cont.*, XXIII, 26-XXXVI, 23) analysent ce qu'est un étant « qui n'est pas une chose en soi »<sup>45</sup>. Il existe également un commentaire de cette doctrine épicurienne dans un passage de Sextus Empiricus, attribué à Démétrius Lacon (*Math.*, X, 219-227)<sup>46</sup>.

Parmi les phénomènes dont il faut tenir compte, il y a les qualités sensibles qu'Épicure nomme les attributs (συμβεβηκότα : *Ep. Her.*, 68). Deux espèces appartiennent à ce genre. Certains attributs sont toujours associés à un corps, ce sont des attributs nécessaires, des ἀεὶ συμβεβηκότα<sup>47</sup>. D'autres, les accidents, les συμπτώματα, ne sont que des attributs temporaires, variables et contingents<sup>48</sup>. Par rapport à ces attributs, « il ne faut pas croire que ce sont des natures en soi » (οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον : *Ep. Her.*, 68-69). Ils n'existent pas par eux-mêmes. Mais contrairement à ce que cela pourrait impliquer pour un atomisme apparenté à celui de Démocrite – où les

<sup>45</sup> Cf. R. Müller, « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *op. cit.*, pp. 315-317, A. Alberti, « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, pp. 180-185.

<sup>46</sup> Ces textes sont tous rassemblés dans le chapitre 7 « Secondary Attributes » de A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, pp. 32-37, A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, II, *op. cit.*, pp. 25-30.

<sup>47</sup> Épicure range la forme, la couleur, la grandeur et le poids dans cette catégorie (*Ep. Her.*, 68). Le texte de Démétrius Lacon (rapporté par Sextus) range la résistance et la non-résistance dans cette catégorie. (*Math.*, X, 221, 4-222, 1). Une forme, une couleur, une grandeur, un poids donné, ainsi que la résistance sont des prédicats invariables de chaque corps. L'attribut de la non-résistance appartient au vide.

<sup>48</sup> Épicure ne donne pas d'exemple. Démétrius Lacon affirme que le mouvement et le repos sont des attributs non-permanents, des συμπτώματα des corps. (*Math.*, X, 223, 1). Cf. A. Alberti, « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, p. 181.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

attributs secondaires ne sont pas *en réalité*, ne sont pas ἐτεῆ (DK 68 B 9, cf. B 117, B 125) – selon Épicure, ces qualités secondaires *sont* vraiment, elles *existent*. C'est ce qu'il affirme expressément lorsqu'il écrit :

Il ne faut pas non plus rejeter l'évidence < des accidents > de l'étant (ἐκ τοῦ ὄντος), parce qu'ils n'ont pas la nature d'un tout auquel < ces accidents > surviennent, et que nous nommons "corps"; ni la permanence des propriétés, ni croire aussi qu'elles < existent > en elles-mêmes (καθ' αὐτὰ) (car cela est impensable, à la fois pour ces choses et pour les attributs permanents). Mais il semble par ailleurs qu'il faille croire que tous les accidents (συμπτώματα πάντα) < existent >, mais qu'ils ne sont pas des propriétés permanentes (αἰδίον παρακολουθοῦντα) pas plus qu'ils n'appartiennent au rang des natures qui existent en elles-mêmes (φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα), mais la sensation fait qu'elles se montrent d'une manière particulière (*Ep. Her.*, 71).

L'évidence à laquelle Épicure fait ici référence est celles des attributs secondaires contingents. Ceux-ci *existent* vraiment<sup>49</sup>. Certains de ces attributs secondaires, tel que nous l'apprend l'Épicurien Polystrate, font partie de la catégorie des étants que les Épicuriens nomment des prédicats *relatifs* (τὰ πρὸς τι κατηγορούμενα : *Polys.*, *Cont.*, 23 = LS, 7 D 4). Leur existence est relative et temporaire ; ils peuvent être prédiqués des corps, mais *seulement pendant un certain temps* (*Ep. Her.*, 97) :

Les prédicats relatifs (τὰ πρὸς τι κατηγορούμενα) n'ont pas le même statut que les étants qui sont dits avoir leur propre nature et qui ne sont pas relatifs (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν λεγομένοις καὶ μὴ πρὸς τι) ; pas plus que ceux-ci sont vraiment alors que ceux-là < ne le sont > pas. Pareillement, il est naïf de prétendre que ces mêmes étants < qui ont leur propre nature > s'accordent avec ceux < qui sont relatifs >, ou que ceux-

<sup>49</sup> Selon M. Conche : « En refusant que les propriétés ne soient "absolument pas", Épicure ne veut donc pas dire qu'elles seraient seulement "en quelque manière", qu'elles auraient un *moindre être*, mais tout au contraire que, bien que n'étant pas des "natures complètes" et n'ayant pas l'être par elles-mêmes, elles ne *sont* pas moins que les natures complètes – les corps ou le vide – dont elles sont les propriétés ». *Épicure. Lettres et maximes*, *op. cit.*, p. 165 (l'auteur souligne). Cf. A. Alberti, « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, pp. 181-182.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

ci existent alors que ceux-là n'existent pas (Polys., *Cont.*, 23 = LS, 7 D 4).

Même si les étants relatifs (τὰ πρὸς τι) ont un statut ontologique différent des étants qui existent en soi (καθ' αὐτὸ), il est faux de ne pas attribuer une valeur ontologique aux deux.

Appliquons à présent ces éléments de la *Lettre à Hérodote* à la conception épicurienne de la justice. Constatons d'abord que la conception épicurienne de la justice comme n'existant pas en soi est certes une position anti-platonicienne, mais nous n'irions pas aussi loin que certains commentateurs qui y voient une référence directe à Platon<sup>50</sup>. La soi-disante polémique anti-platonicienne n'est qu'accessoire. Lorsque Épicure affirme que la justice n'est pas une chose en soi, il indique qu'elle fait partie des étants relatifs. Le δίκαιον est relatif : un comportement juste est πρὸς τι selon quatre acceptions : relativement (1) à un groupe d'individus, (2) à un lieu (3) au moment où le contrat a été entériné et (4) à l'utilité commune conférée. Bien que relative, la justice est un étant qui existe *réellement*<sup>51</sup>. De plus, la justice existe indépendamment de l'existence de lois (cf. Herm., fr. 34, 10, 3-11, 1).

---

<sup>50</sup> Cf. *supra*, p. 78. Il est possible au contraire qu'il s'agisse d'une conséquence de l'ontologie épicurienne *en réaction au réductionnisme démocritéen*. Nous engager sur ce terrain nous éloignerait trop de notre propos, mais mériterait d'être examiné dans le cadre d'une étude subséquente.

<sup>51</sup> Selon A. Alberti : « From RS 33 it thus emerges that justice is not something fictitious, with a subjective and conventional character, as its origin in a contract might have been thought to suggest. It really exists, in the way in which accidental properties exist – that is, it represents a real aspect of the object in which it inheres, even if its existence depends on the realization of certain circumstances ». « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, p. 183. Par ailleurs, dans le texte de Sextus, Démétrius Lacon range le plaisir et la douleur parmi les attributs temporaires d'un corps : le plaisir et la douleur sont des σύμπτωματα (*Math.*, X, 225, 7-10), des étants relatifs. Cependant, il serait curieux pour les Épicuriens d'affirmer que le plaisir n'existe pas.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Ce statut ontologique est par ailleurs en accord avec le reste de la doctrine. C'est ce que montrent les maximes qui rendent compte des variations dans ce qui est juste :

(XXXVI) Selon ce qui est général, le juste est le même pour chacun, car il est quelque chose d'utile dans la communauté des hommes. Mais selon la particularité du lieu et du moment, le juste n'est pas pour chacun perçu comme étant le même. (XXXVII) Parmi les choses tenues pour justes, ce qui est attesté étant utile (συμφέρει) aux nécessités de la communauté des hommes possède le caractère du juste, qu'il s'avère ou non être le même pour tous. Mais si quelqu'un établit une loi (εάν δὲ νόμον θῆταί τις) qui ne contribue pas à ce qui est utile pour la communauté des hommes, elle ne possède plus la nature du juste. Et si l'utile selon le juste (τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον) se transformait, mais qu'à quelque moment il s'adaptait à la prolepse < de la justice >, celui-là à ce moment n'est en rien inférieur au juste pour ceux qui ne se troublent pas au moyen de mots vides, mais qui dirigent leurs regards sur les choses. (XXXVIII) Là où des circonstances nouvelles ne sont pas apparues, les choses établies comme étant justes (τὰ νομισθέντα δίκαια) se sont avérées d'après les actions (ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων) ne pas être en accord avec la prolepse < de la justice >, ces < lois > ne sont pas justes. Mais là où des circonstances nouvelles sont apparues, les mêmes choses justes instituées ne sont pas utiles en ce lieu, elles étaient justes en ce moment, lorsqu'elles étaient utiles au sein de la communauté des concitoyens, mais, elles ne sont plus justes dès lors qu'elles ne sont plus utiles (RS, XXXVI-XXXVIII).

En premier lieu, même si la maxime XXXVI oppose le général (κατὰ μὲν < τὸ > κοινὸν) au particulier (κατὰ δὲ τὸ ἴδιον), il ne s'agit pas d'une opposition entre le naturel et le conventionnel, ni entre une règle universelle et une règle particulière<sup>52</sup>. Au contraire, chaque expression concrète du juste, par exemple chaque loi juste (c'est-à-dire *valide*) comporte en elle les exigences du κατὰ μὲν < τὸ > κοινὸν et elle est κατὰ δὲ τὸ ἴδιον ; car ce qui est utile – l'élément commun à toute bonne loi – est adapté aux circonstances de lieu, de temps et des membres liés par le contrat. Le juste et donc chaque loi sont

<sup>52</sup> Elle ne fait pas non plus référence à quelque principe méthodologique. *Contra* V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit., p. 131.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

nécessairement contingents et particuliers<sup>53</sup>. En d'autres termes, le juste est une espèce du genre « utile », et parce que les individus sont des expressions du général, il existe plusieurs manifestations individuelles et particulières du juste : les lois<sup>54</sup>.

Les règles de justice sont relatives, car ce qui est utile varie en fonction du lieu et des circonstances. Un comportement peut cesser d'être juste même s'il a été l'objet d'un contrat dans le passé : si quelqu'un prédique le juste d'un comportement qui cause du tort, il prononce des paroles vides. De plus, lorsqu'Épicure précise qu'une chose peut *avoir été juste*, mais qu'elle ne l'est pas *maintenant* atteste du statut ontologique de la justice : elle existe même si ses expressions sont temporaires. Cela implique que la justice n'est pas conventionnelle ou « fictive »<sup>55</sup>. Si l'utile circonscrit et fonde la justice, rien n'indique qu'elle « ne mérite pas d'être respectée »<sup>56</sup>. Avant de conclure, il nous reste à résoudre un dernier problème : à quoi fait référence le τῆς φύσεως dans l'expression τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ?

En premier lieu, il est important de noter que d'après le contexte, le concept de φύσις ne s'oppose pas à la convention<sup>57</sup>. En second lieu, la nature à laquelle il se réfère n'est pas une nature abstraite, mais bien la nature *humaine*, car le συμφερόντως est une

---

<sup>53</sup> R. Müller affirme, au sujet des lois, qu'« elles sont toutes κατὰ φύσιν, dans la mesure où elles sont soumises au critère du συμφέρον ; elles sont également νόμῳ car elles reposent sur des contrats spécifiques ». « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *op. cit.*, p. 317.

<sup>54</sup> Cet élément de la doctrine épicurienne a déjà été entrevu en 1938 par K. Freeman, « Epicurus--A Social Experiment », *op. cit.*, p. 162.

<sup>55</sup> Il s'agit d'un des sens modernes de « conventionnel ». A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, art. « convention ».

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Cf. R. Müller, « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *op. cit.*, p. 311, V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, pp. 25-27.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

catégorie naturelle, selon les Épicuriens<sup>58</sup>. Si par exemple une loi est utile, c'est qu'elle permet ou du moins n'empêche pas la recherche du plaisir, le bien *premier et connaturel* (πρῶτον καὶ συγγενικὸν : Epicur., *Ep. Men.*, 129) des membres de la communauté. Car rappelons-le, l'utile dont il est question est « de ne pas subir de tort (ὕπερ τοῦ μὴ βλάπτεσθαι » (*RS*, XXXIII, *cf.* XXXII-XXXIII, XXXI). En d'autres termes, une loi est juste si elle peut réellement assurer l'intérêt des diverses parties du contrat. C'est en cela qu'elle est juste *selon la nature*. En ce sens, ce n'est ni une justice pré-politique, ni une justice arbitraire<sup>59</sup>. Ainsi, nous sommes à présent à même de définir la justice épicurienne.

La justice n'est pas simplement fondée sur un contrat. En ce sens, le choix de désigner un comportement comme étant juste n'est pas arbitraire. C'est parce qu'il est utile (bien que relatif) que les membres de la communauté l'entérinent au moyen d'un contrat. En conséquence, c'est l'*utile* qui confère une valeur normative à la loi ; c'est l'utile qui rend une loi juste. Le contrat n'est que le signe de reconnaissance explicite et mutuelle de la valeur utile de certains comportements. Sous l'horizon de la justice épicurienne, une loi qui n'est plus utile au bien commun ne peut pas être justifiée en raison du fait qu'elle a été instituée : si elle ne sert plus l'intérêt des membres de la communauté, elle doit être transformée ou rejetée. Autrement dit, ce qui est juste varie selon le temps et les circonstances *en dépit du contrat*. Par ailleurs, puisque les lois sont

---

<sup>58</sup> *Cf. supra*, notre second chapitre, pp. 55 et ss.

<sup>59</sup> R. Müller exprime cette idée sans pour autant en accepter la conséquence qu'il est question de la nature humaine. « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *op. cit.*, p. 311.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

garantes de l'efficacité du contrat<sup>60</sup> dans une communauté où l'intérêt commun n'est pas immédiatement saisissable par ses membres, le contrat ne possède aucune force en lui-même<sup>61</sup>. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'il y a un contrat qu'il y a utilité commune ou justice<sup>62</sup>. C'est parce qu'il y a un intérêt commun que la justice est instituée au moyen d'un contrat.

D'une certaine façon, la théorie épicurienne de la justice recouvre des éléments à la fois du droit conventionnel et de ce qui sera nommé plus tard le droit naturel. Cela implique que le juste n'est ni naturel, ni conventionnel<sup>63</sup>. Une loi instituée est juste si elle assure la sécurité des citoyens. Si le contrat fonde la justice et la cité, et si le critère du juste et des lois est leur capacité à assurer la sécurité des citoyens, par conséquent, la fin de la cité est la sécurité des citoyens, et ce, contrairement à Aristote pour qui la fin de la cité est le bonheur.

Examinons à présent les résultats de ce troisième chapitre par rapport à la tension que nous avons mise en lumière dans nos deux premiers chapitres. Nous voulons

---

<sup>60</sup> Elles sont garantes, car elles rendent le contrat plus sûr en y associant des sanctions (Cf. Herm., fr. 34, 10, 4 = Porph., *Abst.*, I, 10, 4).

<sup>61</sup> *Contra* L. Strauss et J. Nichols, qui caractérisent la convention comme force de consentement. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 91, J. Nichols, *Epicurean Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>62</sup> Nous sommes d'accord sur ce point avec A. Long lorsqu'il écrit : « Epicurus is not saying that people have an obligation because of an agreement entered into. [...] The "contractual" element in his concept of justice is not advanced as a basis of moral or social obligation ». *Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>63</sup> *Contra* V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, *op. cit.*, pp. 246-247. Ces conséquences sont exposées par A. Alberti, « The Epicurean Theory of Law and Justice », *op. cit.*, pp. 179 et ss. La théorie épicurienne s'apparente à une théorie du droit naturel en ce que le juste n'est pas arbitraire. Néanmoins – et avec plus de souplesse qu'un jus naturalisme – vu que le *naturel* désigne l'utilité mutuelle de la vie en communauté, le bien commun peut varier selon le lieu et le temps : le juste n'est pas *fixe*.

**JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ**

découvrir comment un philosophe peut être heureux s'il doit à la fois vivre en marge de toute activité politique et en même temps appartenir à une communauté politique. Dans ce chapitre, nous avons montré que selon Aristote, le bien commun ne s'oppose pas au bien individuel, mais le bonheur que la cité peut assurer n'est pas un bonheur philosophique. Il est plutôt politique et civique. Nous avons vu au premier chapitre que ce bonheur est un bonheur secondaire pour Aristote comme pour Épicure.

Pourquoi cependant supposer que la cité est le seul lieu où un individu peut développer ses capacités humaines ? Il existe une autre communauté qui prétend viser le bonheur, qu'il convient d'examiner maintenant : la communauté d'amis.

#### 4. LA COMMUNAUTÉ D'AMIS

Au cours de notre précédent chapitre, nous avons montré que dans la *Politique*, Aristote défend la thèse selon laquelle la cité est une communauté parfaite dans la mesure où elle vise le bonheur de ses membres. Mais nous avons montré que cette thèse est contestée par Épicure, pour qui la cité ne vise que la sécurité de ses membres. La question de la nature de la communauté parfaite reste donc ouverte. Rappelons que nous avons suggéré à la fin de notre second chapitre qu'Épicure accorde une place d'honneur à la *φιλία*<sup>1</sup>. C'est pourquoi nous avons posé l'hypothèse selon laquelle la communauté parfaite est, sous l'horizon épicurien, la communauté d'amis.

C'est cette hypothèse que nous allons mettre à l'épreuve en deux étapes. En premier lieu, nous analyserons le rapport entre la *φιλία* et la communauté pour montrer qu'une communauté de *φίλων* n'est pas nécessairement une communauté « dispersée » (*σποραδική*)<sup>2</sup>. Nous verrons qu'une telle communauté dispersée ne peut être parfaite – c'est-à-dire viser le bonheur de ses membres – et ainsi rivaliser avec la cité. Ce constat nous conduira à établir dans un second temps que malgré la critique de Cicéron, tributaire d'une conception de l'amitié qui s'apparente à celle d'Aristote – notamment eu égard à la distinction entre l'amitié utile et l'amitié parfaite –, l'amitié épicurienne est au fondement de la communauté parfaite. Nous montrerons enfin que l'amitié parfaite d'Aristote constitue également un tel fondement.

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, pp. 60 et ss.

<sup>2</sup> Nous reprenons ici la terminologie aristotélicienne que nous avons employée et analysée au début de notre second chapitre. Cf. *supra*, pp. 40 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Précisons qu'un type de communauté d'amis retiendra tout particulièrement notre attention : la communauté d'amis-philosophes. Nous procédons ainsi, car nous désirons déterminer s'il est nécessaire et même possible selon Aristote et Épicure d'appartenir à une communauté pour vivre la vie la meilleure : la vie philosophique.

## 4.1 La communauté d'amis est-elle un fondement solide ?

Afin de valider l'hypothèse selon laquelle des amis sont unis au sein d'une communauté parfaite selon Épicure, il faut d'abord examiner si un groupe de φίλων constitue une communauté ou s'ils ne sont qu'un groupe d'individus qui se rassemblent pour une raison affective. L'amitié n'est-elle pas un « sentiment qui attache une personne à une autre »<sup>3</sup> ? Si elle se limite à cela, en quoi est-il utile d'opposer la communauté d'amis à la cité, en soutenant que cette dernière pourrait être plus parfaite que la cité ? En réalité, le sens contemporain du terme « amitié » n'arrive pas à traduire toutes les nuances du concept ancien<sup>4</sup>. La φιλία désigne à l'origine « non une relation sentimentale, mais l'appartenance à un groupe social »<sup>5</sup>. Le concept de φιλία englobe la

---

<sup>3</sup> É. Littré, *Dictionnaire de la langue française, op. cit.*, art. « amitié ». Cf. A. Lalande qui définit l'amitié comme « inclination », ou comme « tendance psychique ». *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, art. « amitié » et « inclination ».

<sup>4</sup> Sur cette question, cf. J.-C. Fraisse, *Philia, op. cit.*, pp. 11-29, J.V. Schall, « Friendship and Political Philosophy », *The Review of Metaphysics*, 50, no. 1, 1996, pp. 121-122, S. Stern Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, University of New York Press, 1995, pp. 5-8.

<sup>5</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique, op. cit.*, art. « φίλος ». Cf. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 1 : Économie, parenté, société, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 335-354.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

notion politique du vivre-ensemble<sup>6</sup>. Il y a une affection entre les membres du groupe, mais celle-ci dérive de leurs appartenance à une communauté, à une *κοινωνία*.

Certes, chaque amitié aristotélicienne est associée à un type d'affection (cf. *Éth. Nic.*, VIII, 1156 a 6-b 32), mais nous n'affirmons pas que l'amitié désigne uniquement un lien social *dépourvu* de tout sentiment affectif. Les amis forment une communauté. Pour distinguer la *φιλία* ancienne de notre amitié moderne, affirmons que ce qui fonde la première, du moins dans le contexte des philosophies aristotélicienne et épicurienne, est l'appartenance à un groupe et que le sentiment affectif est dérivé de cette appartenance<sup>7</sup>.

La communauté d'amis est une *κοινωνία*, car elle est « l'action d'avoir en commun, de partager *ou* de participer à »<sup>8</sup>. Une communauté existe en vertu d'une

---

<sup>6</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, *op. cit.*, p. 286, note 59 : « La *φιλία* est par excellence sentiment "politique" ». Cf. A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, *op. cit.*, p. 137 : « it is essential to remember that friendship, in its Graeco-Roman usage, has a political resonance absent from the modern concept. Covering familial and extra-familial relationships, *philia* in Greek (*amicitia* in Latin) was regularly conceived as the foundation of social cohesion – a political concept, in other words ».

<sup>7</sup> Ainsi, nous ne sommes pas complètement en désaccord avec la thèse centrale de D. Konstan sur la *φιλία*, bien que selon nous son interprétation n'exclut pas celle qui est normalement mise de l'avant au sujet de la *φιλία* dans l'Antiquité. Résumons sa thèse : en faisant valoir la valeur sociale et politique de la *φιλία*, les commentateurs ont oublié le sentiment affectif qui l'accompagne. C'est pourquoi D. Konstan veut montrer qu'il y a une différence entre la *φιλία* et le *φίλος*. La *φιλία* désigne un sentiment réciproque de bienveillance, indépendant de l'intimité affective. *Friendship in the Classical World*, *op. cit.*, p. 55. Par exemple, en rapport à la philosophie épicurienne, il s'appuie sur un texte de Lucrèce (V, 925-930) qui désigne l'*amicitia* comme espèce de contrat, évoquant un sentiment social (*fellow-feelings in general*) considérablement plus large que l'amitié telle que les modernes la comprennent. *Friendship in the Classical World*, *op. cit.*, p. 83, « Friendship from Epicurus to Philodemus », in *Epicureismo Greco e Romano*, sous la direction de G. Giannantoni et M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 392. Au contraire, le *φίλος* est presque un ami au sens moderne : il s'agit de quelqu'un avec qui nous avons des liens intimes et affectifs très forts. *Friendship in the Classical World*, *op. cit.*, pp. 8-25. Cependant, remarquons que si nous affirmons que la *φιλία* désigne d'abord et avant tout l'appartenance à un groupe, cette idée n'exclut pas qu'elle puisse s'accompagner d'un lien affectif fort, du même type que dans notre amitié moderne.

<sup>8</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec français*, *op. cit.*, art. « *κοινωνία* ».

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

œuvre commune et l'amitié désigne le sentiment d'appartenance au groupe<sup>9</sup>, indépendamment du nombre d'amis qui en font partie. Nous avons précédemment analysé la distinction aristotélicienne entre les animaux « dispersés » et les animaux « politiques »<sup>10</sup>, auxquels correspondent différents types de communautés. Tout comme la différence spécifique d'un animal politique est qu'il est capable d'œuvrer en vue d'une fin commune (Arist., *Hist. an.*, I, 488 a 7-8), la différence spécifique d'une communauté politique est qu'elle est organisée en fonction d'une fin ou d'une œuvre commune (*Éth. Nic.*, VIII, 1160 a 11-12). Mais il y a une autre exigence : une communauté politique ne vise pas simplement un intérêt partiel (κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται : Arist., *Éth. Nic.*, VIII, 1160 a 14-15), mais un intérêt relatif à la vie au complet (εἰς ἅπαντα τὸν βίον : 1160 a 22-23)<sup>11</sup>.

Pour déterminer si la communauté d'amis s'apparente à une communauté politique ou à une communauté dispersée, il faut déterminer si elle est organisée en fonction d'une œuvre commune ou si elle se limite à une coexistence et une recherche indépendante des fins respectives des membres. En d'autres termes, il faut examiner si les amis doivent former une communauté pour accomplir ce qu'ils font. Par ailleurs, il faut que cet intérêt vise une fin parfaite. Il existe au moins deux types de fins parfaites : la sécurité et le bonheur. Cela implique que si la communauté d'amis-philosophes est organisée en vue de la survie ou du bonheur, elle est une communauté politique. Cette

<sup>9</sup> Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. II.2, *op. cit.*, p. 696.

<sup>10</sup> Cf. *supra*, p. 40.

<sup>11</sup> Aristote cite en exemple les alliances maritimes et militaires qui, certes, visent un intérêt commun, mais cet intérêt n'est que partiel en ce qu'il vise des fins secondes comme la richesse ou la victoire. Ces fins secondes n'englobent pas la vie parfaite.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

question ne peut donc pas être réglée avant d'avoir analysé la fin de la communauté d'amis, et c'est ce que nous allons effectuer à présent.

#### 4.2 L'amitié au fondement d'une communauté parfaite

Dans la mesure où notre point de départ pour ce chapitre est la communauté d'amis définie par Épicure, et puisque nous entendons défendre la thèse selon laquelle cette communauté d'amis-philosophes est une communauté parfaite, il convient d'analyser les textes d'Épicure avant ceux d'Aristote.

Dans le cadre de sa critique de l'amitié épicurienne, Cicéron pose la question suivante : est-il possible d'être l'ami de quelqu'un sans l'aimer lui-même et pour lui-même (*Fin.*, II, xxiv, 78) ? Selon lui, le problème de l'amitié épicurienne provient de la définition même d'« aimer » (*amare*) : « qu'est-ce qu'aimer, d'où vient le nom "amitié", si ce n'est que de vouloir faire les plus grands biens à autrui, même si nous n'en recevons pas en échange ? » (*Fin.*, II, xxiv, 78). Être l'ami de quelqu'un, nous dit Cicéron, c'est par définition agir en vue de son bien, indépendamment de nos intérêts<sup>12</sup>. Cette définition de Cicéron est courante, tel que l'atteste un passage de la *Rhétorique* d'Aristote : « aimer, c'est vouloir pour quelqu'un ce que nous pensons être quelque bien pour lui-même, mais non pour soi-même » (II, 1380 b 36-37). Certes, l'amitié comporte des bienfaits réciproques, mais le désir de faire du bien à son ami ne doit pas être

---

<sup>12</sup> Cicéron réaffirme cette définition dans son court traité sur l'amitié : pour qu'il y ait amitié, il faut qu'il y ait bienveillance (*benevolentiam* : *Lael.*, viii, 26).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

déterminé par son propre intérêt. En d'autres termes, nous disent Cicéron et Aristote, il ne faut pas aimer quelqu'un en raison de notre intérêt propre.

