

## **INFORMATION TO USERS**

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.** Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

ProQuest Information and Learning  
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA  
800-521-0600

**UMI<sup>®</sup>**





**Université d'Ottawa • University of Ottawa**



# ***L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?***

**THÈSE DE MAÎTRISE**

par  
**Jean-Philippe RANGER**  
641004

Sous la direction de  
Catherine Collobert  
Département de philosophie  
Université d'OTTAWA



**National Library  
of Canada**

**Acquisitions and  
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

**Bibliothèque nationale  
du Canada**

**Acquisitions et  
services bibliographiques**

**395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

**The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.**

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

**L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.**

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

0-612-67855-5

**Canada**

**RÉSUMÉ**

Cette thèse traite de la conception épicurienne du bonheur, constitué d'un équilibre entre l'état de plaisir et l'activité philosophique. Le premier chapitre examine la question de l'état qui accompagne le bonheur épicurien : le plaisir. Cependant, la conception hédoniste ne peut pas plus résoudre le problème du lien entre le plaisir et l'excellence, que celui entre le plaisir et la vérité. Le second chapitre, en définissant la philosophie comme thérapie de l'âme, montre comment l'activité philosophique fait partie de la conception épicurienne du bonheur. Cependant, la conception eudémoniste du bonheur épicurien ne peut pas expliquer pourquoi la disposition de l'âme est l'élément le plus important du bonheur épicurien. Le troisième chapitre montre comment, en regroupant les deux dimensions du bonheur épicurien : l'état et l'activité, il est possible de résoudre ces tensions, tout en permettant d'éclairer adéquatement le concept épicurien du bonheur.

**INTRODUCTION**

La question par excellence de l'éthique dans l'Antiquité est celle du bien (τὸ ἀγαθόν), qui correspond à ce que les Anciens nomment le bonheur (εὐδαιμονία). La tâche du philosophe est de proposer un genre de vie qui conduise au bonheur, de décrire ce qu'Épicure nomme la vie heureuse (καλὸν ζῆν)<sup>1</sup>. Selon Aristote, ses prédécesseurs s'accordent à identifier l'εὐδαιμονία avec la finalité (τέλος) de la vie. Cependant, ajoute-t-il, aucun n'est d'accord sur la nature de l'εὐδαιμονία<sup>2</sup>. Ce désaccord fondamental dans la nature du bonheur rend la compréhension de l'éthique grecque complexe. Car il ne faut pas seulement tenir compte des moyens pour atteindre le bonheur, il faut aussi expliciter sa nature qui détermine inévitablement la façon dont il se réalise. Épicure propose une conception du bonheur, que l'on doit considérer avant d'en décrire les différentes étapes. Le problème de la nature du bonheur épicurien est double : d'une part, il est sémantique ou terminologique : quels termes sont utilisés pour désigner le bonheur ? D'autre part, il est philosophique et a trait à la nature même du bonheur.

Le terme grec que l'on traduit généralement par *bonheur* est l'εὐδαιμονία, terme appartenant au vocabulaire d'Épicure<sup>3</sup>. Cependant, il emploie aussi deux autres termes qui semblent désigner le bonheur : premièrement, μακαριότης et ses dérivés qui dénotent la félicité ou un bonheur quasi-divin<sup>4</sup>, deuxièmement, le terme d'ataraxie (ἀταραξία) qui désigne un état d'absence de trouble de l'âme<sup>5</sup>.

Commençons par examiner le problème de la relation entre les deux premiers termes. En première analyse les termes εὐδαιμονία et μακαριότης semblent être synonymes. Cependant, comme l'écrit P. Chantraine, μάκαρ est « [...] distingué de εὐδαιμῶν par Arist. E.N. 1001a »<sup>6</sup>, où il explique comment un homme heureux (εὐδαιμῶν) peut tout de même ne pas ne pas avoir atteint la pleine félicité (μακάριος), parce qu'il est toujours en proie à la

---

<sup>1</sup> *Ad Men.*, 123.

<sup>2</sup> *Éth. Nic.*, I, 2, 1095 a 17-31.

<sup>3</sup> *Ad Men.*, 122, 127 ; *Ad Pyth.*, 116 ; *S.V.*, 33.

<sup>4</sup> μακάριος : *Ad Her.*, 78, 79, 80, 81 ; *Ad Pyth.*, 84 ; *Ad Men.*, 123, 134 ; *K.Δ.*, I ; μακαριότης : *Ad Her.*, 76, 77 ; *Ad Pyth.*, 97 ; *Ad Men.*, 123 ; *K.Δ.*, XXVII ; μακαρισμός : *S.V.*, 52 ; μακαριστός : *S.V.*, 17.

<sup>5</sup> *Ad Her.*, 82 ; *Ad Pyth.*, 85, 96 ; *Ad Men.*, 128.

<sup>6</sup> P. Chantraine, « μάκαρ, » in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

fortune. Si, pour Aristote, les deux mots ne sont pas toujours interchangeables, il serait utile d'examiner s'il en est de même pour Épicure.

En réalité, affirmer que l'*εὐδαιμονία* est le *τέλος* de l'éthique d'Épicure est une tautologie<sup>7</sup>. Cependant, si l'on tente de montrer que son éthique veut rendre possible un bonheur comparable à celui des dieux, que désigne le terme *μακαριότης*, on entrevoit la nature du bonheur épicurien. On pourrait distinguer les deux termes en formulant provisoirement leur différence comme suit : le premier (*εὐδαιμονία*) renvoie à la notion générale de ce que tous recherchent<sup>8</sup>, le second (*μακαριότης*) identifie *ce en quoi consiste ce que tous recherchent*. Il est important de distinguer *εὐδαιμονία* de *μακαριότης* : car, s'ils sont équivalents, le seul terme qui peut désigner la nature du bonheur épicurien est l'*ἀταραξία*, l'état d'absence de trouble. Cela ouvre sur le second problème : la relation entre *μακαριότης* et *ἀταραξία*.

L'éthique d'Épicure est un hédonisme. La caractéristique principale d'une philosophie hédoniste est qu'elle identifie le bien suprême (*τέλος*) au plaisir (*ἡδονή*). Cela correspond de fait à l'éthique épicurienne. Cependant, selon Épicure, le plus grand plaisir est l'absence de trouble<sup>9</sup>. Cela signifie que le bonheur (en tant que recherche du plaisir) s'accomplit dans un état d'absence de trouble, d'*ἀταραξία*, et conduit à identifier le bonheur à un état. Pourtant, les adversaires d'Épicure, dont les arguments sont repris dans le *De Finibus* de Cicéron, affirment que le bonheur décrit par Épicure et ses disciples est comme l'état d'un homme endormi, ou pire encore, l'état d'un cadavre<sup>10</sup>. Si le bonheur est un état, et si cet état est l'*ἀταραξία*, le bonheur peut-il être une félicité (*μακαριότης*) ?

Il semblerait qu'Épicure utilise les deux termes *μακαριότης* et *ἀταραξία* de façon interchangeable lorsqu'il écrit que le *τέλος* de la *μακάριον ζῆν* est l'*ἀταραξία*<sup>11</sup>. De plus, le sens de *μάκαρ* semble indiquer une correspondance entre ce terme et celui d'*ἀταραξία*<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 12.

<sup>8</sup> C'est en effet, en indiquant que tous cherchent l'*εὐδαιμονία* qu'Épicure ouvre son exhortation à se mettre à l'éthique : *Ad Men.*, 122.

<sup>9</sup> *K.Δ.*, XVIII.

<sup>10</sup> D. L., II, 89 ; cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 21.

<sup>11</sup> *Ad Men.*, 128.

<sup>12</sup> Selon P. Chantraine, *μάκαρ* « [...] peut se dire d'hommes déjà chez Homère [...] pour un homme favorisé des dieux, *qui est sans souci comme un dieu* ». (Nous soulignons). Plus loin où il donne une liste des

Cependant, affirmer qu'Épicure identifie le bonheur à un état est problématique. Il y a certes certains avantages à développer une éthique où l'agent serait toujours heureux, indépendamment de la façon dont il conduit sa vie. Cela impliquerait qu'Épicure soit allé dans une direction opposée à celle d'Aristote sur la nature du bonheur<sup>13</sup>. Cependant, les autres composantes de l'éthique épicurienne rendent cette option peu probable<sup>14</sup>. Par exemple, si le bonheur était un état, il serait difficile d'attribuer un rôle non-instrumental à l'excellence<sup>15</sup>. Or dans la *Lettre à Ménécée* et dans les *Maximes capitales* elle ne semble pas instrumentale<sup>16</sup>. Nous examinerons cette question de manière plus approfondie. De plus, eu égard à sa conception du plaisir comme absence de trouble, Épicure n'aurait aucune réponse aux critiques de ses adversaires cyrénaïques qui affirment que le bonheur épicurien est l'état d'un cadavre. En ce sens, une vie d'absence de trouble ne peut pas être une vie très agréable.