Épicure prescrit expressément d'unir l'amitié et l'utilité. Selon lui « l'amitié naît de l'utilité » (*SV*, 23) : c'est au moyen d'échanges qui sont d'abord et avant tout utiles que l'amitié se développe. L'utilité en question est une utilité en vue du plaisir. Dans sa doxographie, Diogène Laërce rapporte que « l'amitié naît des besoins » (Usener, fr. 540 = Diog. Laert., X, 120). Comme dans tout autre choix, l'Épicurien « choisit ses amis en vue du plaisir (τῆς ἡδονῆς ἔνεκα τὴν φιλίαν) » (Usener, fr. 546 = Plut., *Adv. Col.*, 1111 b). Il est important de remarquer le choix des termes et de les comparer à ceux d'Aristote (*Rhét.*, II, 1380 b 35-1381 a 3). Dans le texte du Stagirite, « ce en vue de quoi » (ἔνεκα) n'est pas son propre plaisir, mais le bien d'autrui. Contrairement à la conception aristotélicienne selon laquelle il faut aimer son ami pour lui-même, ce que le fragment d'Épicure affirme, c'est que l'Épicurien aime son ami en vue du plaisir que cet ami peut lui procurer. Torquatus (le porte-parole épicurien de Cicéron dans le *De finibus*) répète cette idée (I, xx, 66, 69-70) et Cicéron lui-même revient sur cette distinction au second livre (xxiv, 78, xxvi, 82-84). Ainsi, l'amitié épicurienne possède une valeur en vertu du plaisir qu'elle produit : l'ami est un moyen. Par conséquent, lorsque l'Épicurien dit qu'il aime son ami, il semble surtout aimer ce que son ami peut lui procurer.

Dans la philosophie épicurienne, à côté de cette conception de l'ami comme moyen, nous trouvons l'idée qu'il faut agir en vue du bien de l'ami, indépendamment de son intérêt propre. En premier lieu, il faut s'exposer au danger pour son ami (Epicur. *SV*,

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

28)<sup>13</sup> et être prêt à sacrifier son bien pour son ami. Cette idée se trouve aussi dans un fragment tiré du *Contre Colotès* de Plutarque : le sage « choisit ses amis en vue du plaisir, mais se soumet aux plus grands maux pour eux » (Usener, fr. 546 = Plut., *Adv. Col.*, 1111 b). Dans certains cas, le sage sera même prêt à mourir pour un ami (Usener, fr. 590 = Diog. Laert., X, 121 b).

S'il faut agir en vue du bien de son ami, il faut alors abandonner la recherche de son propre bien, c'est-à-dire le plaisir. Cette idée semble contraire à l'éthique épicurienne, car le philosophe du Jardin affirme que le bonheur est dans la recherche du plaisir (*Ep. Men.*, 129-130, *RS*, XXV). Si être ami, c'est agir en vue du bien de son ami indépendamment de son bien propre, la théorie de l'amitié introduit une nouvelle fin dans l'hédonisme épicurien. L'amitié requiert pour *τέλος* à la fois son propre plaisir et celui de ses amis. C'est habituellement en ces termes que les commentateurs analysent l'amitié épicurienne<sup>14</sup>. Selon Ph. Mitsis, « Any recommendation of unselfish friendship sharply conflicts with Epicurus' much-repeated claim that only one's own pleasure is the *telos* of action and desirable for itself. Herein lies the dilemma of Epicurean friendship »<sup>15</sup>. Citons aussi la formulation du problème par T. O'Keefe, « the consistent Epicurean cannot admit that he values the welfare of his friend simply for his own sake, and yet maintain that the friendship derives its value entirely from the pleasures that it

---

<sup>13</sup> Il est difficile de comprendre de quel type de danger il est question. Nous reviendrons sur ce point plus tard. Cf. *infra*, p. 120 et ss.

<sup>14</sup> Telle est, en dernière analyse, le verdict de J. Annas et de Ph. Mitsis sur l'amitié épicurienne : elle souffre d'une tension interne insoluble. Cf. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 241 et ss., Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, *op. cit.*, pp. 127 et ss.

<sup>15</sup> Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, *op. cit.*, p. 101.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

gives him »<sup>16</sup>. En somme, ces commentateurs tentent de résoudre la contradiction formulée par Cicéron : d'une part, l'amitié exige d'aimer son ami pour lui-même (*cf. Fin.*, II, xxiv, 80) ; d'autre part, l'Épicurien est incapable de répondre à une telle exigence, puisqu'il n'agit qu'en vue de son plaisir propre. L'amitié épicurienne est par conséquent impossible. L'Épicurien se trouve face à un dilemme : il peut être soit ami, mais mauvais Épicurien, soit bon Épicurien, mais pas un ami. Plusieurs commentateurs ont tenté de résoudre cette contradiction par un recours aux faits : l'amitié épicurienne est possible puisque les Épicuriens eux-mêmes ont organisé leur école en une communauté d'amis-philosophes<sup>17</sup>.

Cependant, l'appel aux faits ne résout pas la contradiction interne : si le bien de l'ami doit être recherché en lui-même, l'Épicurien doit poursuivre deux fins qui doivent être compatibles. Au lieu de dissiper la tension, ce fait l'exacerbe : tout Épicurien qui adopte une telle stratégie met sa doctrine en contradiction avec ses actions (*Fin.*, II, xxv, 81). La critique de Cicéron n'est pas ici sans importance, puisqu'il s'agit d'un danger contre lequel Épicure lui-même met en garde : « tes paroles et tes actions ne seront pas en accord les unes avec les autres si tu ne rapportes pas, en toutes circonstances, tes actions à la fin de la nature » (*RS*, XXV). En d'autres termes, s'il est vrai que les

<sup>16</sup> T. O'Keefe, « Is Epicurean Friendship Altruistic? », *Apeiron*, 34, no. 4, 2001, p. 274.

<sup>17</sup> Voir les travaux de H. Jones, *The Epicurean Tradition*, *op. cit.*, p. 64, K. Freeman, « Epicurus--A Social Experiment », *op. cit.*, R. Koch, *Comment être dieu*, *op. cit.*, N. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, *op. cit.*, N. DeWitt, « Epicurean Contubernium », *op. cit.*, J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 198, C. Diano, « La philosophie du plaisir », *op. cit.*, p. 116, A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, p. 37. *Cf.*, notamment, l'article de P. Bayle : Épicure « se mit à ériger une école dans un beau jardin qu'il acheta : il y vécut avec ses amis fort tranquillement, et il y éleva un grand nombre de disciples. Ils vivaient tous en commun, avec leur maître, et l'on n'avait jamais vu de société mieux réglée que celle-là. Le respect que ses sectateurs conservèrent pour sa mémoire est admirable. Son école ne se divisa jamais ; on y suivit sa doctrine comme un oracle ». *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Dosoer, 1820, art. « Epicure ».

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Épicuriens peuvent être amis en pratique, cela réfute leur éthique, car, suggère Cicéron, cela montre, contre eux que « la noblesse d'âme est plus forte et celle du plaisir, plus faible » (*Fin.*, II, xxv, 81). En d'autres termes, si avoir des amis ne s'accorde pas avec les prescriptions théoriques, l'édifice de l'épicurisme s'écroule. Cet élément n'a pas été explicitement mis en valeur par les commentateurs : dans sa discussion sur l'amitié, Cicéron ne cherche pas à montrer l'impossibilité de l'amitié. Au contraire, l'existence de l'amitié chez les Épicuriens est essentielle à son argumentation, puisqu'il s'agit pour lui de défendre la thèse selon laquelle le plaisir n'est pas le *τέλος* de la vie humaine. Selon lui, l'existence de l'amitié permet de remettre en cause l'hédonisme épicurien.

Considérons les trois arguments épicuriens de l'amitié exposés par Cicéron au livre I du *De finibus* pour défendre leur conception de l'amitié. En premier lieu, il faut élucider ce que nous entendons par « arguments » épicuriens de l'amitié. Contrairement à ce que plusieurs commentateurs ont voulu affirmer<sup>18</sup>, il ne s'agit pas de trois théories distinctes de l'amitié. Il s'agit plutôt de trois arguments distincts, employés par différents groupes d'Épicuriens, pour répondre à l'aporie selon laquelle « < l'amitié > est impossible si le plaisir est le souverain bien » (*Fin.*, I, xx, 65). Les trois arguments entendent décrire la manière dont se développe l'affection d'autrui dans le cadre de

---

<sup>18</sup> Cf. Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, *op. cit.*, p. 102 et ss., J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure*, *op. cit.*, pp. 145 et ss., J.M. Rist, « Epicurus on Friendship », *Classical Philology*, 75, no. 2, 1980, pp. 123 et ss., T. O'Keefe, « Is Epicurean Friendship Altruistic? », *op. cit.*, pp. 287 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'hédonisme épicurien. Dans les trois arguments, la conclusion est identique : les amis aiment le bien de leurs amis autant que le leur<sup>19</sup>.

Passons rapidement en revue les trois arguments, en gardant le premier pour la fin, car il s'agit de l'argument le plus développé dans le texte<sup>20</sup>. Le second argument (Cic., *Fin.*, I, xx, 69), celui des « Épicuriens romains » (II, xxvi, 82), est une version embryonnaire d'une théorie de l'association telle qu'elle sera développée ultérieurement par les utilitaristes<sup>21</sup>. Selon celui-ci, c'est en vertu de l'habitude que l'individu aime son ami autant que lui-même. Le troisième argument (I, xx, 70) est une forme de contrat qui s'apparente à celui qui fonde la justice : les sages s'engagent à aimer leurs amis autant qu'eux-mêmes<sup>22</sup>.

Le premier argument (I, xx, 66-67), qui est vraisemblablement dû à Épicure lui-même, est fondé sur le lien indissociable qui existe entre le plaisir et l'amitié. Il commence comme suit : « Ils nient que les plaisirs auxquels nos amis tendent doivent être recherchés en eux-mêmes comme les nôtres » (66). En eux-mêmes, les plaisirs de l'ami n'ont pas autant de valeur que les nôtres. En fait le seul moment où les plaisirs de l'ami doivent être poursuivis est lorsqu'ils nous sont utiles. C'est pourquoi il ne faut pas œuvrer au plaisir d'autrui si nous ne recevons rien en échange. En ce sens, l'amitié est le fruit d'un échange : deux individus deviennent amis s'ils peuvent être utiles l'un à

---

<sup>19</sup> Cf. D. Konstan : « Epicurus assumes that we can know what others are feeling, and that, in the case of friends or loved ones, we respond to their joy or grief as we do to our own ». « Altruism », *Transactions of the American Philological Association*, 130, 2000, p. 16.

<sup>20</sup> Ce premier argument est vraisemblablement celui d'Épicure lui-même (cf. Cic., *Fin.*, II, xxvi, 82). J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 161, Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>21</sup> Tel qu'attendu, c'est l'argument favorisé par J.-M. Guyau, qui voit en Épicure le précurseur de l'utilitarisme anglais, *La morale d'Épicure*, *op. cit.*, pp. 198 et ss. Cf. C. Bailey, *The Greek Atomists*, *op. cit.*, p. 520.

<sup>22</sup> C'est l'argument favorisé par J. Rist, « Epicurus on Friendship », *op. cit.*, pp. 121-129.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'autre. L'ami est originellement un moyen, un instrument de notre plaisir. Cette idée, cependant, ne s'applique qu'à la *genèse* de l'amitié.

En effet, l'amitié dans sa forme parfaite ne se limite pas à l'utilité. La première partie de l'argument se présente comme suit :

Car comme pour les excellences, dont nous avons discuté plus haut, il est impossible de séparer l'amitié du plaisir. En réalité, puisque la vie solitaire et sans amis est pleine d'embûches et d'inquiétude, la raison elle-même nous exhorte à établir des amitiés, et lorsque nous avons réussi à les acquérir, l'âme se sent sécurisée et ne peut pas séparer ces amitiés de l'espoir d'engendrer des plaisirs (66).

Cicéron fait référence au lien indissociable d'une part entre le plaisir et l'excellence (*cf.* Epicur., *Ep. Men.*, 132, *RS*, V), et d'autre part entre l'amitié et l'ataraxie. Posons l'hypothèse d'un homme solitaire et sans ami. Sa vie est sujette, non seulement à des difficultés et des embûches (*insidiarum*), mais elle est dominée par la crainte (*metus*) que ces difficultés et ces embûches soient des obstacles à son bien-être. En termes épicuriens, il s'agit des douleurs du corps et de l'âme. La prudence conseille donc à l'individu de s'engager dans des amitiés pour pallier la crainte, qui est une entrave à l'ataraxie. Une fois que l'individu possède des amis, son âme est affermie (*confirmatur*) et elle découvre un plaisir qu'elle ne veut plus abandonner. Ainsi, le premier type de plaisir qui est dérivé de l'amitié est l'apaisement de l'âme dans l'espoir de plaisirs futurs<sup>23</sup>.

La seconde partie de l'argument développe davantage la nature de ce plaisir ou la manière dont il est un plaisir. « Et comme la haine, la jalousie et les marques de mépris sont des obstacles aux plaisirs, les amitiés sont non seulement les protectrices les plus

---

<sup>23</sup> Notons ici que le plaisir dont il s'agit n'est qu'un plaisir de l'âme. Nous rediscuterons de cette idée plus loin, *infra*, p. 122.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

fidèles, mais même font naître des plaisirs et ce, autant pour son ami que pour soi-même » (67). La haine, les jalousies et les marques de mépris sont des obstacles aux plaisirs, car elles causent des troubles dans l'âme<sup>24</sup>. Contrairement à cela, les amitiés dépassent ces obstacles et font naître du plaisir (pour soi-même et pour l'ami). Ainsi, le type de plaisir associé à l'amitié est double : il élimine les obstacles et produit du plaisir en donnant l'espoir que l'ami sera toujours présent pour nous aider. Par ailleurs, nous dit Épicure dans les *Sentences vaticanes*, « nous n'obtenons pas autant d'avantage de l'avantage < que nous offre > les amis que de la confiance au sujet de cet avantage » (34, cf. 39). Le plus grand plaisir associé à l'amitié n'est pas une série d'avantages particuliers que l'ami peut fournir, mais la tranquillité associée à l'espoir qu'un ami sera toujours présent si besoin est. Cela suggère que le second type de plaisir – l'espoir – est plus important que l'aide concrète que l'amitié peut procurer. Torquatus conclut :

Parce qu'il n'est d'aucune manière possible, sans amitié, de maintenir la jouissance (*iucunditatem*) solide et durable au cours de la vie, et parce que nous constatons qu'il n'y a aucune amitié véritable sans que nous aimions nos amis autant que nous-mêmes (*nisi aequae amicos et nosmet ipsos diligamus*), pour ces raisons cette égalité existe dans l'amitié en même temps que l'amitié est liée au plaisir (I, xx, 67).

On aime son ami à l'égal de soi-même, comme un autre soi-même. D'un point de vue épicurien, s'aimer soi-même d'une part signifie se purger des désirs vides (κενάι : *Ep. Men.*, 127) grâce à la connaissance de la limite des désirs (τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν : *RS*, X, cf. *RS*, XXX). D'autre part, c'est poursuivre les désirs qui sont nécessaires à la vie et au bonheur (*Ep. Men.*, 127-128, *RS*, XXIX). Aimer son ami comme soi-même signifie poursuivre les désirs de son ami. En ce sens, c'est faire siennes les fins de son ami en

<sup>24</sup> À part les craintes associées à ces passions, elles peuvent aussi créer des désirs nuisibles, comme un désir de vengeance.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

reconnaissant l'avantage réciproque d'une telle attitude. Cela suggère que la conception épicurienne de l'amitié est conforme à l'exigence cicéronienne de l'amitié, reprise de la définition aristotélicienne de la *Rhétorique* (cf. Cic., *Fin.*, II, xxiv, 78, Arist., *Rhet.*, II, 1380 b 36-37). En d'autres termes, l'ami épicurien aime son ami en faisant siennes les fins de son ami. L'amitié commande de partager ses fins avec celles de son ami ou plus précisément, de poursuivre conjointement ses fins et celles de son ami. Satisfaire cette exigence, c'est satisfaire le désir d'être heureux pour un Épicurien. Ce type d'argument ne convainc cependant aucunement Cicéron, qui revient à la charge au second livre du *De finibus*.

La première objection de Cicéron porte sur une distinction qui lui est chère et qu'il utilise à maintes reprises dans sa critique de la philosophie épicurienne : la distinction entre l'être et l'apparence (*Fin.*, II, xxiv, 78, cf. II, xxii, 71) : les Épicuriens prétendent que l'utilité les engage à aimer leurs amis à l'égal d'eux-mêmes, mais pourquoi ne serait-ce pas *plus* avantageux de feindre l'amitié ? En d'autres termes, considérant qu'il est parfois difficile de faire siennes les fins d'un ami (surtout si elles exigent le sacrifice de son bien propre), les Épicuriens doivent soutenir qu'il est plus profitable de faire semblant d'aimer quelqu'un que de prendre ses fins pour siennes.

Cependant, nous allons voir que les Épicuriens n'ont aucun avantage à *feindre* l'amitié. Commençons par examiner le lien entre l'amitié et l'utilité. Si l'amitié naît de l'utilité, demande Cicéron, qu'arrive-t-il lorsque l'utilité disparaît ?

En conséquence, l'amitié durera aussi longtemps qu'elle sera accompagnée d'utilité, et si l'utilité fonde l'amitié, elle la fera disparaître. Mais enfin, que feras-tu < Torquatus > si – chose qui arrive souvent –

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'utilité fait défaut à l'amitié ? L'abandonneras-tu ? De quelle sorte d'amitié s'agit-il ? La retiendras-tu ? (*Fin.*, II, xxiv, 78-79).

Cicéron fait d'abord un constat : parfois, aucun avantage ne résulte de l'amitié, et elle peut même causer des ennuis. L'Épicurien a deux réponses possibles qui conduisent toutes deux, selon Cicéron, à une contradiction entre la pratique et la théorie : s'il feint l'amitié, il est un Épicurien cohérent, mais un mauvais ami. S'il ne feint pas l'amitié, il est un bon ami, mais un mauvais Épicurien<sup>25</sup>. Cicéron affirme que l'amitié épicurienne n'est pas durable, car l'utilité ne l'est pas<sup>26</sup>. Aristote, avant lui, avait bien vu cela : si l'amitié est fondée sur l'utilité, lorsque l'utilité disparaît, la raison d'être de l'amitié disparaît et donc l'amitié (*Éth. Nic.*, VIII, 1156 a 21-24, *cf.* 1157 a 14-16, 1159 b 2-12). Selon nous, lorsque Cicéron évoque l'utilité de l'amitié épicurienne, il songe à l'amitié utile d'Aristote.

Aux livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue trois espèces (τρία εἴδη) d'amitié (*cf.* VIII, 1156 a 7, 1157 b 1). Elles diffèrent en fonction de ce qu'Aristote nomme l'aimable, l'objet d'affection : « car il semble que ce n'est pas n'importe quoi qui est aimé, mais plutôt l'aimable, qui est soit le bien (ἀγαθόν), soit l'agréable (ἡδὺν), soit l'utile (χρήσιμον) » (VIII, 1155 b 18-19)<sup>27</sup>. L'amitié en vue du bien comporte en outre certaines caractéristiques qui la distinguent des deux autres espèces d'amitié. Avant d'examiner cette amitié, analysons les caractéristiques principales des amitiés selon l'utile et l'agréable :

<sup>25</sup> Contradiction que nous avons relevée, *supra*, p. 102.

<sup>26</sup> Cette idée est aussi suggérée par C Gill, « Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? », in *Reciprocity in Ancient Greece*, sous la direction de C Gill, N. Postlethwaite, et R. Seaford, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 323.

<sup>27</sup> Aristote précise en 1155 b 19-21 que l'utile est en fait un moyen en vue de quelque bien ou de quelque plaisir.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Sans doute ceux qui s'aiment en raison de l'utile ne s'aiment pas les uns les autres en eux-mêmes (καθ' αὐτοῦς), mais en tant que quelque bien survient pour eux. Il en est de même pour l'amitié en vue du plaisir : car nous n'aimons pas les gens d'esprit pour cette qualité, mais parce qu'ils nous sont agréables. Ceux qui aiment en vue de l'utile les chérissent pour leur propre bien, ceux qui aiment en vue du plaisir, c'est pour leur plaisir propre et non pas en tant qu'ils sont aimés, mais en tant qu'ils procurent quelque bien ou quelque plaisir (VIII, 1156 a 10-19).

Si nous aimons quelqu'un parce que la relation est utile ou agréable, ce n'est pas lui que nous aimons, mais nous-mêmes. Certes, cette utilité ou ce plaisir peuvent être réciproques – ils doivent l'être pour qu'il y ait amitié (cf. 1155 b 27-1156 a 5) – mais ce qui fait que nous nous engageons dans une telle amitié, c'est notre désir d'œuvrer à notre bien propre. Selon Aristote, c'est la raison pour laquelle nous aimons un tel ami par accident (κατὰ συμβεβήκος). Cependant, notons que lorsqu'Aristote affirme que nous aimons par accident, il ne veut pas dire que c'est de manière accessoire. C'est plutôt parce que ce que nous aimons chez cet ami est une propriété qui lui est accidentelle : l'utilité ou l'agréable (cf. IX, 1164 a 9-11, VIII, 1157 a 14-16, *Éth. Eud.*, VII, 1237 b 30-34, 1244 a 31-32). C'est dans son rapport à nous que cet individu est utile ou agréable, pas en lui-même<sup>28</sup>.

Cependant, une idée dont Aristote ne discute pas est la possibilité de la transformation d'une amitié : il est possible que plusieurs amitiés débutent dans le cadre d'un commerce utile. Cependant, il est aussi possible qu'après une période de

---

<sup>28</sup> Cf. J.M. Cooper, « Aristotle on the Forms of Friendship », in *Reason and Emotions*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 324, K. Rogers, « Aristotle on Loving Another for His Own Sake », *Phronesis*, 39, 1994, p. 292. *Contra* T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 391.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

fréquentation, la raison de l'amitié devienne autre que l'utilité<sup>29</sup>. En appliquant cette idée à Épicure, nous pouvons affirmer que même si l'amitié *naît* de l'utilité, cela n'exclut pas qu'elle puisse *continuer d'exister* pour une autre raison<sup>30</sup>.

Cicéron refuse d'envisager cette idée. Dans sa théorie de l'amitié, il oppose la naissance spontanée d'un amour pour autrui à l'utilité comme fondement d'une amitié. Selon lui, la cause plus profonde (*antiquior*), plus noble (*pulchrior*) et plus naturelle (*et magis a natura ipsa profecta alia causa*) est une naissance spontanée de l'amour de l'autre (*Lael.*, viii, 26). Cela n'empêche pas qu'un tel amour naisse d'échanges qui sont d'abord utiles. Du point de vue de Cicéron, cependant, un hédonisme épicurien conséquent ne permet que l'amitié utile. Si Cicéron a raison, l'amitié épicurienne ne vise pas le bonheur, car l'utilité n'est qu'un bien second et intermédiaire. L'amitié épicurienne ne peut pas être parfaite.

C'est plutôt dans la philosophie d'Aristote que nous trouvons une communauté d'amis qui ne vise pas une fin intermédiaire : il s'agit de la communauté fondée sur l'amitié parfaite. Bien que l'amitié (ἡ φιλία) ne soit pas explicitement analysée dans la *Politique* d'Aristote, elle se trouve thématiquée dans l'*Éthique à Nicomaque* (VIII-IX) et dans l'*Éthique à Eudème* (VII). Nous trouvons dans ces textes des arguments en faveur de la perfection de la communauté d'amis. Voici comment le Stagirite décrit cette forme d'amitié :

---

<sup>29</sup> Cette possibilité n'est pas exclue par Aristote dans sa discussion de la bienveillance (ἡ εὐνοία). Certes, la bienveillance est au fondement de l'amitié en vue du bien (*Éth. Nic.*, IX, 1167 a 18-21) et n'est pas au fondement d'une amitié utile ou agréable, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne peut pas apparaître dans une amitié utile ou agréable, et par la suite se transformer en affection en vue du bien.

<sup>30</sup> Refuser d'envisager une telle possibilité serait commettre ce que les anglo-saxons nomment une *genetic fallacy*. Sur la question, cf. S. Stern Gillet, « Epicurus and Friendship », *op. cit.*, p. 281.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Mais l'amitié parfaite (ἡ τελεία φιλία) existe entre les hommes de bien et ceux qui sont semblables quant à l'excellence. En effet, ceux-ci veulent des choses bonnes les uns pour les autres pareillement, en tant qu'ils sont bons ; car ils sont bons en eux-mêmes ; et ceux qui veulent le bien de leurs amis pour leurs amis (ἐκείνων ἕνεκα) sont au plus haut point des amis ; ils le font ainsi pour leurs amis et non par accident (*Éth. Nic.*, VIII, 1156 b 7-11).

Aristote reprend l'exigence énoncée dans la *Rhétorique* (II, 1380 b 37)<sup>31</sup>. En premier lieu, il décrit l'amitié parfaite (τελεία φιλία). Dans cette φιλία, l'objet d'amour n'est pas une caractéristique contingente et accidentelle, mais une caractéristique essentielle : sa bonté et son excellence morale<sup>32</sup>. De plus, les amis sont aimés en eux-mêmes (ἐκείνων ἕνεκα), c'est-à-dire en soi et non de manière purement instrumentale<sup>33</sup>. Dans une communauté d'amis parfaits selon Aristote, ce qui motive les membres à agir en vue du bien de leurs amis n'est pas simplement les bienfaits qui peuvent en résulter pour eux-mêmes, mais tous œuvrent en vue du bien de leurs amis. Par ailleurs, parce que l'amitié repose sur la bonté et l'excellence morale de l'ami, elle est fondée solidement et durablement.

Ainsi, nous trouvons chez Aristote deux espèces d'amitié qui ont pour fondement la recherche du bien de l'individu (l'amitié utile et l'amitié agréable) et une espèce d'amitié (la τελεία φιλία) qui est fondée sur la recherche du bien de l'ami, en vue de l'ami (ἐκείνου ἕνεκα) et non en vue de son bien propre. Dans les amitiés par accident, la communauté est fragile parce qu'elle est peu durable. C'est pour cette raison qu'Aristote affirme que ces deux formes inférieures d'amitiés ne sont appelées « amitiés » que par

<sup>31</sup> Texte cité, *supra*, p. 99.

<sup>32</sup> S. Stern Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, *op. cit.*, pp. 39 et ss., M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 356.

<sup>33</sup> Pour l'expression ἐκείνου ἕνεκα et ses dérivés, cf. Arist., *Éth. Nic.*, VIII, 1155 b 31, 1156 b 10, 1157 b 32, 1159 a 10, IX, 1166 a 4, 1168 a 34, 1169 a 19, *Rh.*, II, 1380 b 37.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

convenance (1157 a 25)<sup>34</sup>. Mais remarquons ici une caractéristique, qui deviendra déterminante pour la suite de notre propos : l'amitié parfaite n'existe que chez les hommes de bien.

En reprenant à ses frais une question que Socrate avait posée avant lui (*Xen., Mem.*, II, vi, Pl., *Lys.*, 214 c-e), Aristote se demande si ce que nous nommons aujourd'hui le « caractère moral » d'un individu détermine sa capacité d'appartenir à une communauté d'amis parfaits (*Éth. Nic.*, VIII, 1155 b 10-12). Seuls les hommes de bien peuvent appartenir à une telle communauté, car ils sont les seuls à pouvoir aimer l'excellence morale de l'un et de l'autre (1157 a 16-20). Ceux qui possèdent une nature pervertie agissent volontiers en vue de leur propre plaisir et de l'utilité qu'ils peuvent tirer de leur commerce avec autrui ; ils ont la capacité d'appartenir à des communautés fondées sur ces types d'objets d'affection. Ils ne peuvent cependant aucunement appartenir à une communauté fondée sur l'amitié parfaite puisqu'ils sont incapables d'aimer autrui de manière désintéressée. Ce ne sont que les hommes de bien, semble-t-il, qui peuvent accéder à ce type d'amitié, car ce ne sont qu'eux qui peuvent agir indépendamment de leur intérêt.