Il semble bien qu'Épicure ne se soit pas satisfait d'une conception du bonheur identifiable à un état. Cependant, il serait tout aussi faux d'affirmer qu'un *se-sentir-bien* soit complètement absent de son entreprise philosophique. Il a bien compris le rôle du *se-sentir-bien* lorsqu'il a développé sa critique de la religion et sa thanatologie. En effet, il semble que le bonheur épicurien soit une harmonie entre une vie de plaisir (la vie philosophique) et un état de plaisir.

Il n'y a pas de contradiction entre hédonisme et eudémonisme parce que le bonheur comme état (hédonisme) n'est pas exclusif du bonheur comme activité (eudémonisme). Le bonheur épicurien, la *μακαριότης* accompagne l'*ἀταραξία*, de la même façon que le plaisir

---

dérivés, notamment où il explique le sens de *μακαριότης* : « état heureux, béatitude ». « *Μάκαρ* », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

<sup>13</sup> *Éth. Nic.*, I, 9, 1098 b 30-1099 a 4 ; cf. « 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 *prosperité* rendrait plus exactement, semble-t-il, la pensée d'Aristote ». J. Tricot, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994, p. 40, note 3.

<sup>14</sup> On peut invoquer en premier lieu le sens même de l'*εὐδαιμονία*, tel qu'élaboré par J. Annas. Elle affirme que l'*eudaimonia* consiste essentiellement en une organisation de la vie par la raison, dans le but de réaliser un objectif particulier, le *τέλος* de la vie. Si tout ce qui est important est l'accomplissement d'un état (un *se-sentir-bien*) Épicure devrait accepter que quelqu'un qui ne vit pas selon la raison, mais plutôt selon la *δόξα*, puisse être heureux, or ce n'est justement pas le cas. « Epicurus on Pleasure and Happiness », in *Philosophical Topics*, 1987, XV:2, p. 6.

<sup>15</sup> En ce sens, l'excellence serait simplement un moyen pour se procurer un sentiment de bien-être : elle n'aurait aucune valeur en soi.

<sup>16</sup> *Ad Men.*, 132 ; Cf. *K.Δ.*, V.

catastématique apparaît lorsque la douleur disparaît. C'est donc un bonheur positif. Il réside dans l'âme de l'agent, en ce sens qu'il est essentiellement une certaine disposition à l'égard de ce qui entoure l'agent (autant son corps, son âme, que le monde humain et la nature). Voilà, à proprement parler, la composante « état » du bonheur épicurien. Cet état n'est pas simplement le résultat d'une disposition interne, car elle est rendue possible par une activité : la thérapie de l'âme qui produit le plaisir de l'activité philosophique. Celle-ci permet de maintenir l'*ἀταραξία* autant en limitant les désirs allant à l'encontre du bonheur qu'en éliminant les craintes de l'âme. En ce sens, la philosophie n'a pas le bonheur comme résultat mais elle est, elle-même, l'activité du bonheur. C'est de cette façon que le sage peut rivaliser avec Zeus en bonheur<sup>17</sup>. En ce sens, vivre et philosopher signifie : participer à la béatitude des dieux, et cela signifie : *être heureux*.