Cependant, J. Cooper refuse d'affirmer que l'amitié *τελεία* est strictement réservée à ceux qu'il nomme des « héros moraux »<sup>35</sup>. Sa thèse est que cette amitié – bien que dans une version imparfaite – est accessible à ceux qui sont à des étapes

---

<sup>34</sup> Sur la relation entre les différentes espèces d'amitié selon Aristote, nous renvoyons le lecteur au texte d'E. Berti, « Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote », in *L'excellence de la vie. Sur L'Éthique à Nicomaque et L'Éthique à Eudème d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer-Dherbey et G. Aubry, Paris, Vrin, 2002, pp. 317-334, H.-G. Gadamer, « Amitié et connaissance de soi », in *Interroger les Grecs : Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, D. Ipperciel (trad.), sous la direction de F. Renaud et C. Collobert, Montréal, Fides, 2006, pp. 295 et ss.

<sup>35</sup> J. Cooper, « Aristotle on the Forms of Friendship », *op. cit.*, pp. 317 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

intermédiaires entre les vicieux et les parfaitement bons. Selon lui, plusieurs individus peuvent aimer autrui indépendamment de leur intérêt. La raison pour laquelle Aristote analyse l'amitié à partir de sa version la plus parfaite, suggère J. Cooper, n'est aucunement pour affirmer qu'elle se limite à ces « héros moraux » : « it is an aspect of the pervasive teleological bias of his thinking, which causes him always to search out the best and most fully realized instance when attempting to define a kind of thing. Aristotle does not himself mistake the perfect instance for the only member of the class, and there is no necessity for us to do so »<sup>36</sup>. J. Cooper cite l'exemple de deux individus qui ne possèdent pas l'ensemble des excellences éthiques, mais qui fondent leur amitié sur les qualités morales qu'ils possèdent en commun et qu'ils reconnaissent chez l'un et l'autre<sup>37</sup>. Ce cas semble en effet possible et Aristote affirmerait probablement qu'il s'agit d'une amitié en vue du bien, même si ce n'est qu'un bien partiel (il est partiel, car il n'engage pas la totalité des excellences).

En suivant l'analyse de Cooper, considérons le cas suivant : deux individus qui possèdent un caractère éthique libéral fondent leur amitié sur la reconnaissance mutuelle de ce caractère. Leur amitié *tend vers* l'amitié parfaite puisqu'elle existe en vue d'un bien (celui obtenu par la libéralité). Ces deux amis seront disposés à s'aider mutuellement, en se prêtant de l'argent au besoin, sans espoir de gain pour eux-mêmes : pour tout ce qui est en rapport à la libéralité, ils viseront le bien de leur ami « pour lui-même » (ἐκεῖνον ἕνεκα). En d'autres termes, l'un et l'autre viseront indistinctement

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 320. Cf. A-J. Voelke, *Les rapports avec autrui*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>37</sup> J. Cooper, « Aristotle on the Forms of Friendship », *op. cit.*, pp. 318-319. Notons cependant que J. Cooper ne suggère pas qu'Aristote affirme la possibilité qu'un individu possède une excellence éthique sans les posséder toutes.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

leurs fins qui se rapportent à la libéralité : dans le cas des actions où la libéralité est en jeu, les biens de l'un seront compris dans les biens de l'autre en ce sens que l'un fera siennes les fins de l'autre.

Cependant, posons que ces deux individus ne sont pas courageux<sup>38</sup>. En ce sens, le bien moral visé par cette communauté est partiel et incomplet, car les deux amis ne peuvent pas agir indépendamment de leur bien propre dans des situations où ils sont appelés à être courageux pour leur ami<sup>39</sup>. Ils ne seront pas disposés, par exemple, à s'exposer au danger ou à risquer leur vie pour leur ami, à moins qu'ils puissent en tirer profit. Certes, ils peuvent avoir une disposition intermédiaire entre le courage et les vices associés, mais cela n'empêche pas qu'ils auront besoin de motivation extérieure à leur amitié pour faire preuve de courage. Par exemple s'ils possèdent ce qu'Aristote nomme le courage politique (ἡ πολιτική < ἀνδρεία > : III, 1116 a 17), ils accompliront les mêmes actions que celles des courageux, mais ne le feront qu'en vue d'une motivation extrinsèque (cf. 1116 a 18-19).

Contrairement à ces derniers, ceux qui possèdent l'ensemble des excellences pratiques pourront toujours agir en vue du bien de leurs amis. Et c'est pour cette raison que cette amitié est parfaite (τελεία) : car c'est un bien parfait que les membres d'une telle communauté poursuivent en commun. Ces amis ἀγαθοί poursuivent indistinctement leur bien suprême et celui de leurs amis. Ainsi, les amis poursuivent un bonheur commun. En d'autres termes, le bien commun de cette communauté n'est nul autre que

---

<sup>38</sup> La libéralité est analysée en *Éth. Nic.*, IV, 1119 b 22-1122 a 17, et le courage en III, 1115 a 6-1117 b 22.

<sup>39</sup> Dans le contexte de la première question posée au début de ce chapitre, une telle amitié ne fonde aucunement une communauté politique car elle ne vise qu'un bien partiel ou une fin seconde. Cf. *supra*, p. 98.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

le bien individuel de chacun. Ils visent ainsi indistinctement leur bonheur et celui de leurs amis<sup>40</sup>. C'est ce qui nous permet d'affirmer que la fin d'une telle communauté d'amis est le bonheur de ses membres. Comme nous l'avons indiqué, le bonheur des membres est le critère de perfection d'une communauté. Par conséquent, la communauté d'amis est une communauté parfaite dans le cas des « héros moraux », des ἀγαθοί<sup>41</sup>.

À première vue, et d'après l'analyse que nous avons déjà effectuée de l'amitié chez Aristote et Épicure, il semble que l'amitié parfaite d'Aristote est altruiste alors que l'amitié épicurienne peut au plus être égoïste<sup>42</sup>. Si les Épicuriens prétendent que l'amitié est altruiste, ils sont incohérents : le plaisir n'est pas la seule fin. Afin de répondre à cette objection, il faut examiner les concepts d'égoïsme et d'altruisme, pour déterminer s'ils sont appropriés pour analyser l'amitié.

Le terme grec qui s'apparente à « égoïsme » est φιλαυτία<sup>43</sup>. Cependant, remarquons que le terme « altruisme » n'a pas d'équivalent dans les langues anciennes. En français, « égoïsme » n'apparaît pas avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et désigne une « théorie qui fait de l'intérêt individuel le principe explicatif des idées morales et le

---

<sup>40</sup> Cela n'exclut pas que les amis peuvent percevoir en quoi leur bien est différent de celui de leurs amis.

<sup>41</sup> Et en même temps, elle s'apparente à une communauté politique en ce qu'elle vise un bien parfait.

<sup>42</sup> Notons que les commentateurs ne font pas l'erreur de confondre une amitié altruiste et un altruisme universel, c'est-à-dire la capacité de se soucier du bien de ses amis en lui-même et d'agir en fonction du bien de *n'importe quel autre être humain*. Ils observent à juste titre que le type d'altruisme qui pourrait se trouver dans les théories anciennes de l'amitié se limite aux membres d'une même communauté d'amis. C'est dans cette optique par exemple que C. H. Kahn évoque un « *self-referential altruism* ». « Aristotle and Altruism », *Mind*, 90, 1981, p. 20. Cf. D. Konstan, « Altruism », *op. cit.*, p. 5, T. O'Keefe, « Is Epicurean Friendship Altruistic? », *op. cit.*, p. 271.

<sup>43</sup> H. Liddell, R. Scott, et H. Jones, *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, art. « φιλαυτία ».

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

principe directeur de la conduite»<sup>44</sup>. Le terme « altruisme » vient du vocabulaire philosophique d'Auguste Comte. Du point de vue de la philosophie morale, il désigne une

doctrine morale, opposée à l'hédonisme, à l'égoïsme, et dans une certaine mesure à l'utilitarisme (en tant que celui-ci ne veut faire appel, en principe, à aucun autre ressort moral que la recherche, par l'agent, de son véritable intérêt) : théorie du bien qui pose au point de départ l'intérêt de nos semblables, en tant que tel, comme but de la conduite morale<sup>45</sup>.

Ainsi, nous avons deux doctrines morales qui s'opposent : la première affirme que l'intérêt personnel de l'individu est son principe d'action, la seconde, que l'intérêt d'autrui est le principe d'action.

Plusieurs commentateurs ont utilisé ces concepts pour analyser la pensée antique et plus particulièrement la philosophie de l'amitié<sup>46</sup>. Cependant, d'autres comme C. Gill, K. Rogers et S. Stern-Gillet ont montré que ces concepts ne sont pas appropriés pour analyser l'amitié dans les philosophies d'Aristote et d'Épicure<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, art. « égoïsme ».

<sup>45</sup> *Ibid.*, art. « altruisme ».

<sup>46</sup> Et ce, même si ces philosophes antiques n'ont pas de termes équivalents à « égoïsme » et « altruisme ». Selon ces commentateurs, ces philosophes pensent ces concepts sans employer les termes. J. Annas, « Plato and Aristotle on Friendship and Altruism », *Mind*, 86, 1977, pp. 532-554, J. Cooper, « Aristotle on the Forms of Friendship », *op. cit.*, p. 314, note 7, J. Rist, « Epicurus on Friendship », *op. cit.*, pp. 121-129, C. Kahn, « Aristotle and Altruism », *op. cit.*, pp. 20-40, D. Konstan, « Altruism », *op. cit.*, pp. 1-17, Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, *op. cit.*, pp. 98-129, T. O'Keefe, « Is Epicurean Friendship Altruistic? », *op. cit.*, pp. 270-305, J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes*, *op. cit.*, pp. 159-167, et, dans une certaine mesure J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure*, *op. cit.*, pp. 195-209, C. Bailey, *The Greek Atomists*, *op. cit.*, p. 520. Nous ne citons ici que les principaux commentateurs d'Aristote et d'Épicure.

<sup>47</sup> C. Gill, « Altruism or Reciprocity? », *op. cit.*, pp. 303-328, C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 321-399, K. Rogers, « Aristotle on Loving Another for His Own Sake », *op. cit.*, pp. 291-302, S. Stern Gillet, « Epicurus and Friendship », *op. cit.*, pp. 275-288. Notons que cette position est aussi défendue par M. Pakaluk, *Aristotle. Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 190.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Il y a une objection majeure à l'usage des catégories d'égoïsme et d'altruisme. Ces catégories requièrent une distinction entre nos fins et les fins d'autrui ; elles présupposent la conception d'un « moi » sinon autonome, du moins absolument distinct d'autrui<sup>48</sup>, où chaque individu est un sujet unifié qui effectue des choix pratiques. Ces choix ne sont pas définis en fonction de la communauté, mais par le moi lui-même qui s'abstrait de toutes valeurs collectives pour agir<sup>49</sup>.

Cependant, selon Aristote et Épicure, dans la mesure où l'amitié *détermine* et *informe* les fins de chacun, le moi n'est pas abstrait des valeurs collectives. Ce que le « je » veut est en partie défini par son appartenance à une communauté d'amis. En ce sens, l'amitié entre en jeu à un stade qui précède celui où il est possible de distinguer *qui* vise *quelle* fin. Il est donc hors propos de faire référence à l'égoïsme ou l'altruisme. Par exemple, au sein d'une amitié parfaite de type aristotélicien, il est malaisé de séparer les fins de l'ami des siennes, puisque les fins de l'ami et les siennes sont les mêmes : les amis poursuivent ensemble les mêmes fins. Comme K. Rogers le rappelle : « Since Homer's time at least, one's friends' interests were literally part of our own »<sup>50</sup>. Si les deux amis prennent les fins de l'autre pour les leurs, la recherche du bonheur de l'un est aussi la recherche du bonheur de l'autre. Ce que le moi désire est en partie constitué

---

<sup>48</sup> Cf. C. Gill, « Altruism or Reciprocity? », *op. cit.*, p. 307.

<sup>49</sup> S. Stern Gillet, « Epicurus and Friendship », *op. cit.*, pp. 279, 281, C. Gill, *Personality*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>50</sup> K. Rogers, « Aristotle on Loving Another for His Own Sake », *op. cit.*, p. 294. Cf. S. Stern Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, *op. cit.*, pp. 15-26, qui s'appuie sur une analyse de J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 214 et ss.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

dans son rapport à l'autre<sup>51</sup> ; en ce sens, ses choix sont définis par la communauté d'amis à laquelle il appartient.

Nous poursuivons indistinctement nos fins et celles de nos amis. Cela explique en quoi l'ami aristotélicien est un « autre soi-même » (cf. *Éth. Nic.*, IX, 1166 a 29-33, 1170 b 6-7, 1171 b 32-34)<sup>52</sup>. Dans l'amitié, il n'y a pas de distinction absolue entre les fins de l'un et de l'autre, car l'accent est mis sur l'idée d'alliance ou de vie commune (cf. *Éth. Nic.*, IX, 1166 a 2-9, *Rh.*, II, 1380 b 35-1381 a 22)<sup>53</sup>. La fin de chacun n'est pas celle de deux individus distincts, mais celle de la communauté prise comme entité collective. C'est par ailleurs justement ce qui nous permet d'affirmer qu'une communauté fondée sur l'amitié parfaite est une communauté *parfaite* : il existe une communion de fins. Une telle communauté d'amis repose sur la recherche d'un bonheur vécu *en commun* (*Éth. Nic.*, IX, 1167 b 8-9, *Éth. Eud.*, VII, 1241 a 15-18). Nous trouvons le même vocabulaire employé par l'Épicurien Torquatus dans son exposé sur l'amitié : l'Épicurien aime son ami à l'égal de lui-même (Cicéron, *Fin.*, I, xx, 67)<sup>54</sup>. Parce que le bonheur d'un individu ne peut pas être distingué de celui de l'ami, une théorie de l'amitié pensée en termes d'égoïsme et d'altruisme n'est pas pertinente. Ces concepts présupposent une opposition entre le bien de l'un et le bien de l'autre. Or, dans l'amitié où les amis s'aiment à l'égal d'eux-mêmes, une telle opposition n'a pas lieu d'être.

---

<sup>51</sup> Cf. C. Gill, *Personality*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>52</sup> Cf. K. Rogers, « Aristotle on Loving Another for His Own Sake », *op. cit.*, p. 294.

<sup>53</sup> A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York, Clarendon Press, 1989, pp. 114-120, 157-161, C. Gill, « Altruism or Reciprocity? », *op. cit.*, pp. 318-319.

<sup>54</sup> Texte cité, cf. *supra*, p. 106.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Par ailleurs, éviter cette opposition entre l'égoïsme et l'altruisme dans le cadre d'une analyse épicurienne nous permet de saisir la portée de la thèse selon laquelle l'individu aime son ami autant que soi-même : « A friendship of this type will, over time, help the partners in friendship to live the kind of life that promotes their pleasure and diminishes their pain. But it will only do so if it is one in which 'we love our friends as much as ourselves' and are thus willing to undergo the localized episodes of pain and risk-taking on our friends' behalf that this may involve »<sup>55</sup>. La question n'est pas de savoir si l'ami est sincère<sup>56</sup> ou même si l'amitié ajoute une seconde fin à l'éthique épicurienne.

La question importante est plutôt de savoir si aimer son ami autant que soi-même est une entrave au bonheur. En ce sens, il faut examiner si l'amitié est une source de douleur. Pour éviter les douleurs possibles liées à l'amitié, Épicure, tout comme Aristote, réserve l'amitié la plus parfaite à un groupe précis d'individus : les hommes de bien. Cependant, contrairement au Stagirite, et en raison de la conception épicurienne de l'excellence en tant que savoir, ces hommes de bien sont les sages, c'est-à-dire les philosophes<sup>57</sup>. Le bonheur et l'amitié sont étroitement associés : c'est en ce sens que l'amitié prospère existe au plus haut point chez ceux qui vivent au sein d'une communauté d'individus heureux (Usener, fr. 540 = Diog. Laert., X, 120 b). Deux maximes consécutives portent directement sur le lien entre la sagesse et l'amitié :

---

<sup>55</sup> C. Gill, *Personality, op. cit.*, p. 392, S. Stern Gillet, « Epicurus and Friendship », *op. cit.*, p. 279.

<sup>56</sup> C'est la question que Cicéron pose lorsqu'il évoque l'idée de feindre l'amitié (cf. *Fin.*, II, xxiv, 78).

<sup>57</sup> Sur la conception de l'excellence en tant que savoir et le lien étroit entre le savoir théorique et l'action, notamment dans la conception de la philosophie comme thérapie contre l'opinion vide, cf. Epicur., *Ep. Men.*, 132, *RS*, V, XXV.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

De tout ce à quoi la sagesse prépare pour le bonheur de la vie entière, de beaucoup ce qui est meilleur est la possession de l'amitié (*RS*, XXVII).

La même droite raison qui produit la confiance pour que, ni l'éternité, ni la longue vie ne semblent terribles, observe aussi que la sécurité de l'amitié est la plus parfaite des choses déterminées (XXVIII).

Nous citons ces deux maximes ensemble pour clarifier la relation entre la sagesse, le bonheur et l'amitié. En premier lieu, c'est la sagesse qui permet l'amitié. En fait, nous dit Épicure, une des choses les plus importantes qu'un individu puisse acquérir en tant que sage, c'est l'amitié. La pratique de l'amitié entre les sages assure la tranquillité de tous et ne compromet pas son autarcie. Nous voyons que c'est le sage qui présente le paradigme de l'ami dans la philosophie du Jardin ; c'est pour cette raison que le « bien-né » (ὁ γενναῖος) passe son temps à cultiver la sagesse et l'amitié (*SV*, 78). L'amitié est réservée aux sages précisément parce que, contrairement à ceux qui sont susceptibles d'avoir des désirs illimités, les sages sont immunisés contre les désirs illimités (*cf. RS*, XX-XXI).

Une des maximes épicuriennes porte sur le danger qui est associé à l'amitié : « il ne faut pas juger bons ni ceux qui se portent trop facilement vers l'amitié ni ceux qui y sont trop lents, mais il faut s'exposer au danger pour elle » (*SV*, 28)<sup>58</sup>. Ce qui nous intéresse particulièrement est la prévention à l'égard d'une amitié établie trop rapidement. Puisque le sage épicurien choisit ses désirs et évite les désirs illimités (*cf. Epicur., Ep. Men.*, 127-128, *RS*, III, X, XV, XVIII, XXVI, XXIX, XXX, *SV*, 21, 71), il est prudent dans le choix de ses amis, car même s'il sait lui-même que les désirs doivent être limités, il pourrait s'encombrer des désirs illimités d'un ami. Une telle amitié (avec

---

<sup>58</sup> Nous avons évoqué cette idée, *supra*, p. 100.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

un non-sage encombré de désirs illimités) ne permettrait pas de jouir pleinement de son bonheur (cf. *SV*, 52), mais constituerait une entrave au bonheur.

Puisqu'elle serait une source de d'inquiétude et causerait une « tempête dans l'âme » (cf. τῆς ψυχῆς χειμῶν : *Ep. Men.*, 128), elle ne pourrait pas être une source de confiance (cf. *SV*, 34). Au contraire, un sage qui se lie d'amitié à un autre sage ne court aucun risque<sup>59</sup>. Le sage est égal à lui-même, il n'y a donc aucun danger de transformation subite de son caractère (cf. Usener, fr. 595 = Diog. Laert., X, 121 b). L'amitié exige du temps pour voir si l'ami potentiel est véritablement sage. Dans la sagesse, les amis partagent un type de bien propre à l'âme : la confiance. L'examen de ce bien nous aidera à montrer que les deux critiques de Cicéron (au sujet de l'amitié feinte et de l'instabilité de l'utilité comme fondement), ne peuvent pas réfuter la théorie épicurienne de l'amitié.

T. O'Keefe prend Cicéron au pied de la lettre lorsque ce dernier suggère que les amis peuvent se protéger les uns les autres des dangers physiques<sup>60</sup> : il est impossible d'affronter certains dangers sans amitié. Sans elle, nous sommes en proie à toutes sortes de dangers. C'est pour cette raison, suggère T. O'Keefe, qu'il faut établir un réseau d'entraide (« *mutual aid society* »). Ainsi il est possible de se protéger mutuellement et de cesser de craindre autrui<sup>61</sup>. S'il en est ainsi, on comprend en quoi il est plus

<sup>59</sup> Aristote défend aussi cette idée au sujet de l'ἀγαθός (cf. *Éth. Eud.*, VII, 1239 b 11-14).

<sup>60</sup> T. O'Keefe, « Is Epicurean Friendship Altruistic? », *op. cit.*, pp. 276-278. Cf. J. Rist, « Epicurus on Friendship », *op. cit.*, p. 122. Il ne cite pas de texte spécifique de Cicéron, mais il songe sûrement à *Fin.*, I, 66.

<sup>61</sup> Il voit un exemple d'une telle communauté en Epicur., *RS*, XL.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

avantageux de feindre l'amitié que d'être un véritable ami<sup>62</sup> : l'amitié sert à assurer la sécurité de l'individu.

Cependant, si l'amitié permettait véritablement d'obtenir des biens nécessaires à la sécurité, la communauté d'amis ferait double emploi avec la cité. Car, nous l'avons vu, la cité selon Épicure, est la communauté politique qui assure la sécurité de ses membres<sup>63</sup>. Par ailleurs, si nous supposons que la communauté d'amis peut véritablement protéger ses membres des dangers physiques, il est difficile d'affirmer qu'une communauté d'amis peut être aussi efficace qu'une cité. Il est plus approprié de supposer qu'elle joue un autre rôle que celui suggéré par Cicéron et par les commentateurs influencés par son interprétation et sa critique de l'amitié épicurienne. Si les amis n'étaient pas sages, et si l'utilité dérivée de l'amitié était une sécurité du même type que la sécurité procurée par la cité, la critique de Cicéron serait pertinente. Cependant, dans la mesure où ceux qui forment une communauté d'amis véritables sont les sages, la critique tombe. Le sage épicurien s'entoure d'amis pour être heureux en philosophant en communauté. L'amitié permet d'éviter les « inquiétudes » et « embûches » (*cf. Cic., Fin., I, xx, 66*)<sup>64</sup> au sujet des dieux, de la mort et des désirs illimités : elle est la condition du bonheur de chacun. Ainsi, la communauté d'amis-philosophes est organisée en vue du bonheur commun, atteint lorsque ces vérités épicuriennes sont mises en pratique. C'est pour cette raison que l'amitié d'amis-philosophes, selon Épicure, fonde une communauté parfaite.

---

<sup>62</sup> Il s'agit de la première objection de Cicéron contre l'amitié épicurienne. *Supra*, p. 107.

<sup>63</sup> *Cf. supra*, p. 85 et ss.

<sup>64</sup> Texte cité, *supra*, p. 105.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Ce constat nous permet en outre de répondre à la question que nous avons posée au début de ce chapitre : la communauté d'amis-philosophes n'est pas simplement une communauté « dispersée »<sup>65</sup>. Elle s'apparente plutôt à une communauté politique parfaite, car elle vise un bonheur vécu en commun<sup>66</sup>.

Examinons en quoi ces résultats contribuent à la résolution de notre thèse. Dans ce quatrième chapitre, nous avons vu comment l'amitié des sages d'Épicure et l'amitié des hommes de bien d'Aristote fondent toutes deux des communautés parfaites : dans ces deux communautés, il y a une fin commune et cette fin commune est le bonheur de ses membres. Tel que nous l'avons posé, le premier critère de perfection d'une communauté est déterminé par la fin qu'elle vise. Une communauté peut être parfaite seulement si la fin qu'elle vise est le bonheur. Deux amis épicuriens et deux amis ἀγαθοί aristotéliens appartiennent à des communautés parfaites puisque la fin commune qui oriente leurs actions communes est leur bonheur commun. Un tel bien commun existe, dans l'amitié épicurienne entre sages et l'amitié aristotélienne entre hommes de bien, sous forme de sympathie des désirs, c'est-à-dire d'association des désirs.

Nous avons montré au premier chapitre que la vie la meilleure selon Aristote et Épicure est la vie philosophique, en marge de la cité. En même temps, dans notre second chapitre, nous avons montré comment l'être humain doit selon Épicure vivre en communauté pour être heureux. Dans notre troisième chapitre nous avons découvert que la cité n'est pas selon Épicure le lieu du bonheur, mais plutôt un moyen d'assurer sa

---

<sup>65</sup> Nous reprenons une expression aristotélienne. Cf. p. 40.

<sup>66</sup> Cf. *supra*, p. 98.

**JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ**

sécurité. Dans ce quatrième chapitre, nous avons établi que la communauté épicurienne d'amis-philosophes est parfaite. Ainsi, selon Épicure, une vie philosophique au sein d'une communauté de philosophes implique une vie commune au sein d'une communauté parfaite. Cela implique que la vie philosophique sous l'horizon épicurien n'est pas une vie solitaire, mais une vie communautaire. En d'autres termes, le bonheur philosophique des Épicuriens suppose l'appartenance à une communauté.

## 5. LA COMMUNAUTÉ PARFAITE

Dans ce cinquième et dernier chapitre, nous analyserons les moyens dont la cité et la communauté d'amis disposent pour rendre leurs membres heureux. En examinant les conditions de la vie heureuse en cité, puis celles de la communauté d'amis, nous montrerons qu'elles sont toutes deux nécessaires pour que la vie heureuse se réalise au plus haut point.

Selon Aristote, une communauté doit être autarcique pour être parfaite. Le terme *αὐτάρκεια* est composé du verbe *ἀρκέω*, signifiant « suffire, être assez pour »<sup>1</sup>, et du préfixe *αὐτός*. Ensemble, ces deux termes désignent l'autosuffisance ou l'indépendance<sup>2</sup> : est *αὐτάρκης* ce qui possède tous les éléments nécessaires pour devenir *τέλειος*<sup>3</sup>.

L'autarcie et la perfection sont intimement liées. Rappelons que l'adjectif *τέλειος* peut être compris selon son sens qualitatif et quantitatif. Le sens qualitatif – nous l'avons déjà indiqué – désigne ce qui a atteint son apogée. Le sens quantitatif désigne la complétude d'une chose, l'état d'une chose auquel il ne manque rien<sup>4</sup>. Aristote affirme que le premier sens dérive du second : il est vrai de dire d'une chose qu'elle a atteint sa perfection lorsqu'il ne lui manque rien (*cf. Métaph.*, Δ, 1021 b 12-17). Il met d'ailleurs en valeur ce lien entre perfection et autarcie lorsqu'il affirme que « le bien parfait

<sup>1</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *op. cit.*, art. « ἀρκέω ».

<sup>2</sup> H. Liddell, R. Scott, et H. Jones, *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, art. « αὐτάρκεια ».

<sup>3</sup> *Cf.* A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, p. 28, V. Goldschmidt, « Aristote : le concept d'autarcie », in *Écrits*, Paris, Vrin, 1984, p. 85.

<sup>4</sup> *Cf. supra*, p. 10.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

semble être en effet autarcique » (1097 b 7-8). Un individu est heureux s'il ne lui manque rien. Considérée ainsi, l'autarcie est une condition de la perfection.

## 5.1 Cité et autarcie

Nous avons examiné jusqu'ici la fin visée par la cité et la communauté d'amis, mais nous n'avons pas encore analysé les moyens en vue du bonheur dont ces deux communautés disposent. Commençons par analyser la cité. Si elle veut accomplir sa fin, elle doit posséder les moyens de transformer ses citoyens en individus excellents<sup>5</sup>. Aristote propose de rendre les citoyens heureux en les habituant à l'excellence éthique au moyen de lois justes (*Éth. Nic.*, II, 1103 b 3-5; cf. *Pol.*, V, 1310 a 12-19). Il prend part ici à un débat classique de la philosophie pratique dans l'Antiquité, à savoir si l'excellence est le résultat d'un savoir ou d'une habitude<sup>6</sup>. En s'appuyant sur le rôle des lois pour développer des habitudes nécessaires à l'apprentissage de l'excellence, Aristote défend une position qui s'apparente à celle du personnage de Protagoras dans le dialogue éponyme (*Prot.*, 326 d-e)<sup>7</sup>. Le Stagirite considère deux moyens pour devenir excellent : l'enseignement théorique et la création d'habitudes (cf. *Éth. Nic.*, II, 1103 a 14-19). L'enseignement théorique consiste en un apprentissage de la nature de l'excellence au

<sup>5</sup> J. Lombard, *Aristote : politique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 54.

<sup>6</sup> Le Socrate des premiers dialogues platoniciens (cf. *Prot.*, 358 c-d, *Gorg.*, 464 b-c) et Épicure (*SV*, 16, *RS*, XXVIII) défendent la thèse selon laquelle l'excellence est le résultat d'un savoir. Au contraire, Protagoras (cf. *Pl.*, *Prot.*, 324 d, 325 c et ss.) affirme qu'elle est le résultat d'une habitude.

<sup>7</sup> Sur la question de l'authenticité des doctrines protagoréennes du *Protagoras* en relation avec les théories du Protagoras historique, cf. R. F. Stalley, « Punishment in Plato's *Protagoras* », *Phronesis*, 40, no. 1, 1995, pp. 3-7, G. Vlastos, *Socrates*, p. 187.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

moyen d'arguments et de démonstrations. Mais puisque la majorité des individus ne peuvent pas être convaincus à l'aide d'arguments, l'enseignement théorique constitue une seconde étape dans la formation morale du citoyen. Celle-ci n'est efficace que lorsque le citoyen a réussi avec succès la première étape, c'est-à-dire lorsqu'il pratique l'excellence éthique par habitude (cf. *Pol.*, VIII, 1334 b 6-28, *Éth. Nic.*, X, 1179 b 23-28)<sup>8</sup>.

D'une manière générale, l'excellence éthique est une « disposition à choisir » (ἐξίς προαιρετική) la bonne action (*Éth. Nic.*, II, 1106 b 36). Un individu est excellent lorsqu'il possède un caractère (ἦθος) qui le fait agir de manière excellente. Les excellences éthiques ne sont pas innées (cf. *Éth. Nic.*, II, 1103 a 14-b 1), mais acquises par l'habitude (cf. *Éth. Nic.*, II, 1103 a 17; I, 1095 b 4-b 6, 1098 b 6).

Aristote établit un lien entre l'habitude (ἔθος) et le caractère (ἦθος), qu'il illustre au moyen d'une analogie entre l'excellence et l'art (τέχνη) :

Nous acquérons d'abord les excellences en les exerçant, comme les autres arts. Car ces choses qu'il faut faire en apprenant, nous les apprenons en les faisant. Par exemple, nous devenons bâtisseurs en bâtissant et citharistes en jouant de la cithare. De la même manière, nous devenons justes en faisant des actions justes, tempérants en faisant des actions tempérantes, courageux en faisant des actions courageuses (*Éth. Nic.*, II, 1103 a 31-b 2).

Les excellences s'apparentent aux arts dans la manière dont nous les acquérons : nous apprenons à être excellents par la répétition d'actes excellents. Il est impossible de les acquérir seulement par l'enseignement théorique parce que l'excellence éthique n'est pas une science. Il serait, selon Aristote, aussi ridicule d'affirmer que quelqu'un est

---

<sup>8</sup> M.F. Burnyeat, « Aristotle on Learning to be good », in *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 81, J. Lombard, *Aristote: politique et éducation, op. cit.*, p. 86.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

devenu tempérant sans s'être exercé à la tempérance, que d'affirmer qu'un individu est devenu bâtisseur sans avoir bâti. En d'autres termes, il n'est pas suffisant de *savoir* ce qu'est un comportement tempérant ; il faut aussi être capable d'avoir une conduite tempérante. C'est pourquoi la répétition d'une action excellente est une condition nécessaire de l'acquisition de la disposition qui y correspond. Ainsi, pour inculquer l'excellence, la cité doit encourager ses citoyens à agir de manière excellente.

Lorsqu'un citoyen devient adulte, c'est le système juridique de la cité qui a pour tâche de le contraindre à agir d'une manière appropriée :

La loi commande (προστάττει) d'accomplir les actions de l'homme courageux, par exemple ne pas abandonner son poste, ne pas fuir, ni jeter ses armes à terre, et les actions de l'homme tempérant, par exemple ne pas commettre l'adultère, ni d'excès, et celles de l'homme doux, par exemple ne pas être violent et ne pas médire, et ainsi des autres excellences ou des autres dispositions négatives, ordonnant d'accomplir les unes et détournant d'accomplir les autres d'une manière droite si la loi a été établie droitement, et mal si elle a été improvisée (*Éth. Nic.*, V, 1129 b 19-25).

Par l'intermédiaire d'un système de récompenses et de punitions, les lois encouragent les actions excellentes et découragent les mauvaises<sup>9</sup>. La relation qu'Aristote établit entre le caractère et l'habitude est telle que si un individu accomplit des actions excellentes d'une manière continue, il devient excellent. En ce sens, la contrainte et l'habitude sont des conditions nécessaires de l'excellence éthique.

Il est certes nécessaire de répéter une action pour que la disposition qui y correspond devienne une seconde nature, mais Aristote n'indique pas *de quelle manière* le système légal d'une cité peut être suffisant pour que ses citoyens deviennent

---

<sup>9</sup> Cf. Ph. Betbeder : « Le facteur déterminant réside dans le rôle de la loi : seule, celle-ci a le pouvoir coercitif suffisant pour plier les enfants et les hommes sous le joug de la contrainte formatrice ». « Éthique et politique selon Aristote », *op. cit.*, p. 478.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

excellents. Car contraindre les citoyens à bien agir ne conduit pas automatiquement et nécessairement à l'acquisition de l'excellence<sup>10</sup>. Cela est lié au caractère contraignant des lois.

Habituer à accomplir des actions justes n'est pas suffisant pour devenir juste, car il faut distinguer l'action et son principe. Pour être excellent, l'individu doit posséder une disposition précise : l'excellence éthique qui correspond à une action. Les actions doivent être déterminées par le caractère (ἦθος). En d'autres termes, c'est l'excellence elle-même qui doit être le principe de l'action.

Pour comprendre la relation entre l'action et ses principes, examinons l'exemple d'une action inappropriée. Si l'homme courageux fuit le champ de bataille ou si le juste commet un adultère, cela n'implique pas que le premier est lâche et le second injuste. Aristote affirme que l'action peut être lâche ou injuste *par accident* (κατὰ συμβεβηκός : *Éth. Nic.*, V, 1137 a 23). Être lâche ou injuste n'est pas simplement agir d'une manière lâche ou injuste, « tout comme administrer un traitement et guérir n'est pas dans le fait de couper ou de ne pas couper, ni dans le fait d'administrer un médicament ou de ne pas l'administrer, mais < de le faire > d'une certaine manière » (*Éth. Nic.*, V, 1137 a 23-26, nous soulignons). Il est possible d'administrer un médicament sans posséder l'art de la médecine, c'est-à-dire sans être médecin. D'une manière analogue, quelqu'un peut agir en accord avec une excellence éthique, sans posséder la dite excellence : il est possible que cet individu agisse correctement sans pour autant le faire pour les bonnes raisons.

---

<sup>10</sup> Selon certains commentateurs, cette incapacité n'existerait que dans une cité pourvue de lois inappropriées ou « improvisées ». En d'autres termes, selon ceux-ci, dans une cité idéale, les lois seraient suffisantes pour inculquer l'excellence éthique. Sur ce point, cf. S. Vergnières, *Éthique et politique*, op. cit., p. 188, R. Bodéüs, *Le philosophe et la Cité*, op. cit., p. 18, et, avec certaines réserves, É. Lévy, « Cité et citoyen », op. cit., pp. 247-248.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Mais nous serions dans l'embarras si nous affirmions d'une certaine manière qu'il faut accomplir d'une part, des actions justes pour devenir juste et d'autre part, des actions tempérantes pour devenir tempérant. Car s'ils accomplissent des actions justes et tempérantes, ils sont déjà justes et tempérants, comme ceux qui font de la grammaire et jouent de la musique, ils sont déjà grammairiens et musiciens. Mais n'en est-il pas ainsi pour les arts ? Car il est possible de faire un point de grammaire par chance ou avec l'indication d'autrui. Il sera donc grammairien s'il fait quelque point de grammaire et cela grammaticalement, c'est-à-dire, selon l'art de la grammaire qu'il possède en lui (κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικὴν : *Éth. Nic.*, II, 1105 a 17-26).

Certes, il faut faire des actes justes et tempérants pour développer un caractère juste et tempérant. Toutefois, cela ne signifie pas que n'importe qui agissant selon l'excellence possède déjà la dite excellence. Il est tout aussi faux d'affirmer cela, selon Aristote, qu'il l'est d'affirmer qu'un individu devient grammairien ou musicien dès lors qu'il accomplit des actions correspondantes. Dans l'exemple ci-dessus, Aristote pose trois principes possibles selon lesquels un individu peut faire de la grammaire : la chance, l'aide d'autrui et la possession de l'art de la grammaire. La possession de l'art de la grammaire diffère sensiblement de la chance et de l'aide d'autrui en ce qu'elle provient de l'individu lui-même ; l'individu fait de la grammaire d'une manière « grammaticale ». Tout exercice accompli « selon l'art de la grammaire en lui » (κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικὴν) s'oppose à un exercice accompli *par accident* (κατὰ συμβεβηκός : *Éth. Nic.*, V, 1137 a 23). En ce sens, un exercice « grammatical » accompli par chance ou avec l'aide d'autrui n'est grammatical que *par accident*. De même, il existe des conditions précises pour que l'excellence soit le principe d'une action. Dans le cas de l'excellence éthique, une action doit d'abord être accomplie avec une compréhension de la raison d'agir. Elle doit ensuite être volontaire, c'est-à-dire le résultat d'un choix délibéré (προαίρεσις) et choisie pour soi. Enfin, il faut accomplir l'action dans une

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

disposition stable et constante (*Éth. Nic.*, II, 1105 a 31-34; III, 1119 b 15-16). En d'autres termes, l'individu doit agir en connaissance de cause, librement, et l'action doit provenir de son caractère.

Examinons ce que cela signifie pour le citoyen qui obéit aux lois. Au premier abord, la raison pour laquelle l'excellence n'est pas nécessairement le principe du comportement du citoyen obéissant semble dériver du caractère coercitif des lois. Affirmer que les lois contraignent les individus d'agir sous la menace de châtements (*Éth. Nic.*, X, 1180 a 8-9) suggère que ces actions sont involontaires (ἀκούσια), c'est-à-dire causées par un principe extérieur à l'individu (*cf. Éth. Nic.*, III, 1110 a 1-5). Mais une action involontaire n'est pas le résultat d'un choix délibéré.

Cependant, une action entreprise sous la menace d'un châtement n'est pas complètement involontaire. Prenons l'exemple d'un tyran gardant la famille d'un individu en otage et qui le force à accomplir des actions sous la menace d'exécuter les otages. Même si l'individu ne commettrait jamais ces actions dans des circonstances normales, elles possèdent le caractère d'une action volontaire et celui d'une action involontaire. Il s'agit d'une action mixte, mais qui s'apparente plutôt à une action volontaire puisqu'elle est choisie dans *cette* circonstance précise (*Éth. Nic.*, III, 1110 a 4-26). L'individu est contraint de faire des actions mauvaises sous peine d'un plus grand mal.

Parallèlement, si le châtement est le moyen par lequel les lois encouragent les citoyens à agir justement, c'est, semble-t-il, la crainte d'un châtement qui « forcera » les citoyens à agir en accord avec les lois. L'action qu'un citoyen n'aurait pas choisie sous la contrainte de la loi est néanmoins *choisie* par crainte d'un mal plus grand (φόβον

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

μειζόνων κακῶν : *Éth. Nic.*, III, 1110 a 4) : le châtement. Il s'agit d'une action mixte, choisie en fonction de la circonstance : elle n'est pas purement involontaire. Le citoyen qui obéit aux lois agit *volontairement* et ses actions sont le résultat d'un choix délibéré.

La raison pour laquelle les actions commises sous la contrainte de la loi ne conduisent pas nécessairement à l'excellence éthique est plutôt due à la psychologie morale du citoyen obéissant. Pour illustrer cette idée, comparons différents types de raisonnements pratiques qui peuvent conduire à l'action excellente. Pour affirmer que le citoyen possède l'excellence, il faut que celui-ci choisisse l'action conforme au bien commun pour elle-même (*cf. προαιρούμενος δι' αὐτὰ: Éth. Nic.*, II, 1105 a 32). Toutefois, sans leur aspect coercitif, les lois ne seraient pas efficaces, car les citoyens qui ne sont pas encore excellents n'agissent pas automatiquement de manière juste. En réalité, les motifs d'actions des citoyens sont souvent contraires au bien de la cité et un citoyen obéissant agit parfois en accord avec les lois de la cité pour éviter les châtements :

certains qui accomplissent des actions justes ne sont pas encore justes (comme ceux qui font des choses appropriées eu égard aux lois, soit involontairement, soit par ignorance, soit pour quelque autre raison, mais non pour elles-mêmes. Pourtant, ils font ce qu'il faut et tout ce que l'homme de bien (τὸν σπουδαῖον) devrait) (*Éth. Nic.*, VI, 1144 a 13-17).

En ce cas, la justice – en tant qu'excellence – n'est pas nécessairement la cause de toute action juste. Quelques lignes plus haut, Aristote indique que « d'une part, l'excellence < éthique > produit le but correct, et d'autre part, la prudence le moyen en vue de celui-ci » (*Éth. Nic.*, VI, 1144 a 7-9). Si le citoyen possède l'excellence éthique, celle-ci en tant que fin de l'action, est son principe. En ce cas, le citoyen n'a aucunement besoin de motivation extérieure.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Les actions accomplies pour recevoir des louanges ou éviter des châtements ne sont pas accomplies pour elles-mêmes. Le système juridique récompense d'une certaine manière ceux qui n'agissent pas spontanément en vue de l'excellence<sup>11</sup>. Ainsi, le citoyen qui choisit d'agir par crainte du châtement (que nous nommons le « citoyen obéissant ») ou en vue de quelque récompense n'est pas excellent puisqu'il ne désire pas agir en vue de l'excellence elle-même. Le principe de son action n'est pas l'excellence, mais une récompense ou la crainte du châtement.

Cependant, bien que le citoyen obéissant aux lois ne soit pas nécessairement excellent, il n'est pas pour autant automatiquement immoral ou vicieux, il peut tout aussi bien être dans un état intermédiaire entre les deux. D'une certaine manière, le citoyen obéissant est au citoyen excellent ce que le continent est au tempérant. Dans l'éthique aristotélicienne, il y a des dispositions entre l'excellence et le vice. Par exemple, en rapport aux plaisirs corporels, les dispositions sont : l'intempérance (ἀκολασία : cf. *Éth. Nic.*, VII, 1147 b 28, 1148 b 12), l'incontinence (ἀκρασία : *Éth. Nic.*, VII, 1145 a 16-17), la continence (ἐνκράτεια : *Éth. Nic.*, VII, 1145 a 18), et la tempérance (σωφροσύνη : *Éth. Nic.*, VII, 1147 b 28)<sup>12</sup>. Les dispositions désirables eu égard au plaisir sont la tempérance et la continence. Bien que ces dernières aient certains points communs, elles ne sont pas équivalentes (*Éth. Nic.*, VII, 1146 a 10-11, 1148 a 14) : la seconde n'est pas une excellence (*Éth. Nic.*, IV, 1128 b 34). La distinction capitale entre le tempérant et le

---

<sup>11</sup> Il offre une récompense (μισθός : cf. *Éth. Nic.*, V, 1134 b 6). Voir aussi Pl., *Rép.*, II, 358 a 4-6, cf. 357 c 5-10.

<sup>12</sup> Les deux dispositions extrêmes sont l'état bestial (θηριότης : *Éth. Nic.*, VII, 1145 a 17) et une tempérance « héroïque et quasi-divine » (ἡρωικὴν τινα καὶ θεϊαν : *Éth. Nic.*, VII, 1145 a 20). Ces dernières ne sont pas humaines et donc très rares (*Éth. Nic.*, VII, 1145 a 22-35).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

continent est que le second « choisit < correctement >, mais sans le désirer » (*Éth. Nic.*, III, 1111 b 14-15).

Certes, le continent *choisit* la bonne action puisque cette dernière est le résultat d'un choix délibéré (*προαίρεσις*) guidé par la raison et la connaissance de l'action appropriée. Pourtant, ce choix est en conflit avec son désir (*cf. Éth. Nic.*, I, 1102 b 14, I, 1102 b 27, *Éth. Eud.*, II, 1224 b 27). En d'autres termes, le continent désire agir de deux manières différentes : sachant *comment* il doit agir, il veut se conformer à son devoir, mais en même temps, il ne désire pas agir ainsi. Il se force néanmoins à agir de manière appropriée, c'est-à-dire en accord avec ce que sa raison lui dicte (*Éth. Nic.*, VII, 1145 b 10, IX, 1168 b 34).

Le continent et le tempérant agissent *de la même manière* (*cf. Éth. Nic.*, VII, 1145 b 8), mais il y a une distinction essentielle : pour le tempérant, le plaisir résulte de l'action elle-même (*Éth. Nic.*, II, 1104 b 3-1105 a 14) puisque son caractère détermine ce qu'il désire. De manière générale, ceux qui possèdent l'excellence éthique *désirent* agir en accord avec elles<sup>13</sup>. Mais le continent doit se contraindre à entreprendre de bonnes actions : il est capable de résister à ses désirs (*βίαιον ἢ κάθεξις* : *Éth. Eud.*, II, 1123 b 18; *cf. 1224 a 32-34*) en accord avec ce que sa raison lui dicte<sup>14</sup>. Le motif de ses choix – contraires à ses désirs – est la promesse d'avantages futurs (*Éth. Eud.*, II, 1224 b 16-19). C'est de cette manière que le citoyen obéissant aux lois est poussé à agir

<sup>13</sup> *Cf.* L. Kosman : « The moral virtues are states of character that enable a person to exhibit *the right kinds of emotions* as well as the right kinds of actions ». « Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics », in *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 105 (nous soulignons).

<sup>14</sup> Le continent ne possède pas des désirs appropriés, mais « sachant que ses désirs sont mauvais, il n'y obéit pas à cause de sa raison (*οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον*) » (*Éth. Nic.*, VII, 1145 b 13-14, *cf. Éth. Eud.*, II, 1223 b 11-12, *De An.*, III, 433 a 7).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

en accord avec l'excellence. Il agit en accord avec ce que les lois lui dictent en vue de récompenses (ou par crainte des châtements), non en vue de l'excellence elle-même (*Éth. Nic.*, V, 1134 b 6)<sup>15</sup>. De même, le citoyen obéissant ne souhaite pas nécessairement accomplir les actions justes (*cf. Éth. Nic.*, III, 1111 b 26-29, 1113 a 15-b 2).

Examinons à présent ce que cela peut signifier au niveau de la vie bonne du philosophe dans la cité juste<sup>16</sup>. Le philosophe exerce l'activité philosophique tout en vivant au sein d'une cité. Puisqu'il est un membre de la communauté, il doit avoir une motivation pour le développement de son excellence pratique<sup>17</sup>. Toutefois, si l'activité philosophique est l'activité qui conduit au bonheur parce qu'elle est l'exercice de la meilleure partie de l'âme humaine, toutes les autres activités – y compris l'excellence pratique – risquent de lui être subordonnées. Certains commentateurs ont suggéré que ce rapport de subordination est problématique : s'il y a conflit entre une action morale et l'exercice de l'activité philosophique, le philosophe devrait choisir la seconde option, car elle ne met pas son bonheur en péril<sup>18</sup>. En effet, il est possible selon Aristote de

---

<sup>15</sup> Nous ne suggérons pas que le continent ne peut pas bien agir sans contrainte extérieure. En cela, le continent est plus près de l'excellence pratique que le citoyen obéissant qui a besoin de la menace de châtements pour bien agir.

<sup>16</sup> Nous n'examinerons pas ici le cas du philosophe citoyen d'une cité injuste. La question qui anime notre thèse est la réconciliation entre le bien individuel et le bien commun. Or le bien commun tel que nous l'avons défini est le bien de l'ensemble des citoyens et une cité injuste ne vise pas le bien commun, mais le bien d'une minorité de citoyens. Pour cette raison, un philosophe ne semble pas devoir adhérer aux lois d'une cité qui ne vise pas l'intérêt commun. (Cette question fera l'objet d'une de nos études subséquentes.)

<sup>17</sup> Par « excellence pratique », nous entendons l'ensemble des excellences éthiques ainsi que la prudence.

<sup>18</sup> Il s'agit de la première position de J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, *op. cit.* Cf. J. Cooper, « Contemplation and Happiness », *op. cit.*, p. 216. Voici comment N. White interprète la conséquence de cette position: « the life of *theôria* might involve refusing to lift a finger to help a drowning child if that effort would rob a few seconds from philosophic thought ». *Individual and Conflict*, *op. cit.*, p. 246.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

développer ses capacités philosophiques tout en délaissant complètement ses capacités éthiques : la sagesse est distincte de la prudence<sup>19</sup>.

Le sage aristotélicien excelle dans le domaine de la contemplation. Au contraire, l'ἀγαθός est celui qui possède la prudence (φρόνησις)<sup>20</sup>. Selon le Stagirite : « la prudence est une disposition accompagnée d'une règle vraie, portant sur l'action dans le domaine des biens humains » (*Éth. Nic.*, VI, 1140 b 20-21). En tant que disposition, son objectif est de permettre à l'individu d'agir. La véracité de la règle détermine davantage la disposition : si un individu possède la φρόνησις, il est enclin à *bien* agir. La prudence fait partie des excellences intellectuelles et se distingue de la sagesse par son champ d'application : alors que la prudence porte sur les biens humains, la sagesse porte sur la connaissance théorique. La prudence permet de bien délibérer (1140 a 30), car elle s'attache à la partie calculatrice de l'âme (τὸ λογιστικόν : 1139 a 12). L'individu qui incarne la prudence est le modèle que tous doivent imiter : le φρονίμος.

Pourtant, même si Aristote suggère que la sagesse est une capacité d'un autre ordre que la prudence, cela n'implique pas nécessairement que le sage ne doive pas cultiver ses capacités morales. En effet, même si la meilleure activité est l'activité philosophique, elle n'est pas forcément la seule constitutive de la vie humaine<sup>21</sup>. Car, rappelons-le, la thèse selon laquelle l'être humain est par nature un animal politique

---

<sup>19</sup> Aristote n'affirme pas cela explicitement, mais il s'agit tout de même d'une conséquence rendue possible par la distinction entre la sagesse et la prudence.

<sup>20</sup> Pour une analyse de la φρόνησις dans la philosophie d'Aristote, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, et de C. Natali, *The Wisdom of Aristotle*, *op. cit.*,

<sup>21</sup> Sur ce point, nous suivons l'interprétation de A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, *op. cit.*, pp. 91-92.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

signifie que l'être humain doit vivre en communauté pour être heureux<sup>22</sup>. Ainsi, avant même de pouvoir se consacrer à l'activité philosophique, il faut être capable de partager des valeurs morales avec ses concitoyens. En ce sens, puisque le sage aristotélicien n'est pas simplement un intellect, il « choisit d'agir en accord avec l'excellence < éthique > » (*Éth. Nic.*, X, 1178 b 6). Le philosophe doit être capable de vivre en communauté pour vivre une vie réussie, c'est-à-dire qu'il doit aussi cultiver l'excellence pratique. Toutefois, il faut découvrir à quel degré il doit cultiver cette excellence pratique : doit-il aspirer à la pleine excellence pratique ou peut-il se contenter d'être un citoyen obéissant, tel que nous l'avons défini plus haut ?

En un sens, la vie philosophique réussie suppose une forme d'activité politique : la vie en accord avec l'excellence pratique. Cette idée n'est pas en contradiction avec le passage de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote critique la vie politique, car sa critique ne vise pas la vie d'excellence pratique. En effet, rappelons que la critique vise spécifiquement la vie politique en tant que recherche des honneurs<sup>23</sup>. Le Stagirite redéfinit la vie politique comme vie d'excellence pratique (I, 1095 b 28-1096 a 4).

Examinons brièvement son argumentation à partir d'un passage de l'*Éthique à Eudème*, où il distingue deux conceptions de la vie politique : « Le politique, en effet, est celui qui choisit les belles actions pour elles-mêmes, mais c'est en raison des richesses et des ambitions excessives que la foule s'adonne à cette vie » (*Éth. Eud.*, I, 1216 a 24-27). Dans ce passage, Aristote répète ce qu'il affirme au livre I de l'*Éthique à Nicomaque* : la grande majorité de ceux qui adoptent la vie politique œuvrent en vue du bien commun

---

<sup>22</sup> Cf. *supra*, chapitre II, pp. 36 et ss.

<sup>23</sup> Cf. notre premier chapitre, *supra*, p. 28.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

en raison des honneurs et de privilèges dont ils jouissent. Il refuse de concéder que ceux qui emploient leur pouvoir et leur influence pour accumuler des honneurs vivront une vie heureuse.

Ainsi, la vie politique qu'il redéfinit dans ces passages de l'*Éthique à Nicomaque* et de l'*Éthique à Eudème* est ce que nous nommerions une vie éthique choisie pour elle-même, mais n'impliquant pas nécessairement une vie engagée dans les affaires publiques : il s'agit de la vie d'un bon citoyen qui possède l'excellence pratique. Un philosophe, même s'il consacre la plus grande partie de son temps à philosopher, peut faire partie de cette catégorie de bons citoyens. Selon cette solution, le philosophe, pour être heureux, passe la majeure partie de son temps à philosopher en développant et perfectionnant sa part divine. Mais en même temps, pour être heureux, il ne doit pas complètement délaisser sa part humaine ; il doit aussi développer ses capacités morales. Selon ce modèle, la vie la meilleure est une vie philosophique au sein d'une cité juste qui encourage ses citoyens à développer leurs capacités morales. Dans cette optique, le philosophe ne peut pas être vicieux et heureux. En même temps cependant, rien ne l'oblige à viser la pleine acquisition de l'excellence. Car il pourrait, tout comme la majorité des citoyens, s'en tenir à une obéissance des lois *sans se consacrer au plein développement de l'excellence pratique*.