Certains travaux antérieurs (ceux de A.-J. Festugière, P. Hadot, J. Annas, J. Gosling et C.C.W. Taylor) présentent l'épicurisme dans le cadre d'une étude générale de plusieurs penseurs de l'Antiquité. En centrant notre recherche sur l'épicurisme, nous serons en mesure non seulement de présenter les points où Épicure suit ses prédécesseurs, mais aussi de mettre en évidence ceux qui le distinguent et font de lui un philosophe original. Ce travail permettra de montrer que le terme privilégié par Épicure pour désigner le bonheur n'est pas celui d'*ἀταραξία* mais celui de *μακαριότης*, montrant donc explicitement comment s'articulent les dimensions état (un *se-sentir-bien*) et activité (le bien vivre) de l'eudémonisme épicurien. D'une certaine façon, le travail à entreprendre correspond à une analyse des conséquences de la lecture de V. Brochard sur la conception épicurienne du bonheur.

Son travail considère plutôt la question du plaisir que celle du bonheur<sup>18</sup>. C'est en effet l'approche qu'adoptent plusieurs commentateurs pour traiter l'éthique d'Épicure. Celle-ci est tout à fait justifiée si l'on aborde Épicure selon le *τέλος* de son éthique : le plaisir. En ce sens, Épicure est présenté comme un hédoniste. Dans ce type de lecture cependant, il n'y a aucun examen de la conception du bonheur lui-même. On peut, par contre, entrevoir la conception du bonheur proposée par V. Brochard lorsqu'il affirme que

---

<sup>17</sup> S. V., 33.

<sup>18</sup> V. Brochard, « La théorie du plaisir d'après Épicure », in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1966, pp. 252-293.

le plaisir catastématique n'est pas un plaisir sans mouvement : le bonheur n'est pas alors un pur état, mais plutôt un mouvement naturel. Comment, cependant, peut-on classer les autres auteurs qui ont travaillé sur ces mêmes questions ?

Les commentateurs peuvent être divisés en deux camps, ceux qui affirment que le bonheur est un état et ceux pour qui le bonheur est une activité. Parmi les premiers, on peut ranger A.-J. Festugière qui écrit : « fidèle à la tradition, Épicure la [*eudaimonia*] fait consister dans un bon état du corps et de l'âme. Cet état paisible, sans trouble, sans souffrance, ce "calme plat," voilà le terme de nos désirs et aussi bien la vraie définition de *l'ἡδονή*, principe et fin de la vie heureuse »<sup>19</sup>. Être heureux consiste à être dans un état de plaisir qui est une absence de trouble. Dans ce premier camp, on peut ranger certains commentateurs dans une sous-catégorie, qui traite directement de la question du bonheur.

J. Croissant montre dans un article<sup>20</sup> qu'une nouvelle conception du bonheur apparaît avec Épicure, qui veut que le bonheur soit un état au lieu d'être une activité. Selon elle, cette nouvelle définition est une actualisation des conséquences de ce qui avait été mis en place par Aristote. Pour elle, le bonheur épicurien se caractérise par un « repos par la restauration ». De plus, le bonheur est une liaison des plaisirs par la conscience ressentie. En ce sens, le bonheur est la tranquillité, un plaisir négatif par excellence. Il est négatif, car il est défini et conceptualisé en rapport à l'absence de son contraire : la douleur. C'est en s'appuyant sur cette analyse que J. Croissant affirme que le bonheur épicurien est un état, plus précisément un état psychique, résultat d'une intériorité vécue. Elle indique que pour Épicure, *μακαριότης* est confondue à *εὐδαιμονία*.

Sur ce point, P. Hadot semble être du même avis<sup>21</sup>. Selon lui, la conception philosophique de la divinité détermine une conception du bonheur. Le terme *μάκαρ* désigne d'abord et avant tout un bonheur divin, il en est venu ensuite à désigner le bonheur philosophique. Pour Épicure, le bonheur réside dans le plaisir catastématique, ce que P. Hadot définit comme étant le pur plaisir d'exister. Le bonheur semble donc être un état.

---

<sup>19</sup> A.-J. Festugière, « La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 108.

<sup>20</sup> J. Croissant, « Le bonheur : évolution de la signification d'une idée », in *Études de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, 1986, p. 229.

<sup>21</sup> P. Hadot, « Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques », in *La vie spirituelle*, 1992, CXLVII:698, pp. 33-43.