En effet, la majorité des citoyens n'est pas d'elle-même motivée à agir en vue du bien commun (*Éth. Nic.*, X, 1179 b 11-13), car selon elle, les actions justes ne sont pas bonnes en elles-mêmes. La disposition à l'obéissance s'apparente à la continence plutôt qu'à l'excellence. Une des conséquences de cet état intermédiaire est que le citoyen conçoit son bien individuel en opposition au bien commun. Certes, tel que nous l'avons

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

montré dans notre troisième chapitre, le bien commun d'une cité juste n'est pas opposé aux biens individuels des citoyens<sup>24</sup>, mais si les philosophes qui sont des citoyens obéissants ne possèdent pas l'excellence, ils ne peuvent pas agir correctement sans la force contraignante de la loi. Les souhaits et désirs mal orientés de cette majorité doivent être maîtrisés afin que la coexistence pacifique soit possible. D'une certaine manière, la nécessité de la contrainte légale (*cf. Éth. Nic.*, X, 1179 b 30-31) est le signe que les citoyens ne sont qu'obéissants et ne possèdent pas la pleine excellence pratique.

La contrainte est aussi le signe d'un rapport conflictuel entre le bien individuel et le bien commun. Certes, il peut y avoir un équilibre entre le bonheur de chaque citoyen et le bien de la cité. Par équilibre, nous entendons un état de stabilité relative entre deux ou plusieurs forces qui sont opposées : le bien de chaque citoyen<sup>25</sup>. Pour les citoyens obéissants, ceux qui ne possèdent pas la pleine excellence pratique, l'équilibre est maintenu grâce aux lois qui les empêchent de poursuivre leur bien au détriment du bien des autres<sup>26</sup>. Notons cependant que cet équilibre n'élimine pas la tension entre le bien individuel et le bien commun. En effet, l'équilibre existe en raison de la tension.

Par ailleurs, le bien commun auquel la cité se consacre est composé du bonheur *civique* des citoyens. Le bien commun de la cité, l'action en accord avec l'excellence pratique, permet au philosophe d'exercer son activité de prédilection, mais ne contribue pas directement à son bonheur. Au plus, l'appartenance à la cité est une condition nécessaire du bonheur. C'est au contraire, la communauté d'amis-philosophes qui

---

<sup>24</sup> *Cf. supra*, chapitre III, pp. 73 et ss.

<sup>25</sup> Notre emploi du concept s'apparente à la définition proposée par A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, art. « équilibre ».

<sup>26</sup> Il s'agit aussi d'une thèse épicurienne. *Cf. Herm.*, fr. 34, 8, 2-4 = *Porph.*, *Abst.*, I, 8, 2-4, fr. 9, 4-5 = *Porph.*, *Abst.*, I, 9, 4-5.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

contribue directement à la vie la meilleure, car cette dernière est organisée en vue du bonheur philosophique.

### 5.2 Communauté d'amis-philosophes et autarcie

Analysons à présent les conditions de l'autarcie de la communauté d'amis. Selon Aristote, une communauté doit permettre à ses membres de survivre avant de pouvoir viser le bonheur : il évoque l'idée d'une « complète autarcie » (πέρας τῆς αὐταρκείας : *Pol.* I, 1252 b 29). En général, le terme πέρας indique une limite ou une frontière<sup>27</sup>. Par ailleurs, le πέρας peut désigner la fin d'un processus. Dans cette optique, la complète autarcie d'une communauté existe au stade terminal de son développement – développement que la communauté d'amis n'a pas.

En effet, la communauté d'amis ne peut pas englober les parties de la cité (le foyer et le village), car la communauté d'amis-philosophes se forme en marge de la cité. De plus, cela implique selon Épicure que la vie au sein de cette communauté existe en marge des parties qui composent la cité<sup>28</sup>. Conséquemment, la communauté d'amis-philosophes ne peut pas être complètement autarcique.

En effet, la communauté d'amis-philosophes possède une limite numérique bien moins élevée que la cité. Une des questions qu'Aristote pose dans son étude de l'amitié

<sup>27</sup> H. Liddell, R. Scott, et H. Jones, *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, art. « πέρας ».

<sup>28</sup> Par exemple, les individus qui font partie de la communauté philosophique d'Épicure ne sont pas tous citoyens : Mys l'esclave d'Épicure (*Diog. Laert.*, X, 3, 10) et certaines courtisanes (suggéré en *Diog. Laert.*, X, 4-7).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

est la suivante : « Qu'est-ce qui est préférable : un grand nombre d'amis, ou un nombre restreint d'amis parmi les hommes de bien, comme dans une cité ? » (*Éth. Nic.*, IX, 1170 b 29-31). Comme pour la cité (*Pol.* VII, 1326 a 5-b 25), Aristote affirme qu'il y a un nombre maximum d'amis.

Les amis doivent pouvoir vivre une vie intime pour pratiquer leur activité en commun et ce n'est pas possible si les amis sont en trop grand nombre (*cf. Éth. Nic.*, IX, 1171 a 1-2)<sup>29</sup>. Par ailleurs, pour qu'il y ait communauté d'amis, il faut que chacun des amis soit l'ami des autres membres de la communauté, et cela est difficile au sein d'un grand groupe (*Éth. Nic.*, IX, 1171 a 4-6). Pour ces raisons, il est préférable de ne pas avoir beaucoup d'amis, mais de se limiter à ceux avec qui il est possible de vivre ( $\sigma\upsilon\zeta\eta\eta\nu$  : 1171 a 1-2), c'est-à-dire de partager le bonheur. Mais il est peu probable qu'une telle communauté puisse assurer les biens nécessaires à la vie. Dans une communauté d'amis-philosophes, c'est leur capacité philosophique et leur excellence qui détermine leur capacité d'appartenance<sup>30</sup>. Un petit groupe de philosophes n'est pas capables de subvenir à tous ses besoins parce que la philosophie n'a pas pour but de satisfaire les besoins<sup>31</sup>. Certes, il n'est pas logiquement exclu qu'une communauté d'amis-philosophes puisse hypothétiquement assurer la survie de tous ses membres, mais si

---

<sup>29</sup> De plus, nous l'avons déjà affirmé, il faut du temps et des fréquentations continues pour éprouver le caractère de son ami (*cf. Epicur.*, *SV*, 28). Pour une traduction et une analyse de cette maxime, *cf. supra*, chapitre IV, pp. 120 et ss.

<sup>30</sup> En effet, rappelons-le, dans la communauté parfaite d'amis-philosophes, les amis doivent être capables de poursuivre les désirs et les ambitions de leurs amis (*cf. Cic.*, *Fin.*, I, xx, 67, *Arist.*, *Éth. Nic.*, VIII, 1156 b 7-11).

<sup>31</sup> Et ce, malgré l'enthousiasme de Diogène d'Oenoanda, qui annonce une utopie épicurienne, où tous seront des philosophes (Smith, fr. 56) et donc, semble-t-il, amis. Sur ce fragment de Diogène, *cf. T. O'Keefe*, « Would a Community of Wise Epicureans Be Just? », *Ancient Philosophy*, 21, 2001, pp. 133-145.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

c'est le cas, ce le sera seulement par accident. Sur ce point, la communauté d'amis-philosophes est donc inférieure à la cité.

Mais notons un élément important : jamais Épicure n'envisage que la communauté d'amis-philosophes puisse exister complètement hors du cadre d'une communauté politique plus étendue comme la cité. La communauté d'amis ne peut pas se passer de la cité, car c'est par le biais de la cité que les membres de la communauté d'amis trouvent ce qu'il leur faut pour subsister. Il ne faut donc pas penser la communauté d'amis sans une communauté politique qui assure la survie et la sécurité de ses membres. En effet, la vie en cité fait partie des conditions du bonheur du philosophe. C'est probablement pour cette raison que les Épicuriens défendent la thèse suivante : « les lois sont établies en vue du sage, non pas afin qu'il ne commette pas d'injustice, mais afin qu'il n'en subisse pas » (Usener, fr. 530 = Stob., *Flor.*, 43, 139). La cité a pour tâche de permettre au philosophe suffisamment de loisir pour développer ses aptitudes philosophiques<sup>32</sup>. Sous l'horizon épicurien, les lois ne sont pas nécessaires pour que le sage ne commette pas d'injustice, car il agit de lui-même en accord avec les impératifs de la justice.

Avant de poursuivre, nous devons répondre à une objection qui est liée à l'idée selon laquelle les communautés d'amis existent au sein de cités. Si la cité fournit tous les éléments nécessaires à ses citoyens pour survivre et que c'est en elle que se forment des communautés d'amis, n'est-elle pas *la* communauté parfaite ? Elle est parfaite en ce sens

---

<sup>32</sup> Cf. D. J. Allen (dans un texte sur Aristote) qui suggère que l'homme politique a pour tâche de garantir le loisir nécessaire au philosophe qui pourra exercer son activité scientifique en toute tranquillité. « Individual and State », *op. cit.*, p. 83. Voir aussi P. Aubenque, « Politique et éthique chez Aristote », *op. cit.*, p. 220, Ph. Betbeder, « Éthique et politique selon Aristote », *op. cit.*, p. 466.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

qu'elle permet et encourage la formation de communautés d'amis. Cependant, si c'est véritablement le cas (cas, d'ailleurs, que ni Aristote ni Épicure n'envisagent), la cité n'est qu'un moyen, car sa fin immédiate n'est pas le bonheur de ses citoyens, mais devient le lieu de formation de communautés d'amis. Cela implique qu'il ne s'agit pas de choisir *entre* la cité et la communauté d'amis. Il ne faut pas favoriser l'une plutôt que l'autre : les deux œuvrent au bonheur du philosophe, mais chacune selon un aspect particulier. La cité permet au philosophe de subvenir à ses besoins de première nécessité. Cependant, la communauté d'amis-philosophes – en permettant l'activité philosophique et en exerçant la part divine de ses membres – est constitutive du bonheur philosophique. S'il y a un choix à effectuer, c'est plutôt entre une vie en cité en philosophant « relativement » seul, et une vie en cité en philosophant au sein d'une communauté d'amis-philosophes.

Dans notre quatrième chapitre, nous avons montré en quoi la communauté d'amis-philosophes est une communauté parfaite pour les Épicuriens. Nous n'avons pas cependant traité cette question d'un point de vue aristotélicien. La difficulté d'envisager une telle communauté d'amis-philosophes parfaite du point de vue de la philosophie du Stagirite est encore liée à la distinction entre les excellences pratiques et la sagesse : il n'est pas certain que le philosophe doive *posséder pleinement* l'excellence pratique pour être heureux. Il peut exercer ses facultés intellectuelles non-morales tout en étant un citoyen obéissant et satisfaire les conditions d'un bonheur philosophique. Or pour appartenir à une communauté parfaite fondée sur l'amitié et organisée en fonction de

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'activité philosophique, le philosophe doit posséder pleinement l'excellence pratique<sup>33</sup>. Il doit être doté d'une telle disposition pour avoir la capacité de partager ses fins avec celles de ses amis. Il est donc possible de trouver une communauté d'amis-philosophes dans un contexte aristotélicien<sup>34</sup>. La question est cependant de savoir pourquoi un philosophe devrait cultiver l'excellence pratique pour appartenir à une communauté d'amis-philosophes s'il peut se contenter d'être philosophe et un citoyen obéissant.

La communauté d'amis-philosophes est organisée en vue de la philosophie, elle permet au sage de philosopher de manière plus continue que quelqu'un qui pratique cette activité de manière isolée<sup>35</sup>. En effet, Aristote fait allusion à une communauté de philosophes dans un texte où il affirme que l'activité philosophique n'est pas une activité solitaire (*Éth. Nic.*, X, 1177 a 35). L'activité philosophique est l'activité la plus autarcique, mais il est préférable de philosopher avec d'autres, car « il n'est pas facile d'exercer une activité de manière continue par soi-même, mais facile avec d'autres et en relation avec d'autres. Sans doute < cette > activité sera plus continue, étant agréable en elle-même » (IX, 1170 a 5-7). L'être humain ne peut pas exercer l'activité philosophique de manière continue. Pour pallier cette incapacité, il doit philosopher avec autrui.

---

<sup>33</sup> Cf. *supra*, p. 120.

<sup>34</sup> L'exemple concret d'une telle communauté est le Lycée, l'école philosophique d'Aristote. Nous connaissons peu sur l'organisation concrète du Lycée. Cf. J. Barnes (dir.) *Cambridge Companion to Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 6, 7, 10, D. Ross, *Aristotle, op. cit.*, pp. 3-5, J. Barnes, *Aristotle. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 7, 136, J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 259 et ss.

<sup>35</sup> Lorsque nous évoquons l'idée de « philosopher de manière isolée » nous ne voulons pas dire philosopher *absolument* seul et dans une « tour d'ivoire ». En effet, par définition pour Aristote et Épicure, la philosophie est une activité commune. Si elle ne se pratique pas face à face avec d'autres philosophes, elle est au moins un dialogue entre un philosophe et les thèses d'autres philosophes. Lorsque nous évoquons un philosophe qui exerce son activité seul, nous voulons dire qu'il n'œuvre pas *avec* autrui en vue de découvrir la vérité.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

La communauté d'amis-philosophes n'exige pas qu'un membre sacrifie son bonheur philosophique pour le bien commun étant donné que les activités de cette communauté favorisent la vie philosophique. En effet, contrairement au bien commun de la cité qui se réalise au moyen de l'excellence pratique, le bien de la communauté d'amis-philosophes se réalise au moyen de la philosophie. Sur ce point, la communauté d'amis-philosophes, de par sa définition même, est un lieu plus propice que la cité pour développer et exercer ses capacités philosophiques.

Par ailleurs, le fait d'être entouré d'amis-philosophes confirme la valeur de l'activité philosophique. En effet, « in a shared activity one knows of the commitment of others to the goodness of the activity in no mere abstract theoretical way »<sup>36</sup>. Même si la tâche de chacun est plus spécifique que l'œuvre commune, celui qui fait partie d'une telle communauté sait que ses efforts philosophiques font partie d'un tout<sup>37</sup>. C'est précisément la vocation d'une école philosophique : c'est au sein d'une telle communauté que l'individu apprend à philosopher avec autrui. La philosophie est une activité qui se pratique dans l'échange. Dans la philosophie épicurienne, cela se présente sous forme de discussions et de débats<sup>38</sup> : « dans la recherche en commun par le débat, celui qui est le perdant accomplit plus dans la mesure où il apprend » (*SV*, 74, *cf. Phld.*,

---

<sup>36</sup> J.M. Cooper, « Friendship and the Good in Aristotle », *in Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 348.

<sup>37</sup> Nous nous appuyons, en cela, sur des arguments développés par *Ibid.*, pp. 345-351.

<sup>38</sup> D'où l'importance de la franchise entre amis épicuriens. Elle permet la réfutation qui est le moyen de se corriger et de s'améliorer. *Cf.* l'introduction de l'édition de D. Konstan du *Περὶ παρρησίας* de Philodème : « Frankness is not only a pedagogical strategy on the part of the teacher, but also involves openness and the revelation of personal faults among both fellow-students and leaders for the sake of the moral development of the disciples ». D. Konstan et al., *Philodemus. On Frank Criticism*, Atlanta, Scholars Press, 1998, p. 8.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

*Lib.*, 28, 81, 82). Il est profitable pour celui qui est moins avancé dans sa démarche philosophique de se faire réfuter, car il peut ainsi parfaire ses capacités philosophiques.

Aristote constate un phénomène semblable dans les communautés fondées sur l'excellence pratique :

Parmi ceux qui luttent (ἀμιλλωμένων) en vue du beau (πρὸς το καλὸν) et qui s'efforcent d'accomplir les plus belles actions, toutes choses seraient ce qu'elles devraient être pour la communauté, et pour chaque individu à qui seraient les plus grands des biens, si du moins l'excellence est de telle nature. C'est pourquoi l'homme de bien (τὸν ἀγαθὸν) doit s'aimer lui-même, car en faisant de belles actions il s'aidera lui-même et aidera les autres aussi (*Éth. Nic.*, IX, 1169 a 8-13, cf. VIII, 1162 b 6-13).

L'émulation est une forme de conflit favorisant à la fois le bien commun et le bien de chacun. En ce sens, elle n'est pas un conflit entre le bien individuel et le bien commun. En encourageant chacun à développer ses excellences pratiques, l'émulation est utile à la communauté. La communauté en contribuant au développement de l'excellence pratique de ses membres rend heureux, puisque ce bonheur réside dans le plein exercice de cette excellence pratique. En appliquant cette idée à l'activité philosophique, nous voyons que la philosophie pratiquée au sein d'une communauté contribue à la fois au bien commun et au bonheur de chacun. La collaboration philosophique permet de découvrir la vérité en se corrigeant mutuellement. Le bonheur de chacun est dans l'exercice commun de la philosophie. En ce sens, cette émulation est d'un type particulier : il n'y a aucun « perdant », car tous bénéficient du succès de chacun<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. S. Stern Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, op. cit., p. 116, Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., pp. 257-258. Contra N. White, *Individual and Conflict*, op. cit., pp. 272-273, qui voit dans cette « compétition morale » une situation où il y a un gagnant et un perdant.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Si les philosophes se fréquentent régulièrement, ils multiplient les occasions de philosopher et de pratiquer l'activité qu'ils considèrent comme la plus importante (*cf.* Arist., *Éth. Nic.*, X, 1178 a 5-9, Epicur., *Ep. Her.*, 37, *Ep. Men.*, 122). Le vivre ensemble de la communauté d'amis-philosophes est « if not residence in the same household, then at least a regular, even daily association in work and conversation »<sup>40</sup>. En effet, affirme Aristote, « pour les amis, ce qui est le plus souhaitable est de vivre ensemble » (Arist., *Éth. Nic.*, IX, 1171 b 32).

Et quel que soit le mode d'existence de chacun ou ce en vue de quoi ils choisissent de vivre, ils veulent le poursuivre avec leurs amis ; c'est pourquoi les uns boivent ensemble, les autres jouent aux dés ensemble, d'autres encore pratiquent des sports et chassent ensemble ou *philosophent ensemble* ; en cela, ils passent leur temps ensemble dans ce que précisément ils aiment plus que tout dans la vie. En effet, voulant vivre ensemble avec leurs amis, ils font ces choses et prennent part à ces choses autant que possible (1172 a 2-8, nous soulignons).

Pour les philosophes, c'est la recherche de la vérité en commun<sup>41</sup>. Si cette activité commune se déploie soit par une fréquentation quotidienne, soit par une cohabitation, cela suppose que la vie au sein de la communauté d'amis-philosophes comporte une composante politique<sup>42</sup>. Pour exercer leur activité en commun, les amis-philosophes

<sup>40</sup> M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>41</sup> Notons que cette activité s'exerce différemment selon les Aristotéliens et les Épicuriens. Cependant, dans les deux cas, l'activité philosophique consiste dans la recherche de la vérité. Une fois que la vérité est atteinte, le sage aristotélien contemple ces vérités. D'une certaine manière, l'Épicurien contemple les vérités épicuriennes qui ont déjà été exposées par Épicure lui-même. Mais le sage épicurien doit constamment s'appliquer à mettre les vérités éthiques en pratique pour que ses actes soient en accord avec les théories épicuriennes (*cf.* *RS*, XXV).

<sup>42</sup> Une question sur laquelle nous consacrerons une étude future est de savoir si l'activité philosophique peut être conçue comme forme d'activité politique. En ce sens, nous examinerons si la communauté d'amis-philosophes peut être une communauté politique. Selon nous, cela est possible. Nous n'entendons pas, bien sûr, « politique » au sens restreint de « se rapporter à la cité », mais selon un sens plus englobant (sur cette distinction, *cf.* notre chapitre II, pp. 38.) Par ailleurs, une telle communauté politique n'implique pas nécessairement un rapport de pouvoir ou

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

doivent aussi être capables d'agir les uns envers les autres en accord avec l'excellence pratique. Conjointement à leurs capacités philosophiques, la communauté d'amis-philosophes encourage le développement de l'excellence pratique. En ce sens, la pratique de l'activité philosophique en communauté est l'occasion de pratiquer l'excellence pratique. Ainsi, le philosophe qui se contente de l'obéissance aux lois dans la cité, peut trouver une raison supplémentaire pour développer complètement son excellence pratique au sein de la communauté d'amis-philosophes : pour accéder au bonheur le plus parfait, il doit être capable de vivre et de collaborer étroitement avec les autres membres de sa communauté.

Les membres d'une telle communauté philosophique peuvent réaliser le plus haut bonheur dans le développement de l'excellence pratique par la cohabitation et la fréquentation habituelle, car au fur et à mesure qu'ils tendent vers l'excellence pratique, ils conçoivent la réalisation du bien commun comme faisant partie de la réalisation de leur propre bonheur. Par ailleurs, contrairement à la cité, la relation non-conflictuelle entre le bien individuel et le bien commun au sein d'une communauté d'amis-philosophes de type aristotélicien ou épicurien n'est pas simplement un équilibre entre les biens des individus.

Dans une communauté philosophique, fondée sur une amitié parfaite, les membres poursuivent la même fin ; le bonheur de l'un est inséparable du bonheur de

---

d'inégalité, car tel que l'affirme Aristote dans le passage de l'*Histoire des animaux* que nous avons analysé dans notre second chapitre (p. 40), certains animaux n'ont pas besoin de chef pour vivre en communauté. De plus, ce ne sera qu'une communauté d'amis-philosophes qui vise le bonheur qui pourra compter comme communauté politique parce que le bonheur, en tant que fin parfaite, s'applique « à la vie au complet » (cf. Arist., *Éth. Nic.*, VIII, 1160 a 22-23).

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

l'autre<sup>43</sup>. Et puisque le nombre de membres se limite à ceux qui se ressemblent et désirent exercer la même activité en commun, le bien individuel ne peut pas être en conflit avec celui de leurs amis. Les lois et leur caractère coercitif ne sont par ailleurs pas nécessaires. C'est le sens de l'affirmation d'Aristote au début de son analyse de l'amitié : « la justice n'est aucunement nécessaire entre amis ; mais ceux qui sont justes ont quand même besoin de l'amitié » (*Éth. Nic.*, VIII, 1155 a 27-28)<sup>44</sup>. Les citoyens – étant d'abord liés juridiquement – ne sont pas nécessairement amis, mais ceux qui sont amis ont des relations qui expriment la justice. D'un point de vue épicurien l'idée est exprimée de la manière suivante : rappelons qu'à la toute première étape de la formation de la cité, aucun châtement n'était nécessaire, car tous pouvaient comprendre que le bien commun est une condition nécessaire au bonheur (*cf. Herm.*, fr. 34, 10, 4 = *Porph., Abst.*, I, 10, 4)<sup>45</sup>. Dans la communauté d'amis-philosophes, la réalisation du bien commun n'est pas simplement une condition nécessaire au bonheur – elle rend ses membres heureux. Les amis-philosophes savent que leur bonheur dépend de leur capacité à contribuer au bien commun de la communauté philosophique. Les sages épicuriens peuvent saisir la nature du bien commun et la manière dont il contribuera au bonheur de tous. C'est pourquoi ils le poursuivent d'eux-mêmes et désirent rendre leurs amis heureux en sachant que chacun participe à un projet commun.

---

<sup>43</sup> *Cf. supra*, notre chapitre IV, pp. 118 et ss.

<sup>44</sup> *Cf. Éth. Eud.*, VII, 1234 b 28-30 : « Si quelqu'un voulait faire en sorte que les hommes ne soient pas injustes, il les rendrait amis ; car les véritables amis ne commettent pas d'injustice ».

<sup>45</sup> Nous avons analysé ce processus. *Cf. supra*, chapitre III, p. 83.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Dans ce cinquième et dernier chapitre, nous avons montré que la vie heureuse se réalise au plus haut point dans la communauté d'amis-philosophes. Cependant, celle-ci doit exister au sein d'une cité pour assurer les biens de première nécessité. Ensemble, la cité et la communauté d'amis permettent d'atteindre la limite de l'autarcie, car elles procurent tous les éléments nécessaires au bonheur philosophique, le bonheur le plus parfait. La cité assure la survie des citoyens, tout en les habituant à l'excellence pratique. La communauté d'amis-philosophes, organisée en vue de l'activité philosophique pratiquée en commun, est le lieu qui permet aux sages de pratiquer l'activité philosophique. Pour mener au bonheur parfait, les membres qui en font partie doivent aussi développer l'excellence pratique.

**CONCLUSION**

Dans cette thèse, nous avons analysé la tension entre le bien individuel et le bien commun, et la manière dont elle peut être résolue en l'abordant sous l'angle du concept de communauté parfaite – la communauté qui rend heureux. Nous avons montré que si la cité vise le bonheur, il n'est pas le bonheur le plus haut : la cité ne vise pas le bonheur de la vie philosophique. Une communauté d'amis-philosophes épicuriens ou une communauté d'amis parfaits qui sont aussi philosophes sous l'horizon aristotélicien est la communauté qui peut viser ce bonheur, puisque c'est cette dernière qui peut harmoniser le bonheur individuel de chaque membre et le bien commun, en encourageant chacun à pratiquer l'activité philosophique. En même temps, nous avons montré que la communauté d'amis ne peut pas exister sans une autre communauté politique qui assure la survie de ses membres.

Nous avons montré au premier chapitre que la vie philosophique est la vie la meilleure selon Aristote et Épicure. Une caractéristique de la vie philosophique commune à nos deux philosophes est qu'elle exclut toute forme d'activité politique entendue comme la recherche des honneurs par l'exercice du pouvoir. Cette caractéristique a conduit les commentateurs à affirmer de façon erronée que la vie heureuse selon Aristote et Épicure est une vie privée et apolitique. Au second chapitre, nous avons montré au contraire qu'il est impossible pour Aristote et Épicure de concevoir un bonheur solitaire et privé. L'être humain doit appartenir à une communauté politique pour atteindre son *τέλος*. Selon Aristote, la communauté à laquelle il faut

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

appartenir pour être heureux est la cité, tandis que selon Épicure, c'est à la communauté d'amis qu'il faut appartenir. C'est pourquoi nous avons examiné si la communauté à laquelle il est préférable d'appartenir est la cité ou la communauté d'amis.

Nous avons analysé la cité en fonction du premier critère de perfection : le bonheur comme fin immédiate. La cité est une communauté parfaite selon Aristote, car elle réalise son bien en rendant ses citoyens heureux. Selon Épicure par contre, la cité ne vise aucunement le bonheur, mais la sécurité. Cependant, cela ne signifie aucunement – contrairement à ce qu'ont suggéré Cicéron et Plutarque – que le philosophe épicurien n'est pas un bon citoyen. Il vit en accord avec les lois justes de sa cité, car il sait que c'est la seule manière d'assurer la tranquillité nécessaire à l'exercice de la philosophie au sein de la communauté d'amis-philosophes.

Au quatrième chapitre, nous avons montré qu'une forme spécifique de communauté d'amis vise le bonheur de ses membres : celle qu'Aristote nomme une communauté fondée sur l'amitié parfaite et qui, pour Épicure, est une amitié entre sages. Cette amitié est parfaite parce que les amis partagent un bonheur commun. Tous ceux qui appartiennent à une telle communauté visent le bonheur de leurs amis autant que le leur. D'un point de vue épicurien, ce sont les philosophes qui sont capables d'avoir autant d'affection pour leurs amis que pour eux-mêmes.

Après avoir analysé la communauté d'amis-philosophes et posé les conditions de sa perfection, nous avons comparé la cité à cette communauté d'amis pour juger si l'une est supérieure à l'autre. Bien que la cité soit supérieure à la communauté d'amis-philosophes relativement à la survie, la communauté d'amis-philosophes au sein d'une cité est la communauté la plus parfaite, car c'est elle qui assure le bonheur

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

philosophique. En effet, le bonheur dans la cité est un bonheur politique. Certes, la cité assure la survie des philosophes et peut leur donner le loisir nécessaire pour exercer l'activité la plus intimement associée au bonheur : la philosophie. Mais une cité, dotée de lois justes n'est pas une condition suffisante au bonheur philosophique.

Au contraire, la communauté d'amis-philosophes accomplit son bien dans l'exercice de l'activité philosophique. Or c'est dans l'exercice de l'activité philosophique que se réalise le plus haut bonheur de chaque membre. Ainsi, dans une telle communauté, il n'y a pas de tension entre le bien commun et bien individuel. De surcroît, en vivant et philosophant étroitement avec ses amis-philosophes, chacun aura l'occasion de pratiquer l'excellence pratique. Toutefois, puisque la survie est la condition première de la perfection d'une communauté, la communauté d'amis-philosophes que nous envisageons ne peut pas exister hors d'une communauté politique qui peut assurer la survie et la sécurité. Le philosophe doit s'en remettre à une communauté politique pour assurer ces biens.

Du point de vue de l'interprétation de la philosophie ancienne, nous avons montré qu'une telle communauté d'amis-philosophes est explicitement mise en avant par Épicure. Par contre, elle ne l'est qu'implicitement par Aristote, car ce dernier n'analyse pas la communauté d'amis en ces termes. Par ailleurs, il n'envisage pas une communauté d'amis parfaits comme communauté d'amis-philosophes. Cependant, nous avons montré sous quelles conditions une communauté d'amis est effectivement une communauté parfaite : ses membres visent le bonheur de leurs amis en même temps que le leur. Dans une telle communauté, le bonheur est un bonheur vécu en commun. Par

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

ailleurs, nous avons montré que si une telle communauté est une communauté de philosophes, le bonheur partagé est celui d'une vie philosophique. Ainsi, nous trouvons dans l'éthique aristotélicienne des arguments en faveur du genre de vie philosophique et de la communauté prônée par Épicure.

Ce constat aide à préciser le sens de la question directrice de l'éthique d'Aristote et d'Épicure. Ils tentent de découvrir en quoi consiste la vie la meilleure. C'est à la lumière de *cette* question que le désengagement politique de nos deux philosophes doit être interprété : la vie politique, telle qu'elle est traditionnellement définie par les prédécesseurs et les contemporains d'Aristote, n'est pas la vie la meilleure. Épicure est en accord avec Aristote lorsqu'il encourage le philosophe à se retirer de la vie politique entendue comme recherche des honneurs. Le Stagirite remet en effet en question l'idée selon laquelle une vie consacrée à la recherche des honneurs est la vie la meilleure<sup>1</sup>. Cette vie de gouvernant est une conception fautive, car le bien qu'elle vise repose sur des bases instables. En effet, leur question n'est pas, contrairement à Platon : « le philosophe a-t-il comme devoir de gouverner la cité en vue du bien de ses concitoyens ? ». Aristote, dans ce que nous avons nommé son « projet politique », n'envisage pas cela. Au mieux, il conçoit le rôle du philosophe comme celui d'un professeur d'une élite politique, qui assure que celle-ci mettra en œuvre des lois justes. Dans le cas d'Épicure, l'enseignement est destiné aux philosophes qui se retirent totalement des affaires publiques, sans être pour autant apolitiques<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ainsi, nous voyons que même avant la philosophie dite « hellénistique », il existe déjà chez Aristote des arguments en faveur d'un retrait de la participation aux affaires publiques.

<sup>2</sup> Il est essentiel de prendre cela comme point d'appui pour étudier la philosophie épicurienne dans son rapport aux questions politiques, étant donné que plusieurs témoignages

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Cependant, nous avons vu qu'Aristote ne rejette pas complètement la vie politique. Il la redéfinit et elle devient pour lui une vie en accord avec l'excellence pratique. Cela implique que celui qui choisit une vie philosophique ne doit pas délaisser la vie de bon citoyen. Les conclusions épicuriennes sont similaires : le sage épicurien pratiquera surtout l'excellence pratique au sein de la communauté d'amis. Par ailleurs, puisqu'il sait que la cité juste œuvre en vue de la sécurité nécessaire à la vie philosophique, il sera aussi un bon citoyen.

La question normative, à savoir si la vie philosophique comporte une dimension politique, est essentielle, mais apparaît une seconde étape du questionnement philosophique d'Aristote et d'Épicure. C'est leur réponse à c'est cette seconde question que nous avons examiné dans notre thèse. La vie en communauté est de toute première importance pour les Grecs en général et aussi pour nos deux philosophes : ils conçoivent la vie philosophique pratiquée en commun comme une vie présupposant, sinon la possession de l'excellence pratique, du moins une vie de citoyen obéissant. Au sein de la communauté d'amis-philosophes, les membres peuvent réaliser le bonheur le plus parfait en œuvrant en commun à la recherche de la vérité et en étant de bons citoyens qui comprennent le bien fondé des lois justes de leur cité.

Pour saisir la portée philosophique de cette idée, examinons-la à la lumière de l'argument de la fonction au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*. Le bien humain correspond à une activité en accord avec l'excellence la meilleure et la plus parfaite (*cf.*

---

nous sont parvenus de Cicéron et Plutarque. Ces derniers accusent Épicure de ne pas remplir son devoir de philosophe parce qu'il refuse de participer aux affaires de la cité. Mais, il ne s'agit pas là de la conception d'Épicure. (Une de nos études subséquentes portera directement sur ce point.)

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

1098 a 16-18). Selon notre analyse, l'activité philosophique au sein d'une communauté d'amis-philosophes favorise à la fois l'exercice de l'excellence intellectuelle et de l'excellence pratique. Les membres d'une telle communauté peuvent pleinement remplir leur fonction, car ils pratiquent ensemble l'activité philosophique. Mais, en pratiquant cette activité en commun, ils peuvent aussi exercer leur excellence pratique. Nous pouvons à présent montrer comment une telle lecture de l'éthique aristotélicienne et épicurienne permet de dépasser l'opposition entre une conception dominante et une conception inclusive des fins. Au premier chapitre, nous avons montré que l'interprétation dominante est la plus conforme à l'éthique d'Aristote et d'Épicure. Selon Aristote, la part dominante de la fin est l'activité philosophique, tandis que selon Épicure, elle est le plaisir résultant de l'activité philosophique. Cependant, l'activité philosophique est l'activité qui conduit au bonheur lorsqu'elle est pratiquée en commun. Ainsi, l'activité philosophique *inclut* la vie commune et la possibilité de partager son bonheur avec d'autres. Or un tel partage requiert la possession de l'excellence pratique. En ce sens, certes, la conception de la fin est *dominante*, mais elle doit *inclure* une composante politique : l'exercice des excellences pratiques. Cette vie politique est vécue au sein d'une communauté d'amis-philosophes, une communauté qui mène au bonheur par la vie la meilleure. C'est pourquoi nous affirmons que le bonheur du philosophe tel qu'Aristote et Épicure l'envisagent, n'est aucunement un bonheur solitaire et apolitique, mais plutôt un bonheur commun. Pour les amis-philosophes, l'éthique et la philosophie politique vise une même fin, le bonheur commun, où il n'y a pas de tension entre le bonheur et le bien commun.

**BIBLIOGRAPHIE****1. Outils lexicaux**

Bailly, A., *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1950.

Benveniste, É., *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948.

———, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II vols., vol. I : Économie, parenté, société, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

———, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II vols., vol. II : Pouvoir, droit, religion, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1955<sup>2</sup>.

Chantraine, P., *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck, 1956.

———, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999<sup>2</sup>.

Ernout, A., et F. Thomas, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 1972, 1984<sup>2</sup>.

Gaffiot, F., *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Librairie Hachette, 1934.

Hornblower, S., et A. Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1996<sup>3</sup>.

Humbert, J., *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1945, 1997<sup>2</sup>.

Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II vols., vol. II : N-Z, Paris, Presses Universitaires de France, 1999<sup>10</sup>.

———, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II vols., vol. I : A-M, Paris, Presses Universitaires de France, 1999<sup>10</sup>.

Liddell, H.C., R. Scott, et H.S. Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Littré, É., *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Gallimard-Hachette, 1967.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Paulson, I., *Index Lucretianus : Continens Copiam Verborum Quam Exhibent Editores Lachmanni Bernaysi Munronis Briegere et Giussani*, Gotoburgi, Typis Expresserunt W. Zachrisson et Socii, 1911.

Robert, P., J. Rey-Debove, et A. Rey, *Le nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2003<sup>3</sup>.

Usener, H., *Glossarum Epicureum*, Roma, Editzioni Dell'Ateneo & Bizzari, 1977.

## 2.01 Éditions d'Aristote

Aubonnet, J., *Aristote. Politique*, III vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 1960.

———, *Aristote. Politique*, III vols., vol. II.1, Paris, Belles Lettres, 1971.

———, *Aristote. Politique*, III vols., vol. II.2, Paris, Belles Lettres, 1973.

———, *Aristote. Politique*, III vols., vol. III.1, Paris, Belles Lettres, 1986.

———, *Aristote. Politique*, III vols., vol. III.2, Paris, Belles Lettres, 1989.

Balaudé, J.-F., et R.-A. Gauthier, *Aristote. Éthique à Nicomaque. Livres VIII et IX : Sur l'amitié*, Paris, Livre de Poche, 1970 (chez Nauwelaerts, pour la traduction), 2001.

Balme, D. M., et A. Gotthelf, *Aristotle. Historia animalium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*, II vols., vol. II, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1984.

———, *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*, II vols., vol. I, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1984.

Bekker, I., *Aristotelis. Opera*, II vols., vol. I-II, Berlin, G. Reimerum, 1831.

Bodéüs, R., *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 2004.

Broadie, S., et C. Rowe, *Aristotle. The Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Bywater, L., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Oxford University Press, 1894, 1986.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Dalimier, C., *Aristote. Les grands livres d'éthique*, Paris, Arléa, 1995.
- Décarie, V., et R. Houde-Sauvé, *Aristote. Éthique à Eudème*, Paris, Vrin, 1978, 1997.
- Gauthier, R.-A., et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Traduction et commentaire*, II vols., vol. I.1 : Introduction, Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- , *L'Éthique à Nicomaque. Traduction et commentaire*, II vols., vol. I.2 : Traduction, Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- , *L'Éthique à Nicomaque. Traduction et commentaire*, II vols., vol. II.1 : Commentaire, première partie. Livres I-V, Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- , *L'Éthique à Nicomaque. Traduction et commentaire*, II vols., vol. II.2 : Commentaire, deuxième partie. Livres VI-X, Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- Irwin, T.H., *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1999<sup>2</sup>.
- Jaeger, W., *Aristotelis Metaphysica*, New York, Oxford University Press, 1957.
- Lauxerois, J., *Aristote. L'amicalité. Éthique à Nicomaque, livres VIII et IX*, Paris, Éditions à Propos, 2002.
- Louis, P., *Aristote. Histoire des animaux*, III vols., vol. III, Paris, Belles Lettres, 1964-1969.
- , *Aristote. Histoire des animaux*, III vols., vol. II, Paris, Belles Lettres, 1964-1969.
- , *Aristote. Histoire des animaux*, III vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 1964-1969.
- Mathieu, G., B. Haussoulier, et C. Mossé, *Constitution d'Athènes*, Paris, Belles Lettres, 1996.
- Newman, W. L., *The Politics of Aristotle: with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, IV vols., vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, 1985.
- , *The Politics of Aristotle: with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, IV vols., vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, 1985.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- , *The Politics of Aristotle: with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, IV vols., vol. III, Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, 1985.
- , *The Politics of Aristotle: with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, IV vols., vol. IV, Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, 1985.
- Pakaluk, M., *Aristotle. Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Peck, A.L., *Aristoteles. Historia Animalium*, London, Heinemann, 1965.
- Pellegrin, P., *Aristote. Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1990, 1993<sup>2</sup>.
- , *Aristote. Éthique à Nicomaque. Livre X*, Paris, Nathan, 1998.
- , *Aristote. Physique*, Paris, GF Flammarion, 2000, 2002<sup>2</sup>.
- Rackham, H., *Aristotle XXI: Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1932, 1990<sup>2</sup>.
- , *Aristotle XX: Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1935, 1996<sup>2</sup>.
- , *Aristotle XIX: The Nicomachean Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1926, 1999<sup>2</sup>.
- Rodier, G., *Aristote. Éthique à Nicomaque : Livre X, accompagné d'éclaircissements*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1897.
- Ross, D., *Aristotelis Politica*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- , *Aristotelis Ars Rhetorica*, New York, Oxford University Press, 1959.
- Schneider, G., *Aristotelis De animalibus historiae libri X*, Leipzig, Bibliopolio Hahniano, 1811.
- Thompson, D. W., *The Works of Aristotle, Translated into English. IV: Historia Animalium*, Oxford, Clarendon Press, 1910.
- Tredennick, H., *Aristotle. Metaphysics*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- Tricot, J., *Aristote. La Politique*, Paris, Vrin, 1970.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

———, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994.

———, *Aristote. De la génération et de la corruption*, Paris, Vrin, 1933, 1998.

Walzer, R. R., et J. M. Mingay, *Aristotelis. Ethica Eudemia*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1991.

**2.02 Éditions d'Aristotéliciens**

Konstan, D., *Aspasius, Anonymus, Micheal of Ephesus. On Aristotle's Nicomachean Ethics 8 and 9*, Ithaca, Cornell Univerisity Press, 2001.

**2.03 Éditions d'Épicure**

Arrighetti, G., *Epicuro. Opere*, Torino, Einaudi, 1960.

Balaudé, J.-F., *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie Générale Française, 1994.

Bollack, J., *La pensée du plaisir*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

Bollack, J., M. Bollack, et H. Wismann, *La lettre d'Épicure*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

Bollack, J., et A. Laks, *Épicure à Pythoclès : Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1978.

Conche, M., *Épicure. Lettres et maximes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, 1987<sup>5</sup>.

Salem, J., et O. Hamelin, *Épicure. Lettres*, Paris, Nathan, 1998<sup>2</sup>.

Usener, H., *Epicurea*, Leipzig, B.G. Teubner, 1887.

Vogliano, A., *Epicuri et Epicurorum Scripta in Herculansinus Papyri Servata*, Berolini, Weidmannos, 1928.

Wotke, C., et H. Usener, « Epikurische Spruchsammlung », *Wiener Studien für Klassische Philologie*, 10, 1888, pp. 175-201.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

**2.04 Éditions d'Épicuriens**

Indelli, G., *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Naples, Bibliopolis, 1978.

Indelli, G., et V. Tsouna-McKirahan, [*Philodemus*]. [*On Choices and Avoidances*], Napoli, Bibliopolis, 1995.

Konstan, D., D. Clay, C. E. Glad, J. C. Thom, et J. Ware, *Philodemus. On Frank Criticism*, Atlanta, Scholars Press, 1998.

Longo Auricchio, F., *Ermarco. Frammenti: Edizione, traduzione e commento*, Naples, Bibliopolis, 1988.

Obbink, D., *Philodemus. On Piety*, II vols., vol. I: Critical Text with Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Smith, M.F., *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Naples, Bibliopolis, 1993.

Wilke, K., *Polystrati Epicurei. Peri alogou kataphronèseôs libellus*, Leipzig, Teubner, 1905.

**2.05 Autres auteurs de l'Antiquité**

Annas, J., et J. Barnes, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*, New York, Cambridge University Press, 2000.

Bailey, C., *Lucreti. De Rerum Natura. Libri Sex*, Oxford, Clarendon Press, 1900, 1962<sup>2</sup>.

Bérard, V., *Homère. Odyssée*, II vols., vol. II, Paris, Belles Lettres, 1924, 1953<sup>3</sup>.

———, *Homère. Odyssée*, II vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 1924, 1953<sup>3</sup>.

Bouffartigue, J., et M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence*, Paris, Belles Lettres, 1977.

Bréguet, E., A. Yon, et B. Besnier, *Cicéron. La République. Le Destin*, Paris, Gallimard, 1989 (*De Republica*), 1991 (*De Fato*), 1994.

Combès, R., *Cicéron. Laelius. De amicitia*, Paris, Belles Lettres, 1971.

Croiset, A., et P.-M. Morel, *Platon. Protagoras*, Paris, Belles Lettres, 1997.

Croiset, A., et J.-F. Pradeau, *Platon. Lysis*, Paris, Belles Lettres, 1999.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Dodds, E.R., *Plato. Gorgias*, Oxford, Oxford University Press, 1959.
- Dorion, L.-A., *Platon. Charmide. Lysis*, Paris, GF Flammarion, 2004.
- Dumont, J.-P., *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988 (trad.) 1991 (éd.).
- Ernout, A., *Lucrèce. De la nature*, II vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 1959.
- , *Lucrèce. De la nature*, II vols., vol. II, Paris, Belles Lettres, 1960.
- Gigandet, A., et B. Pautrat, *Lucrèce. De la nature des choses*, Paris, Livre de Poche, 2002.
- Goulet-Cazé, M.-O., (dir.) *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Livre de Poche, 1999.
- Hicks, R.D., *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, II vols., vol. II, Cambridge, Harvard University Press, 1925, 1995<sup>2</sup>.
- Hude, C., *Herodoti. Historiae*, II vols., vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1908, 1967<sup>3</sup>.
- Inwood, B., et L.P. Gerson, *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1988.
- Leroux, G., *Platon. La République*, Paris, GF Flammarion, 2002.
- Long, A., et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, II vols., vol. II: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography, New York, Cambridge University Press, 1987.
- , *The Hellenistic Philosophers*, II vols., vol. I: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary, New York, Cambridge University Press, 1987.
- Maehler, H., et B. Snell, *Pindarus. Epinicia*, vol. I, Leipzig, Teubner, 1971.
- Martha, J., et C. Lévy, *Cicéron. Des termes extrêmes des biens et des maux*, II vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 1928, 1999<sup>5</sup>.
- Martha, J., et C. Rambaux, *Cicéron. Des termes extrêmes des biens et des maux*, II vols., vol. II, Paris, Belles Lettres, 1930, 1999<sup>5</sup>.
- Mazon, P., P. Chantraine, P. Collart, et R. Langumier, *Homère. Iliade*, IV vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 1955-1957.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- , *Homère. Iliade*, IV vols., vol. II, Paris, Belles Lettres, 1955-1957.
- , *Homère. Iliade*, IV vols., vol. III, Paris, Belles Lettres, 1955-1957.
- , *Homère. Iliade*, IV vols., vol. IV, Paris, Belles Lettres, 1955-1957.
- Pellegrin, P., *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Pellegrin, P., C. Dalimier, J. Delattre, et B. Pérez, *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- Rackham, H., *Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum*, London, Heinemann, 1914.
- Reynolds, L.D., *L. Annaei Senecae. Ad Lucilium epistulate morales. Libri I-XIII*, London, Oxford University Press, 1965, 1978.
- , *L. Annaei Senecae. Ad Lucilium epistulate morales. Libri XIV-XX*, London, Oxford University Press, 1965, 1980.
- Robinson, T. M., *Contrasting Arguments, an Edition of the Dissoi Logoi*, New York, Arno Press, 1979.
- Romilly, J. de, A. Barguet, et D. Roussel, *Hérodote. Thucydide. Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964.
- Rouse, W.H.D., *Lucretius. De Rerum Natura*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- Souilhé, J., *Platon. Lettres*, vol. XIII.1, Paris, Belles Lettres, 1926.
- Sprague, R. K., « Dissoi Logoi or Dialexeis », *Mind*, 77, no. 306, 1968, pp. 155-167.
- Urmson, J. O., *Simplicius. On Aristotle's Physics 4.1-5, 10-14*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- Woolfe, R., *Cicero. On Moral Ends*, New York, Cambridge University Press, 2001.

**3.01 Études : individu et communauté**

- Ackrill, J. L., « Aristotle on Eudaimonia », *Essays on Plato and Aristotle*, sous la direction de J. L. Ackrill, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 179-200.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Adkins, A.W.H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century*, New York, W. W. Norton & Company, 1972.
- Allen, D.J., « Individual and State in the *Ethics* and *Politics* » *Actes du colloque Entretiens sur l'Antiquité Classique : La "Politique" d'Aristote*, Vandoeuvres et Genève, 1964, pp. 55-95.
- Ambler, W., « Aristotle and Thrasymachus on the Common Good », *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, sous la direction de R. C. Bartlett et S. D. Collins, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 249-272.
- Annas, J., « Self-Love in Aristotle », *Southern Journal of Philosophy*, Supp. 27, 1988, pp. 1-18.
- , « The good life and the good lives of others », *The Good Life and the Human Good*, sous la direction de E.F. Paul, F.D. Miller et J. Paul, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- , « Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics », *Ethics*, 105, 1995, pp. 241-257.
- Arrighetti, G., « Devoir et plaisir chez Épicure » *Actes du colloque VIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, Budapest, 1984, pp. 385-395.
- Baldry, H.C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- Bodéüs, R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1982.
- Calogero, S.A., « The Self in Aristotle's Ethics », *Philosophy in the Contemporary World*, 5, no. 2-3, 1998, pp. 85-95.
- Canto-Sperber, M., « L'unité de l'État et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V ; Aristote, *Politique*, II) », *Aristote Politique : Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 49-71.
- Chilton, C.W., « Did Epicurus approve of marriage? A study of Diogenes Laertius X 119 », *Phronesis*, 5, 1960, pp. 71-74.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Clay, D., « Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School », *Suzètèsis: Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Naples, Gaetano Macchiaroli, 1983, pp. 255-279.
- Cooper, J.M., « Contemplation and Happiness: A Reconsideration », *Reason and Emotion*, sous la direction de J.M. Cooper, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 212-236.
- Curzer, H.J., « The Supremely Happy Life in the Ethics of Aristotle », *Apeiron*, 24, 1991, pp. 48-69.
- Depew, D. J., « Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals* », *Phronesis*, XL, no. 2, 1995, pp. 156-181.
- Diano, C., « La philosophie du plaisir et la société des amis », *Forme et événement : Principes pour une interprétation du monde grec*, sous la direction de C. Diano, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, pp. 102-119.
- Everson, S., « Aristotle on Nature and Value », *Companion to Ancient Thought: Ethics*, sous la direction de S. Everson, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1998, pp. 77-106.
- Fraisse, J.-C., « Étude critique de A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui d'Aristote à Panaetius* », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1967, pp. 109-118.
- Gerson, L.P., « Aristotle's Polis: A Community of the Virtuous », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 3, 1987, pp. 203-225.
- Gigante, M., « Philodème : Sur la liberté de parole », *Actes VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 196-217.
- Gill, C., « Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? », *Reciprocity in Ancient Greece*, sous la direction de C Gill, N. Postlethwaite et R. Seaford, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 303-328.
- , « Review of N. White: *Individual and Conflict in Greek Ethics* », *Journal of the History of Philosophy*, 41, no. 4, 2003, pp. 554-555.
- Goldschmidt, V., « Aristote : le concept d'autarcie », *Écrits*, sous la direction de V. Goldschmidt, Paris, Vrin, 1984, pp. 85-87.
- Grilli, A., *Vita Contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia, Paideia, 2002.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Hall, R. W., *Plato and the Individual*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963.
- Irwin, T.H., « The Good of Political Activity » *Actes du colloque Aristoteles' "Politik"*, Göttingen, 1989, pp. 73-98.
- , « Review of N. White: *Individual and Conflict in Greek Ethics* », *Ethics*, 114, no. 4, 2004, pp. 848-858.
- Kahn, C.H., « Aristotle and Altruism », *Mind*, 90, 1981, pp. 20-40.
- Kenny, A., « Aristotle on Happiness », *Articles on Aristotle*, sous la direction de J. Barnes, London, Duckworth, 1977, pp. 25-32.
- , *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1992.
- Klonoski, R.J., « *Homonoia* in Aristotle's Ethics and Politics », *History of Political Thought*, 17, no. 3, 1996, pp. 313-325.
- Konstan, D., « Altruism », *Transactions of the American Philological Association*, 130, 2000, pp. 1-17.
- , « Comments on "Self-Love in Aristotle" by Julia Annas », *Southern Journal of Philosophy*, Supp. 27, 1988, pp. 19-23.
- , « Review of N. White: *Individual and Conflict in Greek Ethics* », *Mind*, 113, no. 350, 2004, pp. 401-404.
- Léonard, J., *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, Palais des académies, 1948.
- Lévy, E., « Cité et citoyen dans la *Politique* d'Aristote », *Ktèma*, 5, 1980, pp. 223-248.
- Long, A., « Pleasure and Social Utility - The Virtues of Being Epicurean » *Actes du colloque Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, 1985, pp. 283-324.
- Longo Auricchio, F., « La scuola di Epicuro », *Cronache ercolanesi*, 8, 1978, pp. 24-26.
- Mansfield, H.C., « Commentary of Gerson's "Aristotle's Polis: A Community of the Virtuous" », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 3, 1987, pp. 226-228.
- Mayhew, R., « Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy », *Journal of Ethics*, 1, 1997, pp. 325-340.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- McDowell, J., « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 359-376.
- McKerlie, D., « Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle's Ethics », *Ancient Philosophy*, 11, 1991, pp. 85-101.
- Moreau, J., « ΤΕΛΟΣ et 'ΑΡΕΤΗ d'après *EE* ii I, et la tradition platonicienne », *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, sous la direction de J. Moreau et D. Harlfinger, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, pp. 223-230.
- Morrison, D., « Politics as a Vocation, According to Aristotle », *History of Political Thought*, 22, no. 2, 2001, pp. 221-241.
- Mulgan, R., « Aristotle and the Value of Political Participation », *Political Theory*, 18, no. 2, 1990, pp. 195-215.
- Mulgan, R.G., « Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal », *Hermes*, 102, no. 3, 1974, pp. 438-445.
- Nagel, T., « Aristotle on Eudaimonia », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 7-14.
- Nannery, L., « The Problem of the Two Lives in Aristotle's Ethics: The Human Good and the Best Life for Man », *International Philosophy Quarterly*, 21, no. 3, 1983, pp. 277-293.
- Nichols, M.P., *Socrates and the Political Community: an Ancient Debate*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- Nussbaum, M.C., « Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 395-435.
- Price, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York, Clarendon Press, 1989.
- Rodrigo, P., « D'une excellente constitution. Notes sur *Politeia* chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 5, no. 1, 1987, pp. 71-93.
- Romeyer Dherbey, G., « Socrate et la politique », *Socrate et les Socratiques*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey et J.-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2001, pp. 25-43.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Rorty, A. O., « The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 377-394.
- Rowe, C., « The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics », *Studi sull'etica di Aristotele*, sous la direction de A. Alberti, Naples, Bibliopolis, 1990, p. 193-225.
- Santas, G., *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns*, Malden, Blackwell Publishers, 2001.
- Swanson, J.A., *The Public and the Private in Aristotle's Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- Taylor, C.C.W., « Review of N. White: *Individual and Conflict in Greek Ethics* », *The Philosophical Quarterly*, 54, no. 215, 2004, pp. 315-319.
- Urbinati, N., « Review of N. White: *Individual and Conflict in Greek Ethics* », *The Review of Metaphysics*, 58, no. 1, 2004, pp. 200-202.
- Vander Waerdt, P.A., « Kinship and Philosophy in Aristotle's Best Regime », *Phronesis*, 30, 1985, pp. 249-273.
- Vanier, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1965.
- White, N., *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Williams, B., « Aristotle on the Good. A Formal Sketch », *Philosophical Quarterly*, 12, 1962, pp. 289-296.
- Wolff, F., « Être disciple d'Épicure », *L'être, l'homme, le disciple*, sous la direction de F. Wolff, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 253-288.
- , « L'homme politique entre dieu et bête », *L'être, l'homme, le disciple*, sous la direction de F. Wolff, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 139-155.
- , « Trois figures de disciples : le socratique, l'épicurien et l'aristotélicien », *L'être, l'homme, le disciple*, sous la direction de F. Wolff, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 289-310.
- Yack, B., *The Problems of a Political Animal*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1993.
- , « Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy », *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, sous la

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

direction de R. C. Bartlett et S. D. Collins, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 273-292.