À la seconde catégorie appartiennent A. Long et D. Sedley. Même s'ils examinent brièvement le bonheur épicurien dans le cadre d'une étude sur le plaisir, ils ne réduisent pas le bonheur épicurien à un état de plaisir. Le plaisir catastématique n'est pas un état neutre d'absence de douleur, mais plutôt conforme à l'activité d'immobilité telle que décrite par Aristote<sup>22</sup>. C'est pourquoi, selon eux, l'*ἀταραξία* est un équilibre naturel qui élimine la douleur qui produit un dérèglement de notre état naturel (*disruption of the condition we find naturally congenial*). Cette interprétation du plaisir catastématique se rapproche de la lecture de V. Brochard. Cependant, encore une fois, il n'y a pas d'explicitation de ce qu'est le bonheur. C'est pourquoi il faudra tenter de déduire les conséquences de ces interprétations d'Épicure, pour effectuer une analyse plus complète de la nature du bonheur épicurien. J. Annas et G. Striker, qu'on peut ranger dans la même catégorie que A. Long et D. Sedley, posent clairement la question du bonheur.

J. Annas écrit que l'éthique d'Épicure est conséquente si elle est abordée comme une théorie eudémoniste<sup>23</sup>. Selon elle, une telle lecture élimine le caractère qu'elle appelle schizophrénique de l'éthique d'Épicure qui se veut hédonisme et qui limite en même temps les désirs. Elle écrit que le terme qui identifie le bonheur épicurien est l'*ἀταραξία* mais, l'ataraxie n'est pas simplement un état, elle est plutôt un mouvement naturel sans empêchement (*no interference*). En ce sens, le bonheur serait une vie en accord avec le *τέλος* que le philosophe se serait fixé. Les conclusions de G. Striker indiquent une position analogue.

Selon elle, la tranquillité de l'âme n'est pas un choix privilégié pour désigner le souverain bien pour les philosophes hellénistiques<sup>24</sup>. Pour les Anciens en général, le bonheur réside dans la vie heureuse : il n'en est pas le résultat. Les Épicuriens et les Stoïciens refusent de définir leur conception respective du bonheur par une absence de trouble. Ainsi, le bonheur est la vie philosophique.

C'est en tentant de concilier et de nuancer de telles thèses qu'il sera possible de montrer qu'il n'y a pas nécessairement de contradiction entre hédonisme et eudémonisme.

---

<sup>22</sup> A. Long, et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, V. 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 123.

<sup>23</sup> J. Annas, *op. cit.*, [1987], p. 5.

<sup>24</sup> G. Striker, « *Ataraxia : Happiness as Tranquility* », in *The Monist*, 1990, LXXIII :1, pp. 97-110.

Il sera alors possible de déduire les conséquences des travaux de V. Brochard pour montrer que le bonheur épicurien est une harmonie entre la vie philosophique et un *se-sentir-bien*. Par ailleurs, la confrontation de la littérature secondaire aux sources sera utile car elle nuancera la position des commentateurs au sujet de la conception épicurienne du bonheur. Lorsqu'un commentateur tente d'effectuer une étude qui regroupe plusieurs penseurs de l'Antiquité, il arrive souvent que les points communs entre les philosophes antiques soient mis en valeur. Cependant, bien que cet aspect d'accord entre les divers penseurs de l'Antiquité soit important, ce travail cherche à montrer la part originale d'Épicure dans sa conception du bonheur.

Le texte principal sur lequel nous nous appuyerons est le seul écrit éthique complet qui nous reste d'Épicure : la *Lettre à Ménécée*. Cependant, comme les commentateurs le font remarquer, la *Lettre à Ménécée* est une exhortation plutôt qu'un exposé systématique<sup>25</sup>. C'est pourquoi, il faudra avoir recours à d'autres sources importantes comme les lettres à *Hérodote* et à *Pythoclès* ainsi que les *Maximes capitales* et les *Sentences vaticanes*. Certains auteurs secondaires (Épicuriens et doxographes) pourront aussi aider à éclaircir des problèmes précis, surtout lorsque les sources primaires sont inaccessibles.