## 3.02 Études : Justice

Alberti, A., « The Epicurean Theory of Law and Justice », *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, sous la direction de A. Laks et M. Schofield, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 161-190.

Armstrong, J.M., « Epicurean Justice », *Phronesis*, 42, no. 3, 1997, pp. 324-334.

Aubenque, P., « La loi selon Aristote », *Archives de Philosophie du Droit*, 25, 1980, pp. 148-157.

———, « The Twofold Natural Foundation of Justice According to Aristotle », *Aristotle and Moral Realism*, sous la direction de R. Heinaman, Boulder, Westview Press, 1995, pp. 35-60.

Aubriot, D., « ΔΙΣΣΟΜΑΙ et la droite justice : de l'Iliade à Épicure », *Histoire et structure : à la mémoire de Victor Goldschmidt*, sous la direction de J. Brunshwig, C. Imbert et A. Roger, Paris, Vrin, 1985, pp. 27-42.

Balaudé, J.-F., *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Nathan Université, 1996.

Barnes, J., « Aristotle and Political Liberty » *Actes du colloque Aristoteles' "Politik"*, Göttingen, 1987, pp. 247-263.

Bertman, M.A., « The Greek Polis and Justice », *Apeiron*, 14, 1980, pp. 134-138.

Bodéüs, R., *Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d'Amérique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1989.

———, *Aristote, la justice et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Brunshwig, J., « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, 133-134, 1980, pp. 512-540.

Chroust, A.-H., « The Origin and Meaning of the Social Compact Doctrine », *Ethics*, 57, no. 1, 1946, pp. 38-56.

Cooper, J.M., « Justice and Rights in Aristotle's Politics », *The Review of Metaphysics*, 49, no. 4, 1996, pp. 859-872.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Danzig, G., « The Political Character of Aristotelian Reciprocity », *Classical Philology*, 95, 2000, pp. 399-424.
- Denyer, N., « The Origins of Justice », *Suzètèsis: Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Naples, Gaetano Macchiaroli, 1983, pp. 133-152.
- Destrée, P., « Aristote et la question du droit naturel (*Éth. Nic.*, V, 10, 1134 b 18-1135 a 5) », *Phronesis*, 45, no. 3, 2000, pp. 220-239.
- Dorter, K., « Virtue, Knowledge, and Wisdom: Bypassing Self-Control », *The Review of Metaphysics*, 51, 1997, pp. 313-343.
- Edmond, M.-P., *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris, Payot & Rivages, 2000.
- Friedrich, C.J., *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Goldschmidt, V., *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977.
- , « La théorie épicurienne du droit », *Écrits*, sous la direction de V. Goldschmidt, Paris, Vrin, 1984, pp. 128-150.
- Jaeger, W., « Éloge de la loi », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 8, 1948, pp. 5-42.
- Kahn, C.H., « The origins of social contract theory in the fifth century BC », *The Sophists and their Legacy*, sous la direction de G.B. Kerferd, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, pp. 92-108.
- Keyser, P., « A Proposed Diagram in Aristotle *EN* V 3, 1131 a 24-b 20 for Distributive Justice in Proportion », *Apeiron*, 25, no. 2, 1992, pp. 135-144.
- Kraut, R., « Are there Natural Rights in Aristotle? », *Review of Metaphysics*, 49, no. 4, 1996, pp. 755-774.
- Kullmann, W., « L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote », *Aristote Politique : Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 161-184.
- Lloyd, G.E.R., « The Idea of Nature in the *Politics* », *Aristotelian Explorations*, sous la direction de G.E.R. Lloyd, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 184-204.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- McGrade, A.S., « Aristotle's Place in the History of Natural Rights », *Review of Metaphysics*, 49, no. 4, 1996, pp. 803-829.
- Micaella, D., « Nomotheta e politico in Aristotele: il problema della *soteria tes poleos* », *Athenaeum*, 61, 1983, pp. 88-110.
- Miller, F., « Aristotle and the Natural Rights Tradition », *Reason Papers*, 13, 1988, pp. 166-181.
- Miller, F.D., « Aristotle on natural law and justice », *A Companion to Aristotle's Politics*, sous la direction de D. Keyt et F.D. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Moraux, P., *À la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue "sur la Justice"*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1957.
- Mulhern, J.J., « *Mia Monon Pantachou Kata Phusin He Ariste* », *Phronesis*, 17, 1972, pp. 260-268.
- Müller, R., « Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 305-318.
- Nichols, J., *Epicurean Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.
- O'Connor, D.K., « Aristotelian Justice as a Personal Virtue », *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 1988, pp. 417-427.
- Ostwald, M., *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Perelman, C.H., *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, New York, Humanities Press, 1963.
- Philippon, R., « Die Rechtsphilosophie der Epikurer », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, 1910, pp. 289-337, 433-446.
- Ponton, L., « Le droit naturel aristotélicien comme division du droit politique », *Laval Théologique et Philosophique*, 47, no. 3, 1991, pp. 367-378.
- Ritter, J., « Le droit naturel chez Aristote », *Archives de Philosophie*, 32, 1969, pp. 416-457.
- Romeyer Dherbey, G., « La question du droit naturel (*Éthique à Nicomaque* V 10, 1134 b 19-1135 a 6) », *L'excellence de la vie. Sur L'Éthique à Nicomaque et*

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

*L'Éthique à Eudème d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey et G. Aubry, Paris, Vrin, 2002, pp. 125-138.

Romilly, J. de, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1971.

Rosen, F., « The Political Context of Aristotle's Categories of Justice », *Phronesis*, 20, 1975, pp. 228-240.

Saint-Arnaud, J., « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », *Philosophiques*, 11, 1984, pp. 157-174.

Scaltsas, T., « Reciprocal Justice in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, no. 3, 1995, pp. 248-262.

Schall, J.V., « On Natural Law - Aristotle », *Vera Lex*, 7, 1987, pp. 11-12, 26.

Striker, G., « Origins of the Concept of Natural Law », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, 1986, pp. 79-94.

Tordesillas, A., « Équité et kaïronomie chez Aristote », *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, sous la direction de N.-L. Cordero, Paris, Vrin, 2000, pp. 149-170.

Vander Waerdt, P.A., « The Justice of the Epicurean Wise Man », *Classical Quarterly*, 37, 1987, pp. 402-422.

———, « Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals », *Transactions of the American Philological Association*, 118, 1988, pp. 87-106.

Vlastos, G., « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », *Gregory Vlastos, Volume I: The Presocratics*, sous la direction de D. W. Graham, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 57-88.

———, « Solonian Justice », *Gregory Vlastos, Volume I: The Presocratics*, sous la direction de D. W. Graham, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 32-56.

Voelke, A.-J., « Droit de la nature et nature du droit : Calliclès, Épicure, Carnéade », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 172, 1982, pp. 267-275.

Williams, B., « Justice as a Virtue », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. Oksenberg Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 189-200.

Yack, B., « Natural Right in Aristotle's Understanding of Justice », *Political Theory*, 18, no. 2, 1990, pp. 216-237.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Zemach, E.M., « Not Good, Just Just », *American Philosophical Quarterly*, 26, 1989, pp. 321-331.

## 3.03 Études : amitié

Adkins, A.W.H., « "Friendship", "Self-sufficiency" in Homer, Aristotle », *Classical Quarterly*, 57, 1963, pp. 30-45.

Alpern, K.D., « Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure », *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, pp. 303-315.

Annas, J., « Plato and Aristotle on Friendship and Altruism », *Mind*, 86, 1977, pp. 532-554.

Aubenque, P., « Sur l'amitié chez Aristote », *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 179-183.

Belfiore, E., « Family Friendship in Aristotle's Ethics », *Ancient Philosophy*, 21, 2001, pp. 113-132.

Berti, E., « Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote », *L'excellence de la vie. Sur L'Éthique à Nicomaque et L'Éthique à Eudème d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer-Dherbey et G. Aubry, Paris, Vrin, 2002, pp. 317-334.

Bickford, S., « Beyond Friendship: Aristotle on Conflict, Deliberation, and Attention », *The Journal of Politics*, 58, no. 2, 1996, pp. 398-421.

Bollack, J., « Les maximes de l'amitié », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 221-236.

Bolotin, D., *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis with a New Translation*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1979.

Brescia, C., « La philia in Epicuro », *Giornale italiano di filologia*, 1955, pp. 314-332.

Brown, E., « Epicurus on the Value of Friendship ("Sententia Vaticana" 23) », *Classical Philology*, 97, no. 1, 2002, pp. 68-80.

Brunschwig, J., « Aristote et l'effet Perrichon », *La Passion de la raison. Hommage à F. Alquié*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 361-377.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Cooper, J.M., « Aristotle on Friendship », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 301-340.
- , « Aristotle on the Forms of Friendship », *Reason and Emotions*, sous la direction de J.M. Cooper, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 312-335.
- , « Friendship and the Good in Aristotle », *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 336-355.
- Couloubaritsis, L., « La philia à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique », *Annales de l'Institut de philosophie de l'Université libre de Bruxelles*, 1970, pp. 25-78.
- Demont, P., « Note sur les premiers emplois de *èthikos* chez Aristote. Le sentiment d'amitié et les transactions de gré à gré », *Ktèma*, 1998, pp. 81-90.
- Drum, P., « What is the Value of Friendship as a Motivation for Morality for Aristotle? », *Journal of Value Inquiry*, 37, 2003, pp. 97-99.
- Duvernoy, J.-F., « Monde reçu et monde à construire : l'*oikeiosis* stoïcienne et la *philia* d'Épicure », *Diotima*, 25, 1997, pp. 86-89.
- El Murr, Dimitri, *L'amitié. textes choisis et présentés*, Paris, GF Flammarion, 2001.
- Follon, J., et J. McEvoy, *Sagesses de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, Éditions du Cerf, 1997.
- Fortenbauch, W., « Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning », *Phronesis*, 20, 1975, pp. 51-62.
- Fraisse, J.-C., « *Autarkeia* et *philia* en *EE* VII 12, 1244 b 1-1245 b 19 » *Actes du colloque Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. 5<sup>e</sup> Symposium arisotelicum*, Berlin, 1971, pp. 245-251.
- , *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin, 1974.
- Freeman, K., « Epicurus--A Social Experiment », *Greece & Rome*, 7, no. 21, 1938, pp. 156-168.
- Gonzalez, F. J., « Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed », *Classical Philology*, 95, 2000, pp. 379-398.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Hadreas, P., « Εὔνοια: Aristotle on the Beginning of Friendship », *Ancient Philosophy*, 15, 1995, pp. 393-402.
- Herman, G., *Ritualised Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Hoerber, R. G., « Plato's *Lysis* », *Phronesis*, 4, 1959, pp. 15-28.
- Hutter, H., *Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1978.
- Jacquette, D., « Aristotle on the Value of Friendship as a Motivation for Morality », *Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, pp. 371-389.
- Jankélévitch, S., et J.-P. Vernant, « Tisser l'amitié. Entretien avec Jean-Pierre Vernant », *L'amitié dans son harmonie et ses dissonances*, sous la direction de S. Jankélévitch et B. Ogilvie, Paris, Éditions Autrement, 2002, pp. 188-202.
- Konstan, D., « Friendship from Epicurus to Philodemus », *Epicureismo Greco e Romano*, sous la direction de G. Giannantoni et M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 386-396.
- , « Greek Friendship », *American Journal of Philology*, 117, 1996, pp. 71-94.
- , *Friendship in the Classical World*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- , « Reciprocity and Friendship », *Reciprocity in Ancient Greece*, sous la direction de C Gill, N. Postlethwaite et R. Seaford, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 279-302.
- Lefèbvre, D., « Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux ? », *Aristote. Bonheur et vertus*, sous la direction de P. Destrée, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 147-174.
- Madigan, A., « *Eth. Nic.* 9.8: Beyond Egoism and Altruism? », *Essays in Ancient Greek Philosophy*, sous la direction de J. P. Anton, Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 247-248.
- Murphy, J.B., « Virtue and the Good of Friendship », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (Supp.), 1997, pp. 189-201.
- O'Keefe, T., « Is Epicurean Friendship Altruistic? », *Apeiron*, 34, no. 4, 2001, pp. 269-305.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Pakaluk, M., « Aristotle's *Nicomachean Ethics* VIII.9, 1160a14-30 », *Classical Quarterly*, 44, no. 1, 1994, pp. 45-56.
- , « Political Friendship », *The Changing Face of Friendship*, sous la direction de L. S. Rouser, Notre Dame, Notre Dame Press, 1994.
- Petit, A., « Amitié », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 27-32.
- Philippe, M., « La nature de l'amitié selon Aristote », *Nova et Vetera*, 1947, pp. 338-365.
- Proulx, E., « Le thème de l'amitié dans l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème* », *Laval Théologique et Philosophique*, 41, 1985, pp. 317-328.
- Ricot, J., *Leçons sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. Livres sur l'amitié*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Rist, J.M., « Epicurus on Friendship », *Classical Philology*, 75, no. 2, 1980, pp. 121-129.
- Robinson, D. B., « Plato's *Lysis*: The Structural Problem », *Illinois Classical Studies*, 11, 1986, pp. 63-83.
- Rogers, K., « Aristotle on Loving Another for His Own Sake », *Phronesis*, 39, 1994, pp. 291-302.
- Schroeder, D. N., « Aristotle on the Good of Virtue-Friendship », *History of Political Thought*, 13, no. 2, 1992, pp. 203-218.
- Sedley, D., « Is the *Lysis* a Dialogue of Definition? », *Phronesis*, 34, 1989, pp. 107-108.
- Smith Pangle, L., « Friendship and Self-Love in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, sous la direction de R. C. Bartlett et S. D. Collins, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 171-202.
- , *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- Sokolowski, R., « Friendship and Moral Action in Aristotle », *Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, pp. 355-369.
- Stern Gillet, S., « Epicurus and Friendship », *Dialogue*, 28, no. 2, 1989, pp. 275-288.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- , *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, University of New York Press, 1995.
- Straaten, M. van, et G.J. de Vries, « Notes on the 8. and 9. books of Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Mnemosyne*, 1960, pp. 193-228.
- Versenyi, L., « Plato's *Lysis* », *Phronesis*, 20, 1975, pp. 185-198.
- Vlastos, G., « The Individual as Object of Love in Plato », *Platonic Studies*, sous la direction de G. Vlastos, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 3-34.
- Walker, A.D.M., « Aristotle's Account of Friendship in the *Nicomachean Ethics* », *Phronesis*, 24, 1979, pp. 180-196.
- Wolff, F., « L'ami paradoxal », *L'amitié dans son harmonie, dans ses dissonances*, sous la direction de S. Jankélévitch et B. Ogilvie, Paris, Éditions Autrement, 1995, pp. 79-90.
- , « L'homme heureux a-t-il besoin d'amis? Figures entrecroisées de l'amitié chez Aristote et Épicure », *L'être, l'homme, le disciple*, sous la direction de F. Wolff, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 157-184.

**3.04 Études : justice et amitié**

- Cooper, J.M., « Political animals and civic friendship », *Reason and Emotion*, sous la direction de J.M. Cooper, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 356-377.
- Fortier, T.L., « Aristotle on Social Friendships », *Laval Théologique et Philosophique*, 27, 1971, pp. 235-250.
- Hirshberg, G., « Friends and Social Animals: Aristotle's Political Treatment of Friendship », *Philosophical Writings*, 3, 1996, pp. 3-18.
- Jenkins, J.L., « The Advantages of Civic Friendship », *Journal of Philosophical Research*, 24, 1999, pp. 459-471.
- La Plante, H., « Justice and Friendship in Aristotle's Social Philosophy », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 36, 1962, pp. 119-126.
- O'Keefe, T., « Would a Community of Wise Epicureans Be Just? », *Ancient Philosophy*, 21, 2001, pp. 133-146.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Phelan, G.B., « Justice and Friendship », *Thomist*, 5, 1943, pp. 153-170.
- Schall, J.V., « Friendship and Political Philosophy », *The Review of Metaphysics*, 50, no. 1, 1996, pp. 121-141.
- Schollmeier, P., *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Schwarzenbach, S.A., « On Civic Friendship », *Ethics*, 107, no. 1, 1996, pp. 97-128.
- Sherman, N., « Aristotle on Friendship and the Shared Life », *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 1987, pp. 589-613.
- Tuilier, A., « La notion de *philia* dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 318-329.
- Voelke, A.-J., *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961.
- 3.05 Études : éthique et politique**
- Aubenque, P., « Théorie et pratique politiques chez Aristote » *Actes du colloque Entretiens sur l'Antiquité classique : La "Politique" d'Aristote*, Vandoeuvres et Genève, 1964, pp. 99-123.
- , « Politique et éthique chez Aristote », *Ktèma*, 5, 1980, pp. 211-221.
- Betbeder, Ph., « Éthique et politique selon Aristote », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 54, 1970, pp. 453-488.
- Bodéüs, R., *La politique comme science d'après Aristote*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1987.
- De Corte, M., « L'Éthique à Nicomaque : Introduction à la politique », *Permanence de la philosophie : Mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel, À La Baconnière, 1977, pp. 37-62.
- Defourny, M., *Aristote. Études sur la "Politique"*, Paris, Gabriel Beauchesne et Fils, 1932.
- Goldschmidt, V., « Le renversement du concept d'égalité des Anciens aux Modernes », *Écrits*, sous la direction de V. Goldschmidt, Paris, Vrin, 1984, pp. 249-271.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- , « Sagesse et liberté », *Écrits*, sous la direction de V. Goldschmidt, Paris, Vrin, 1984, pp. 233-247.
- Irwin, T.H., « Moral Science and Political Activity », *History of Political Thought*, 6, 1985.
- Lord, C., « Aristotle », *History of Political Philosophy*, sous la direction de L. Strauss et J. Cropsey, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 118-154.
- Price, A.W., « Friendship and Politics », *Tijdschrift voor Filosofie*, 61, no. 3, 1999, pp. 525-545.
- Rahe, P.A., « The Primacy of Politics in Classical Greece », *The American Historical Review*, 89, no. 2, 1984, pp. 265-293.
- Rodrigo, P., « Justice, éthique et politique chez le jeune Aristote : la *Peri Dikaiousunes* », *Diotima*, 25, 1997, pp. 136-141.
- , « Aristote et le savoir politique. La question de l'architectonie (Éthique à Nicomaque, I, 1) », *L'excellence de la vie. Sur L'Éthique à Nicomaque et L'Éthique à Eudème d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey et G. Aubry, Paris, Vrin, 2002, pp. 15-38.
- Smith, S., « The Concept of Good Life » *Actes du colloque The Greeks and the Good Life*, Fullerton, 1980, pp. 17-32.
- Tavoillot, P.-H., « La politique entre art et sagesse », *La liberté des Anciens*, sous la direction de A. Renaut, P.-H. Tavoillot et P. Savidan, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 47-56.
- Vergnières, S., *Éthique et Politique chez Aristote : phusis, êthos, nomos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Wolff, F., *Aristote et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- Wright, R.M., « The Origins of Political Theory », *Polis*, 7, no. 2, 1988, pp. 75-104.

## 3.06 Études : Aristote et Épicure

- Annas, J., « The Hellenistic Version of Aristotle's Ethics », *Monist*, 73, no. 1, 1990, pp. 80-96.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- , « Aristotelian Political Theory in the Hellenistic Period », *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, sous la direction de A. Laks et M. Schofield, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 74-94.
- Bignone, E., *L'Aristotele perduto et la formazione filosofica di Epicuro*, II vols., vol. I, Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1936, 1973<sup>2</sup>.
- , *L'Aristotele perduto et la formazione filosofica di Epicuro*, II vols., vol. II, Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1936, 1973<sup>2</sup>.
- Croissant, J., « Le bonheur : évolution de la signification d'une idée », *Études de philosophie ancienne*, sous la direction de J. Croissant, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 195-229.
- Festugière, A.-J., « La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure », *Études de philosophie grecque*, sous la direction de A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1971, pp. 81-116.
- Furley, D.J., *Two Studies in the Greek Atomists: I. Indivisible and Magnitudes; II. Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton, Princeton University Press, 1967.
- Janone, A., « La polémique d'Épicure contre Aristote », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 342-347.
- Merlan, Ph., « Ἠδονή in Epicurus and Aristotle », *Studies in Epicurus and Aristotle*, sous la direction de Ph. Merlan, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960, pp. 1-37.
- Rist, J.M., « Pleasure 360-300 B.C. », *Phoenix*, 28, 1974, pp. 167-179.
- Sedley, D., « Epicurus and his Professional Rivals », *Études sur l'Épicurisme antique*, sous la direction de J. Bollack et A. Laks, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1976, pp. 121-159.

**3.07 Études : philosophie aristotélicienne**

- Ackrill, J. L., « Aristotle on Action », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 93-102.
- Allen, D.J., *The Philosophy of Aristotle*, London, Oxford University Press, 1952, 1970.
- Annas, J., « Aristotle on Human Nature and Political Virtue », *Review of Metaphysics*, 49, 1996, pp. 731-753.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966<sup>2</sup>.
- , *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 1997<sup>2</sup>.
- Barnes, J., « Aristote dans la philosophie anglo-saxonne », *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977, pp. 204-218.
- , « Aristotle and the Methods of Ethics », *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, pp. 490-511.
- , (dir.) *Cambridge Companion to Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- , « Metaphysics », *The Cambridge Companion to Aristotle*, sous la direction de J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 66-108.
- , « Rhetorics and Poetics », *Cambridge Companion to Aristotle*, sous la direction de J. Barnes, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 259-286.
- , *Aristotle. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Bodéüs, R., « L'animal politique et l'animal économique », *Aristotelica : Mélanges offerts à Marcel De Corte*, sous la direction de A. Motte et Ch. Rutten, Bruxelles, Ousia, 1985, pp. 65-81.
- Boulakia, L., « Les vertus théorétiques de l'âme dans le livre VI de l'Éthique à Nicomaque », *La vérité pratique : Aristote, Éthique à Nicomaque, livre VI*, sous la direction de J.-Y. Château, Paris, Vrin, 1997, pp. 173-184.
- Broadie, S., « Aristotle's Elusive *Summum Bonum* », *Human Flourishing*, sous la direction de E. Frankel Paul, F. Miller, Jr. et J. Paul, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 233-251.
- Burnyeat, M.F., « Aristotle on Learning to be good », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 69-92.
- Chateau, J.-Y., (dir.) *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque, livre VI*, Paris, Vrin, 1997.
- Cooper, J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Crubellier, M., et P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- Destrée, P., (dir.) *Aristote. Bonheur et vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- , « Bonheur et complétude », *Aristote. Bonheur et vertus*, sous la direction de P. Destrée, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 43-77.
- Dotson, P., et P. Duvall, « Political Participation and Eudemonia in Aristotle's *Politics* », *History of Political Thought*, 19, 1998, pp. 21-43.
- Drefcinski, S., « Can Continent People Have Practical Reason? », *Ancient Philosophy*, 20, 2000, pp. 109-118.
- Giannantoni, G., « Les critiques adressées par Aristote à Platon dans l'*Éthique à Nicomaque* », *Contre Platon*, sous la direction de M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1993, pp. 67-84.
- Goldschmidt, V., « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », *Écrits*, sous la direction de V. Goldschmidt, Paris, Vrin, 1984, pp. 63-79.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, vol. 6: Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 1981.
- Hardie, W. F. R., « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 40, 1965, pp. 227-295.
- , « Aristotle on the Best Life for a Man », *Philosophy*, 54, 1979, pp. 35-50.
- Harrison, A.R.W., « Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book V, and the Law of Athens », *Journal of Hellenic Studies*, 77, no. 1, 1957, pp. 42-47.
- Heinaman, R., « Eudaimonia and Self-sufficiency in the "Nicomachean Ethics" », *Phronesis*, 33, 1988, pp. 31-53.
- Irwin, T.H., « Aristotle's Conception of Morality », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, sous la direction de J. J. Cleary, Boston, University Press of America, 1986, pp. 115-150.
- , *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Jaeger, W., *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, R. Robinson (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1934, 1962<sup>2</sup>.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Joachim, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951, 1955<sup>2</sup>.
- Keyt, D., « Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics* », *Phronesis*, 32, 1987, pp. 54-79.
- Kontos, P., *L'action morale chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- Kosman, L. A., « Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics », *Essays on Aristotle's Ethics*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 103-116.
- Kraut, R., *Aristotle. Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Lear, J., *Aristotle. The Desire to Understand*, New York, Cambridge University Press, 1988.
- Lloyd, G.E.R., « The Role of the Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics », *Phronesis*, 13, 1968, pp. 68-83.
- Lombard, J., *Aristote : politique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Miller, F., « Aristotle's Political Naturalism », *Apeiron*, 22, 1989, pp. 195-218.
- , *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- , « Aristotle's Political Theory », 2002.
- Monan, J. D., « Two Methodological Aspects of Moral Knowledge in the *Nicomachean Ethics* » *Actes du colloque Aristote et les problèmes de méthode. Symposium Aristotélicum*, Louvain, 1960, pp. 247-271.
- Moreau, J., *Aristote et son école*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 1962<sup>2</sup>.
- Mulgan, R., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Natali, C., *The Wisdom of Aristotle*, G. Parks (trad.), Albany, State University of New York Press, (trad. anglaise de *Saggezza di Aristotele*, Naples, 1989), 2001.
- Newman, W. L., *The Politics of Aristotle: with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, IV vols., vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, 1985.
- Ollé-Laprune, L., *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, Librairie Eugène Belin, 1881.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Rabinowitz, W. G., « *Ethica Nicomachea* II 1-6: Academic eleaticism and the critical formulation of Aristotle's discussion of moral virtue » *Actes du colloque Aristote et les problèmes de méthode. Symposium Aristotelicum*, Louvain, 1960, pp. 273-301.
- Richardson, H., « Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle », *Journal of the History of Philosophy*, 30, no. 3, 1992, pp. 327-352.
- Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- Rodrigo, P., *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Ousia, 1998.
- , « L'ordre du bonheur. À propos de quelques paradoxes aristotéliens sur le bonheur et les vertus », *Aristote. Bonheur et vertus*, sous la direction de P. Destrée, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 9-16.
- Romeyer Dherbey, G., et G. Aubry, (dirs), *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et L'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- Rorty, A. O., (dir.) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980.
- Ross, D., *Aristotle*, Londres et New York, Routledge, 1923, 1995<sup>6</sup>.
- Santas, G., « Desire and Perfection in Aristotle's Theory of the Good », *Apeiron*, 22, no. 2, 1989, pp. 75-99.
- Schofield, M., « Sharing in the Constitution », *The Review of Metaphysics*, 49, no. 4, 1996, pp. 831-858.
- Sherman, N., « The Habituation of Character », *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, sous la direction de N. Sherman, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999, pp. 231-260.
- Stuke, K., « The Riddle of Self-Sufficiency », *Lyceum*, 4, no. 2, 1992, pp. 2-38.
- Taylor, C.C.W., « Politics », *The Cambridge Companion to Aristotle*, sous la direction de J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 233-258.
- Thornton, M.T., « Aristotelian Practical Reason », *Mind*, 91, no. 361, 1982, pp. 57-76.
- Trianoski, G. W., « Rightly Ordered Appetites: How to Live Morally And Live Well », *American Philosophical Quarterly*, 25, no. 1, 1988, pp. 1-12.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Urmson, J. O., *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2001.

Verdenius, V. J., « Human Reason and God in the EE » *Actes du colloque Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, 1971, pp. 285-297.

Vogel, C.J. De, « Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Éthique à Nicomaque », *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publication Universitaires de Louvain, 1955, pp. 307-323.

———, « On the Character of Aristotle's Ethics », *Philomates: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, sous la direction de R.B. Palmer et R. Hamerton-Kelly, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 117-124.

### 3.08 Études : philosophie épicurienne

Annas, J., « Epicurus on Pleasure and Happiness », *Philosophical Topics*, 15, no. 2, 1987, pp. 5-21.

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1928.

Barigazzi, A., « Uomini e dei in Epicuro », *Acme*, 1955, pp. 145-162.

———, « Un pensiero avveniristico nei giardini di Epicuro », *Prometheus*, 4, no. 1, 1978, pp. 1-18.

Boyancé, P., « Les Épicuriens et la contemplation », *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, Istituto di Filologia Classica, 1959, pp. 89-99.

Boyd, M.J., « Porphyry, *De Abstinence* I 7-12 », *Classical Quarterly*, 30, no. 3/4, 1936, pp. 188-191.

Brochard, V., « La théorie du plaisir d'après Épicure », *Journal des savants*, 1904, pp. 156-170, 205-213, 284-290.

———, « La morale d'Épicure », *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, sous la direction de V. Brochard, Paris, Vrin, 1966, pp. 294-299.

Brunschwig, J., « The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism », *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, sous la direction de M. Schofield et G. Striker, New York, Cambridge University Press, 1986, pp. 113-144.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- , « Epicurus and the Problem of Private Language », *Papers in Hellenistic Philosophy*, sous la direction de J. Brunschwig, New York, Cambridge University Press, 1994, pp. 21-38.
- Castaldi, F., « Il concetto della ricchezza in Epicuro », *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei lincei*, 6, no. 4-6, 1928, pp. 287-308.
- Clay, D., « Framing the Margins of Philodemus and Poetry », *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, sous la direction de D. Obbink, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 3-14.
- , « Epicurus in the Archives of Athens », *Studies in Attic Epigraphy, History, and Topography*, sous la direction de? Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 17-26.
- Cooper, J.M., « Pleasure and Desire in Epicurus », *Reason and Emotions*, sous la direction de J.M. Cooper, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 485-514.
- DeWitt, N. W., « Epicurean Contubernium », *Transactions of the American Philological Association*, 67, 1936, pp. 55-63.
- , « The Later *Paideia* of Epicurus », *Transactions of the American Philological Association*, 68, 1937, pp. 326-333.
- , *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954.
- Duvernoy, J.-F., « Guérir par la philosophie (sur le modèle médical de l'éthique dans l'épicurisme) », *Revue de l'enseignement philosophique*, 34, no. 5, 1984, pp. 48-69.
- Duvernoy, J.-F., *Épicure. La construction de la félicité*, Bruxelles, Ousia, 2005.
- Farrington, B., *The Faith of Epicurus*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1967.
- Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, 1997<sup>4</sup>.
- Flacelière, R., « Plutarque et l'épicurisme », *Epicurea in memoriam Hectoris Bigone. Miscellanea philologica*, Genova, Istituto di filologia classica, 1959, pp. 197-216.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Gabaude, J.-M., « Originalité de l'éducation selon l'Épicurisme », *Diotima*, 11, 1983, pp. 53-66.
- Gordon, P., *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- Grilli, A., « I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda », *Studi di Filosofia Greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo*, sous la direction de V.E. Alfieri et M. Untersteiner, Bari, Laterza, 1950.
- , « Epicuro e il matrimonio », *Revista Critica di Storia della Filosofia*, 26, 1971, pp. 120-132.
- Guyau, M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Encre Marine, 1886, 2002<sup>3</sup>.
- Hadot, I., « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 347-354.
- Jones, H., *The Epicurean Tradition*, New York, Routledge, 1992.
- Kleve, K., « Lucretius in Herculaneum », *Cronache ercolanesi*, 19, 1989, pp. 5-27.
- , « Lucretius and Philodemus » *Actes du colloque Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, 1997, pp. 49-66.
- Koch, R., *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris, Belin, 2005.
- Laks, A., « La vie d'Épicure », *Études sur l'Épicurisme antique*, sous la direction de J. Bollack et A. Laks, Lille, Presses de l'Université de Lille III, 1976, pp. 1-118.
- Laurenti, R., *Filodemo e il Pensiero Economico degli Epicurei*, Milan, 1973.
- Long, A., « Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 1971, pp. 114-133.
- Mansfeld, J., « Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne*, 46, no. 2, 1993, pp. 172-210.
- Merlan, Ph., « How Many Kinds of Divinities did Epicurus Recognize? », *Studies in Epicurus and Aristotle*, sous la direction de Ph. Merlan, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960, pp. 38-72.
- Miller, F., « Epicurus on the Art of Dying », *Southern Journal of Philosophy*, 14, 1976, pp. 169-177.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Mitsis, Ph., *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Moreau, J., « Le naturalisme d'Épicure », *Stoïcisme, Épicurisme, tradition hellénique*, sous la direction de J. Moreau, Paris, Vrin, 1979, pp. 139-155.

Obbink, D., « How to Read Poetry about Gods », *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, sous la direction de D. Obbink, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 189-209.

———, « Hermarchus, *Against Empedocles* », *Classical Quarterly*, 38, no. 2, 1988, pp. 428-435.

Robin, L., « Sur la conception épicurienne du progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 23, 1916, pp. 697-719.

Rodis-Lewis, G., *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1976.

Romeyer Dherbey, G., « Épicure. Le philosophe qui vivait dans un jardin », *Jean-Marie Guyau. La morale d'Épicure*, sous la direction de J.-B. Gourinat, Paris, Encre Marine, 2002.

Salem, J., *Tel un dieu parmi les hommes : l'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989.

———, « Commentaire de la lettre d'Épicure à Ménécée », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3, 1993, pp. 513-549.

———, « Les conditions de l'apaisement », *La pureté. Quête d'absolu au péril de l'humain*, sous la direction de S. Matton, Paris, Éditions Autrement, 1993, pp. 131-141.

Schmid, W., « Götter und Menschen in der Teologie Epikurs », *Rheinisches Museum für Philologie*, 1951, pp. 97-156.

Sedley, D., « Epicurean Anti-Reductionism », *Matter and Metaphysics*, sous la direction de J. Barnes et M. Mignucci, Naples, Bibliopolis, 1988, pp. 297-327.

Splawn, C., « Updating Epicurus's Concept of *Katastematic* Pleasure », *Journal of Value Inquiry*, 36, 2002, pp. 473-482.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

## 3.09 Autres études

Aalders, G.J.D., *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1975.

Ackrill, J. L., *Essays on Plato and Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1997.

Adkins, A.W.H., « Ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d », *Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, pp. 3-12.

Algra, K., J. Barnes, J. Mansfeld, et M. Schofield, (dirs), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1999.

André, J.-M., *La philosophie à Rome*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, London et New York, Oxford University Press, 1981.

———, « Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, sous la direction de J. J. Cleary et D. C. Shartin, Lanham, University Press of America, 1989, pp. 149-171.

———, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.

———, « Doing without Objective Values: Ancient and Modern », *Companion to Ancient Thought: Ethics*, sous la direction de S. Everson, New York, Cambridge University Press, 1998, pp. 193-220.

———, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1999.

Anscombe, G.E.M., « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 33, 1958, pp. 1-19.

Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, 1998<sup>2</sup>.

Badhwar, N. K., (dir.) *Friendship: A Philosophical Reader*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Bailey, C., *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura. Libri Sex. With Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, III vols., vol. III: Commentary, Books IV-VI, Oxford, Clarendon Press, 1947.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Balaudé, J.-F., « Comment savoir avec Socrate? Vérité et plaisir d'après le *Protagoras* », *Socrate et les Socratiques*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey et J.-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2001, pp. 121-141.
- Barnes, J., « Hellenistic Philosophy and Science », *Greece and the Hellenistic World*, sous la direction de J. Boardman, J. Griffin et O. Murray, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 359-379.
- , *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1979, 1996<sup>2</sup>.
- Bayle, P., Chauffepié, La Monnoie, Leduchat, et L.-J. Leclerc, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Dosoer, 1820.
- Bourriot, F., *Recherches sur la nature du genos : Études sociale athénienne - Période archaïque et classique*, vol. II, Lille, Reproduction des thèses, Université de Lille III, 1976.
- Boyancé, P., *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- Bréhier, É., *Histoire de la philosophie*, III vols., vol. I : Antiquité et Moyen Âge, Paris, Presses Universitaires de France, 1931, 1997<sup>8</sup>.
- Brickhouse, T. C., et N. D. Smith, « The Problem of Punishment in Socratic Philosophy », *Apeiron*, 30, no. 4, 1997, pp. 95-107.
- Brink, D. O., « Eudaimonism, Love and Friendship, and Political Community », *Human Flourishing*, sous la direction de E. Frankel Paul, F. Miller, Jr. et J. Paul, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 252-289.
- Brisson, L., « Les Sophistes », *Philosophie grecque*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 89-122.
- Brochard, V., « La morale ancienne et la morale moderne », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 51, 1901, pp. 1-12.
- , « La morale éclectique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 53, 1902, pp. 113-141.
- Brunschwig, J., « La philosophie à l'époque hellénistique », *Philosophie grecque*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 475-510.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London & Edinburgh, Adam and Charles Black, 1892.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Canto-Sperber, M., (dir.) *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- , *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- , *Éthiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Chamoux, F., *La civilisation hellénistique*, Paris, Éditions Arthaud, 1981, 1985<sup>2</sup>.
- Coby, P., « The Education of a Sophist: Aspects of Plato's *Protagoras* », *Interpretation*, 10, no. 2-3, 1982, pp. 139-158.
- Colaiaco, J., *Socrates Against Athens. Philosophy on Trial*, London and New York, Routledge, 2001.
- Cole, T.H., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland, Western Reserve University Press, 1967.
- Collobert, C., *Aux origines de la philosophie*, Paris, Fayard, 1999.
- Conche, M., *Lucrèce et l'expérience*, Paris, Seghers, 1967.
- Cooper, J.M., « The Psychology of Justice in Plato », *Reason and Emotion*, sous la direction de J.M. Cooper, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 138-149.
- , (dir.) *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York, Harper Torchbooks, 1957.
- Couloubaritsis, L., *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 1993, 2000<sup>3</sup>.
- Cropsey, J., « Virtue and Knowledge: On Plato's *Protagoras* », *Interpretation*, 19, no. 2, 1991-92, pp. 137-155.
- den Huyl, D., et T. R. Machan, « Recent Work on the Concept of Happiness », *American Philosophical Quarterly*, 20, 1983, pp. 115-134.
- Dixsaut, M., *Le naturel philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Belles Lettres / Vrin, 1985.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1964.
- Dover, K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- Ernout, A., et L. Robin, *Lucrece. De la nature. Commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure*, III vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 1962.
- , *Lucrece. De la nature. Commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure*, III vols., vol. II, Paris, Belles Lettres, 1962.
- , *Lucrece. De la nature. Commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure*, III vols., vol. III, Paris, Belles Lettres, 1962.
- Everson, S., « Virtue and Morality », *Companion to Ancient Thought: Ethics*, sous la direction de S. Everson, New York, Cambridge University Press, 1998, pp. 1-26.
- Farrar, C., *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Ferguson, J., *Utopias of the Classical World*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- Festugière, A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936.
- , *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1947.
- Fowler, D.P., « Lucretius and Politics », *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, sous la direction de M. Griffin et J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 120-150.
- Furley, D.J., « The Atomists' Reply to the Eleatics », *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, sous la direction de A.P.D. Mourelatos, Garden City, Anchor Press, 1974, pp. 504-526.
- Gill, C., « The Impact of Greek Philosophy on Contemporary Ethical Philosophy », *Greek Philosophy in the New Millennium. Essays in Honour of M. Robinson*, sous la direction de L. Rosetti, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 209-226.
- Goldschmidt, V., « Introduction à la pensée hellénistique », *Écrits*, sous la direction de V. Goldschmidt, Paris, Vrin, 1984, pp. 91-97.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Gomperz, T., *The Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, G. G. Berry (trad.), IV vols., London, William Clowes and Sons, 1912.
- Gosling, J.C.B., et C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982, 1984<sup>2</sup>.
- Gottschalk, H. B., « Philosophical Innovation in Lucretius? », *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, sous la direction de K. Algra, P. van der Horst et D. T. Runia, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1996, pp. 231-240.
- Guthrie, W.K.C., « Reply to R.G. Mulgan (Lycophron and Greek Theories of Social Contract) », *Journal of the History of Ideas*, 40, no. 1, 1979, p. 128.
- Hadot, P., « Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques », *La vie spirituelle*, 167, 1992, pp. 33-43.
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995.
- Hegel, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, P. Garniron (trad.), vol. IV, Paris, Vrin, 1975.
- , *Elements of the Philosophy of Right*, H.B. Nisbet (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Hobbes, Th., *Leviathan*, New York, Penguin Books, 1985.
- Hogan, J., « Eris in Homer », *Grazer Beiträge. Zeitschrift für die Klassische Altertumswissenschaft*, 10, 1981.
- Holmes, S., « The secret history of self-interest », *Beyond Self-Interest*, sous la direction de J.J. Mansbridge, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Irwin, T.H., *Plato's Ethics*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1995.
- , « Kant's Criticism of Eudaemonism », *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, sous la direction de S. Engstrom et J. Whiting, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 63-101.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, E. S. Robinson (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1947, 1960.
- , *Paideia : la formation de l'homme grec*, A. Devyver et S. Devyver (trad.), Paris, Gallimard, 1964.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956.
- Kahn, C.H., « Plato on the Unity of the Virtues », *Phronesis*, Supplementary Volume II, 1976, pp. 21-39.
- Kant, E., *La métaphysique des moeurs*, A. Renaut (trad.), II vols., vol. I : Fondation, Introduction, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- , *La métaphysique des moeurs*, A. Renaut (trad.), II vols., vol. II : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- , *Critique de la raison pratique*, F. Picavet (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997<sup>5</sup>.
- Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Kraut, R., « Two Conceptions of Happiness », *Philosophical Review*, 88, no. 2, 1979, pp. 167-197.
- , *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Laks, A., « Reply to Annas (Naturalism in Greek Ethics) », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, sous la direction de J. J. Cleary et D. C. Shartin, Lanham, University Press of America, 1989, pp. 172-185.
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, New York, Cambridge University Press, 1988.
- Long, A., « Epicureans and Stoics », *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, sous la direction de A.H. Armstrong, London, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 135-153.
- , *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley, University of California Press, 1974, 1986<sup>2</sup>.
- , « Socrates in Hellenistic philosophy », *Classical Quarterly*, 38, 1988, pp. 150-171.
- , « The Socratic Tradition: Diogenes, Cratès, and Hellenistic Ethics », *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, sous la direction de R. Bracht Branham et M.-O. Goulet-Cazé, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 28-46.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- MacIntyre, A., *Après la vertu : Étude de théorie morale*, L. Bury (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, (trad. française de *After Virtue*, Indiana, 1981), 1997.
- Malingrey, A.-M., *Philosophia : Études d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961.
- Montaigne, M. de, *Essais*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- Morel, P.-M., « Démocrite. Connaissance et apories », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 2, 1998, pp. 145-163.
- Mourelatos, A.P.D., « Pre-Socratic Origins of the Principle that there are no Origins from Nothing », *The Journal of Philosophy*, 78, no. 11, 1981, pp. 649-665.
- Mulgan, R., « Lycophron and Greek Theories of Social Contract », *Journal of the History of Ideas*, 40, no. 1, 1979, pp. 121-128.
- Murray, G., *Five Stages of Greek Religion*, Mineola, New York, Dover, 1912, 2002<sup>3</sup>.
- Nagler, M., « Toward a Semantics of Ancient Conflict: *Eris* in the *Iliad* », *Classical World*, 88, no. 2, 1988.
- Nietzsche, F., « La joute chez Homère », *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Gallimard, 1975.
- Nizan, P., *Démocrite, Épicure, Lucrèce. Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Arléa, 1965 (chez Maspéro), 1991<sup>2</sup>.
- Nussbaum, M., « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », *The Norms of Nature*, sous la direction de M. Schofield et G. Striker, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 31-74.
- Nussbaum, M.C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1986, 2001<sup>2</sup>.
- Oksenberg Rorty, A., « Plato's Counsel on Education », *Philosophy*, 73, 1998, pp. 157-178.
- Onians, R.B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christian Beliefs*, New York, Cambridge University Press, 1951, 1988.
- Owens, J., *A History of Ancient Western Philosophy*, New York, Appleton, Century, Crofts, Inc., 1959.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

Pakaluk, M., *Other Selves: Philosophers on Friendship*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1991.

Pintard, R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Slatkine, 1943, 1983.

Rhodes, P.J., « Political Activity in Classical Athens », *Journal of Hellenic Studies*, 106, 1986, pp. 132-144.

Robin, L., *La morale antique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1938, 1963<sup>3</sup>.

———, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1923, 1963.

Rousseau, J.-J., « Du contrat social », *Du contrat social, précédé de Discours sur l'économie politique et de Du contrat social : première version, et suivi de Fragments politiques*, sous la direction de R. Derathé, Paris, Gallimard, 1964, pp. 171-292.

———, « Fragments politiques », *Du contrat social, précédé de Discours sur l'économie politique et de Du contrat social : première version, et suivi de Fragments politiques*, sous la direction de R. Derathé, Paris, Gallimard, 1964, pp. 295-382.

Saint-Évremond, *Discours sur Épicure*, Paris, Charles Barbin, 1684.

Schofield, M., « Epicurean and Stoic Political Thought », *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, sous la direction de C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison et M. Lane, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 435-456.

Schrijvers, M.P.H., « Lucretius on the Origin and Development of Political Life (*De Rerum Natura* 5.1105-1160) », *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, sous la direction de K. Algra, P. van der Horst et D. T. Runia, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1996, pp. 220-230.

Schröter, F., *La critique kantienne de l'eudémonisme*, Berne, Peter Lang, 1992.

Sedley, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Sertillanges, R. P., « La morale ancienne et la morale moderne [réponse à V. Brochard] », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 51, 1901, pp. 280-292.
- Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Stalley, R. F., « Punishment in Plato's *Protagoras* », *Phronesis*, 40, no. 1, 1995, pp. 1-19.
- Stocks, J. L., « ΣΧΟΛΗ », *Classical Quarterly*, 30, no. 3/4, 1936, pp. 177-187.
- Strauss, L., *City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- , « Notes on Lucretius », *Liberalism Ancient and Modern*, sous la direction de L. Strauss, New York, Basic Books, 1968, pp. 76-139.
- , *Droit naturel et histoire*, Monique Nathan et Éric De Dampierre (trad.), Paris, Flammarion, 1986.
- , *What is Political Philosophy? And Other Studies*, New York et Londres, University of Chicago Press, 1959, 1988.
- Striker, G., « *Ataraxia*: Happiness as Tranquillity », *Monist*, 73, no. 1, 1990, pp. 97-110.
- , « Greek Ethics and Moral Theory », *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, sous la direction de G. Striker, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 169-182.
- , « The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics », *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, sous la direction de G. Striker, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 281-297.
- Taylor, Ch., *Hegel*, New York, Cambridge University Press, 1975.
- , « L'atomisme », *La liberté des modernes*, sous la direction de Ch. Taylor, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 223-254.
- Taussig, S., *Pierre Gassendi. Vie et moeurs d'Épicure*, II vols., vol. II, Paris, Belles Lettres, 2006.
- , *Pierre Gassendi. Vie et moeurs d'Épicure*, II vols., vol. I, Paris, Belles Lettres, 2006.

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

- Taylor, C.C.W., « Platonic Ethics », *Companion to Ancient Thought: Ethics*, sous la direction de S. Everson, New York, Cambridge University Press, 1998, pp. 49-76.
- Telfer, E., « Friendship », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol., 1970, pp. 223-241.
- Vaughan, F., *The Tradition of Political Hedonism*, Bronx, Fordham University Press, 1982.
- Vernant, J.-P., *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- , *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1965, 1996<sup>3</sup>.
- Vlastos, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Voelke, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme : Études de philosophie antique*, Fribourg et Paris, Cerf, 1993.
- Vogel, C.J. De, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, University of Toronto Press, 1966.
- Wolff, F., *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Woodruff, P., « Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias », *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, sous la direction de A. Long, New York, Cambridge University Press, 1999.
- Yunis, H., *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

**ABRÉVIATIONS**

<b>Aëtius</b>	<b>Aët.</b>	<b>Eschine</b> <i>Contre Timarque</i>	<b>Aeschin.</b> <i>In Tim.</i>
<b>Aristote</b> <i>De l'âme</i> <i>De l'interprétation</i> <i>Éthique à Eudème</i> <i>Éthique à Nicomaque</i> <i>Histoire des animaux</i> <i>Magna moralia</i> <i>Métaphysique</i> <i>Physique</i> <i>Politique</i> <i>Réfutations</i> <i>sophistiques</i> <i>Rhétorique</i> <i>Topiques</i>	<b>Arist.</b> <i>De an.</i> <i>Int.</i> <i>Éth. Eud.</i> <i>Éth. Nic.</i> <i>Hist. anim.</i> <i>[Mag. mor.]</i> <i>Métaph.</i> <i>Phys.</i> <i>Pol.</i> <i>Soph. el.</i>  <i>Rhét.</i> <i>Top.</i>	<b>Euripide</b> <i>Médée</i>	<b>Eur.</b> <i>Med.</i>
<b>Athenaeus</b>	<b>Ath.</b>	<b>Eustrate</b> <i>In Ethica Nicomachea</i> <i>commentaria</i>	<b>Eustr.</b> <i>In EN.</i>
<b>Cicéron</b> <i>De finibus</i> <i>De la nature des dieux</i> <i>Laelius</i> <i>Lettre à son frère</i> <i>Quintus</i>	<b>Cic.</b> <i>Fin.</i> <i>Nat. d.</i> <i>Lael.</i> <i>Q. fr.</i>	<b>Héraclite</b> Diels-Kranz, 31	DK 31
<b>Démocrite</b> Diels-Kranz, 68	DK 68	<b>Hermarque</b> Long Aurricchio ( <i>Ermarco Frammenti</i> )	<b>Herm.</b>
<b>Diogène Laërce</b>	<b>Diog. Laert.</b>	<b>Hérodote</b>	<b>Hdt.</b>
<b>Diogène d'Oeonanda</b>	<b>Diog. Oen.</b>	<b>Hésiode</b> <i>Travaux et jours</i>	<b>Hes.</b> <i>Op.</i>
<b>Empédocle</b> Diels-Kranz, 31	DK 31	<b>Homère</b> <i>Illiade</i> <i>Odyssée</i>	<b>Hom.</b> <i>Il.</i> <i>Od.</i>
<b>Épicure</b> <i>Lettre à Hérodote</i> <i>Κύρια δόξα</i> <i>Lettre à Ménécée</i> <i>Lettre à Pythoclès</i> <i>Sentences vaticanes</i> <i>Usener (Epicurea)</i>	<b>Epicur.</b> <i>Ep. Her.</i> <i>RS</i> <i>Ep. Men.</i> <i>Ep. Pyth.</i> <i>SV</i> <i>Usener</i>	<b>Julianus Imperator</b> <i>Epistulae</i>	<b>Julian</b> <i>Ep.</i>
		<b>Liddell, Scott, Jones</b> <i>Greek-English Lexicon</i>	<b>LSJ</b>
		<b>Lucrèce</b>	<b>Lucr.</b>
		<b>Papyri Herculenses</b>	<b>PHerc.</b>
		<b>Philodème</b> <i>De pietate</i> <i>Περὶ παρησίας</i>	<b>Phld.</b> <i>Piet.</i> <i>Lib.</i>
		<b>Pindare</b> <i>Néméennes</i>	<b>Pind.</b> <i>N.</i>

JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

<b>Platon</b> <i>Gorgias</i> <i>Lysis</i> <i>Protagoras</i> <i>République</i>	<b>Pl.</b> <i>Gorg.</i> <i>Lys.</i> <i>Prot.</i> <i>Rép.</i>	<i>Ad Marcellam</i>	<i>Marc.</i>
<b>Plutarque</b> <i>Contre Colotès</i> <i>De latenter vivendo</i> <i>Non posse suauiter</i> <i>uiui secundum</i> <i>epicurum</i>	<b>Plut.</b> <i>Adv. Col.</i> <i>De lat. viv.</i> <i>Non posse</i>	<b>Sénèque</b> <i>Lettres à Lucilius</i>	<b>Sen.</b> <i>Ep.</i>
<b>Polystrate</b> <i>De contemptu</i>	<b>Polys.</b> <i>Cont.</i>	<b>Sextus Empiricus</b> <i>Contre les professeurs</i>	<b>Sext. Emp.</b> <i>Math.</i>
<b>Porphyre</b> <i>De abstinentia</i>	<b>Porph.</b> <i>Abst.</i>	<b>Simplicius</b> <i>Sur la Physique</i> <i>d'Aristote</i>	<b>Simpl.</b> <i>In Phys.</i>
		<b>Stobée</b> <i>Florilèges</i>	<b>Stob.</b> <i>Flor.</i>
		<b>Xénophon</b> <i>Économiques</i> <i>Mémorables</i>	<b>Xen.</b> <i>Oec.</i> <i>Mem.</i>

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

**SOMMAIRE**

<i>Introduction</i>	ii
<b>1. Bonheur et genre de vie</b>	<b>1</b>
1.1 Εὐδαιμονία et bonheur	3
1.2 La vie bonne	7
1.3 La vie philosophique	18
1.4 La vie philosophique et la vie politique	24
<b>2. L'anthropologie : l'être humain est-il un animal politique ?</b>	<b>36</b>
2.1 L'être humain comme animal politique	37
2.2 Le « par nature »	50
2.3 Le philosophe est-il un animal solitaire ?	61
<b>3. La cité</b>	<b>66</b>
3.1 La cité peut-elle être à la fois « naturelle » et « parfaite » ?	66
3.2 Cité et sécurité : Épicure et le contrat	77
<b>4. La communauté d'amis</b>	<b>95</b>
4.1 La communauté d'amis est-elle un fondement solide ?	96
4.2 L'amitié au fondement d'une communauté parfaite	99
<b>5. La communauté parfaite</b>	<b>125</b>
5.1 Cité et autarcie	126
5.2 Communauté d'amis-philosophes et autarcie	140
<i>Conclusion</i>	<b>151</b>
<i>Bibliographie</i>	<b>157</b>
<b>1. Outils lexicaux</b>	<b>157</b>
2.01 Éditions d'Aristote	158
2.02 Éditions d'Aristotéliens	161
2.03 Éditions d'Épicure	161
2.04 Éditions d'Épicuriens	162
2.05 Autres auteurs de l'Antiquité	162
3.01 Études : individu et communauté	164
3.02 Études : Justice	170
3.03 Études : amitié	174
3.04 Études : justice et amitié	178

## JUSTICE OU AMITIÉ ? LES FONDEMENTS ARISTOTÉLICIENS ET ÉPICURIENS DE LA COMMUNAUTÉ

<b>3.05 Études : éthique et politique</b>	<b>179</b>
<b>3.06 Études : Aristote et Épicure</b>	<b>180</b>
<b>3.07 Études : philosophie aristotélicienne</b>	<b>181</b>
<b>3.08 Études : philosophie épicurienne</b>	<b>186</b>
<b>3.09 Autres études</b>	<b>190</b>
<i>Abréviations</i>	<b>200</b>
<i>Sommaire</i>	<b>202</b>