Nous restreindrons dans la mesure du possible le *corpus* étudié aux textes d'Épicure, sans avoir recours aux auteurs postérieurs au fondateur de l'école. Il est vrai qu'il semble y avoir eu un très grand conformisme à l'intérieur de l'école épicurienne<sup>26</sup>. Par contre, certains auteurs sont peu orthodoxes. Il est difficile, par exemple, d'attribuer tous les éléments du *De Rerum Natura* à une origine épicurienne. Il semble que Lucrèce se soit souvent inspiré d'autres penseurs comme Empédocle ou Théophraste. De plus, cette œuvre est peu appropriée à une étude du bonheur épicurien ; elle porte plutôt sur des questions physiques que sur des questions éthiques. Nous n'avons en outre aucune indication que Lucrèce ait même fait partie de l'école épicurienne. Son contemporain, l'Épicurien Philodème de Gadara, ne mentionne pas une fois le poème de Lucrèce.

---

<sup>25</sup> Annas, J., *op. cit.*, [1987], p. 19, note 1.

<sup>26</sup> J. Brunschwig, « La philosophie à l'époque hellénistique », in *Philosophie grecque*, M. Cantosperber (éd.), Paris, PUF, 1998, p. 512.

De plus, la distance dans le temps, entre Épicure et ses successeurs épicuriens est très grande. Épicure écrit au III<sup>e</sup> siècle (il fonde son école en 306-305) alors que Lucrèce et Philodème écrivent dans la première moitié du I<sup>er</sup> siècle, presque deux siècles plus tard. Les orientations de l'école se sont certainement transformées avec le temps<sup>27</sup>. En effet, de la même façon que les textes épicuriens sont difficile à utiliser, les textes qui proviennent d'autres sources le sont d'autant plus.

Les doxographies épicuriennes sont très complexes à utiliser, surtout à cause de leur intention souvent polémique qui tente de discréditer la pensée d'Épicure. En effet, un des objectifs de ce travail est de dissiper certains paradoxes épicuriens propagés par les adversaires de l'école. Le précieux travail de Diogène Laërce doit être utilisé, mais avec certaines réserves. Cependant, bien qu'il faille être prudent dans l'emploi des sources épicuriennes et des commentateurs anciens, il ne faut pas négliger leurs écrits. Un travail de justification par une mise en contexte de ces textes sera nécessaire pour l'emploi de toute source qui ne provient pas d'Épicure lui-même.

Chaque section sera organisée selon un schéma identique. Nous établirons un dialogue entre Épicure (ses textes), ses critiques (Cicéron, Plutarque...) et ses commentateurs. L'appel aux commentateurs permettra de juger des solutions qu'ils apportent pour résoudre le problème de la nature du bonheur épicurien. Nous proposerons quand cela s'avèrera nécessaire une nouvelle solution que nous validerons par la confrontation avec les textes d'Épicure.

Dans le cadre de ce travail, nous employons une double stratégie pour répondre à la question suivante : quelle est la nature du bonheur épicurien ? La première est celle de l'analyse comparative de deux notions qui aidera à trouver le terme le plus exact pour désigner le bonheur. Elle rendra possible l'analyse des conditions de possibilité de deux conceptions du bonheur qui s'opposent : le bonheur comme état (un *se-sentir-bien*, l'état de plaisir) et le bonheur comme activité (la vie heureuse, la *καλὸν ζῆν*). La deuxième stratégie est celle d'une analyse notionnelle qui permettra d'analyser le concept du bonheur, et en même temps d'en dégager une description de plus en plus riche.

---

<sup>27</sup> Il serait certes fort utile d'étudier le développement de la conception du bonheur à l'intérieur même de l'école épicurienne. Cependant, une telle étude est bien au-delà des ambitions du présent travail.

Nous procéderons en trois étapes. Premièrement, il sera question du bonheur comme état. Deuxièmement, nous examinerons comment Épicure définit la philosophie comme activité. En dernier lieu, la vie philosophique, telle qu'élaborée et vécue par Épicure, sera précisée, pour montrer comment il conçoit le bonheur en tant qu'activité entraînant un *se-sentir-bien*.

Nous débiterons notre enquête par une mise en contexte du plaisir selon Épicure, en examinant les théories du plaisir des penseurs et poètes (comme Hésiode, la tradition hippocratique, Démocrite, Platon et Aristote) qui ont formé le contexte à partir duquel Épicure a élaboré sa théorie du plaisir. Après avoir examiné la théorie épicurienne du plaisir, on verra comment une conception hédoniste du bonheur peut poser des problèmes au niveau des concepts d'excellence et de vérité. En outre, le bonheur-état chez Épicure, qui est radicalisé en absence de trouble, devient lui-même problématique. Ensuite, par une exploration de la mission thérapeutique de l'éthique épicurienne, il sera possible de voir qu'Épicure ne conçoit pas le bonheur uniquement comme état.

Dans la deuxième partie, nous approfondirons la notion de thérapie, pour évaluer le statut de l'analogie médicale, en relation avec une conception eudémoniste du bonheur. Dans le but de comprendre la notion de bonheur comme activité, il faudra analyser le lien entre le plaisir et diverses activités, pour voir si l'une d'entre elles est constitutive du bonheur. Nous terminerons en explorant les raisons pour lesquelles Épicure, malgré une conception atomiste de l'âme (un agrégat d'atomes) semble lui donner plus d'importance que le corps.

Dans la troisième partie, nous aborderons trois points essentiels pour comprendre la nature de la vie philosophique proposée par Épicure. La première section traitera de la dimension positive de la critique de la religion, pour voir comment Épicure entend prendre les dieux comme modèles du bonheur. Ensuite, il faudra approfondir la notion de vie heureuse, en analysant les limites de l'identification du sage aux dieux, ainsi que la tâche philosophique du sage. Enfin, par un retour aux problèmes exposés sur la relation entre d'une part, le bonheur et d'autre part, l'excellence et la vérité, il sera possible de mettre notre thèse à l'épreuve.

## I. ÉPICURE L'HÉDONISTE ?

La première question qu'il faut se poser en interrogeant l'éthique d'Épicure, surtout si l'on veut comprendre le concept du bonheur tel qu'il l'envisage, est d'examiner son hédonisme. Le bonheur épicurien est-il un état ? Dans les textes, on voit que la notion du bonheur, telle qu'elle est conçue par Épicure, est intimement liée à la notion de plaisir (ἡδονή). Par exemple, il affirme que « nous disons que le plaisir (ἡ ἡδονή) est le principe (ἡ ἀρχή) et la fin (τό τέλος) de la vie bienheureuse (τὸ μακαρίον ζῆν) »<sup>28</sup>. Si dans l'éthique hellénistique, le τέλος correspond au bonheur, on peut dès lors affirmer avec confiance que le bonheur pour Épicure se limite au plaisir, qu'il est un état.

Le *se-sentir-bien*, l'état dont il est question, est celui qui est rendu effectif par le plaisir. Ressentir un plaisir consiste à éprouver quelque chose d'agréable. C'est dans cette optique qu'Épicure identifie le plaisir à une affection (τὸ πάθος)<sup>29</sup>. Il établit un lien direct entre πάθος et ἡδονή dans la *Lettre à Ménécée* où il affirme que « c'est à lui [ἡ ἡδονή] que nous aboutissons en jugeant (κρίνοντες) tout bien d'après l'affection (τῷ πάθει) comme critère »<sup>30</sup>. Le lien entre les deux est le suivant : le plaisir, en tant qu'affection nous permet de choisir un bien (ἀγαθόν). L'agent sait que la chose en question est à choisir car il la juge (κρίνειν) par rapport au critère du plaisir. Conséquemment, l'objet du désir est le plaisir ; le bonheur est un état de plaisir. C'est de cette façon que nous concevons le bonheur comme un *se-sentir-bien*. Si, donc, l'éthique épicurienne est conçue comme hédonisme, il faut considérer que le bonheur se résume à un état de plaisir. Cependant, un examen attentif nous montre qu'il est difficile d'accepter que l'éthique épicurienne soit une éthique hédoniste.

Il faut d'abord étudier le rapport entre la conception épicurienne de l'ἡδονή et celle des autres écoles philosophiques qui ont pu influencer Épicure. Dans cette optique, nous aborderons la question du plaisir chez des penseurs et des poètes aussi divers que Hésiode.

<sup>28</sup> *Ad Men.*, 128-129, in M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1987. À part des exceptions qui seront notées, nos références et nos citations des textes d'Épicure renvoient à la traduction de M. Conche.

<sup>29</sup> *Ad Her.*, 38, 52, 53, 55, 64, 68 ; *Ad Pyth.*, 116 ; D. L., X, 34.

<sup>30</sup> *Ad Men.*, 129.

les médecins de la tradition hippocratique, Démocrite, Platon et finalement Aristote. Un tel examen diachronique nous permettra de remettre Épicure dans son contexte. Ensuite, par une analyse des conséquences du bonheur comme état, il sera possible de comprendre plusieurs critiques qui ont été adressées à Épicure depuis l'Antiquité. Finalement, nous verrons comment la philosophie conçue comme thérapie de l'âme pose problème pour une lecture strictement hédoniste de l'éthique épicurienne.

Quiconque examine l'éthique d'Épicure verra qu'il est difficile de nier que ce dernier adopte une position hédoniste. Cependant, en étudiant la notion du plaisir telle que développée par Épicure, il sera possible de voir comment elle se distingue de la notion désignée du même nom par les philosophes qui le précèdent. Dans un second temps, en analysant les conséquences d'un tel hédonisme dans la pensée épicurienne et en traitant plus particulièrement des liens entre le plaisir et les notions d'excellence, de vérité et de bonheur, il sera possible de voir que la thèse qui veut que le bonheur soit un état de plaisir devient difficile à accepter. Si le bonheur épicurien n'est pas un état, comment se présente-t-il ?

Pour répondre à cette question, nous aborderons la philosophie épicurienne selon un axe particulier, qui englobe la totalité de l'entreprise philosophique d'Épicure : l'analogie de la thérapie de l'âme. La thanatologie d'Épicure, sa critique de la religion, ainsi que son exhortation aux plaisirs mesurés, rendent évident cet aspect et cette mission de la philosophie épicurienne. C'est en étudiant cette notion de thérapie, de concert avec le concept de *τέλος* dans l'éthique de la période hellénistique, qu'il sera possible de comprendre la véritable portée de la thérapie de l'âme pour Épicure. Nous serons ainsi en mesure de répondre à notre première question : est-ce que l'éthique d'Épicure est une éthique hédoniste qui présuppose une définition du bonheur comme état ?

## 1.1 ÉPIPURE ET L'HÉDONISME

Le terme grec qui désigne le plaisir est celui d'*ἡδονή*. Ce terme est dérivé du verbe *ἡδομαι* qui signifie « avoir plaisir », « avoir du plaisir à ». Selon P. Chantraine, il se distingue des verbes *εὐφραίνομαι* et *χαίρω* qui signifient « se réjouir ». Un élément précis le

différencie de ces deux verbes : *ἡδομαι* désigne surtout le fait de ressentir un plaisir du corps<sup>31</sup>. Le terme *ἡδονή* n'est pas normalement utilisé pour désigner un plaisir de l'âme. C'est de cette façon qu'il est interprété, non seulement par les penseurs qui ont réfléchi sur le plaisir avant Épicure, mais aussi par Épicure lui-même. Pour comprendre la portée de l'hédonisme épicurien, et voir comment ce dernier a offert une contribution originale au développement de la notion de plaisir, il faut d'abord et avant tout tenter de faire ressortir quelques points saillants de l'histoire de cette notion.

### 1.1.1 LES ANTÉCÉDENTS DE L'HÉDONISME

Il existe deux attitudes irréconciliables face au plaisir. Selon la première, l'agent doit s'abandonner à tous ses désirs et mener une vie de plaisirs. Selon la seconde, on condamne complètement les plaisirs. Notons pourtant qu'aucun penseur n'a vraiment adopté la première<sup>32</sup> et seule l'école cynique semble avoir prêché une totale apathie face au plaisir. Tous les autres penseurs et poètes, à des degrés divers, se sont rangés entre ces deux extrêmes.

Les prédécesseurs d'Épicure se sont posés la question du lien entre le bonheur et le plaisir. Leurs réponses ont été diverses, mais il est possible de les diviser en trois grandes traditions. Certains penseurs se sont intéressés au plaisir du point de vue éthique, d'autres, du point de vue physiologique et d'autres encore ont tenté de combiner les deux approches.

Les penseurs de la tradition, que J. C. B. Gosling et C. C. W. Taylor nomment la *tradition didactique* et qu'A.-J. Festugière a nommé la *tradition des sages et des nomothètes*, ont posé la question du plaisir au regard de ses conséquences. Cette tradition regroupe, selon ce dernier, les penseurs qui ont formé le fonds de l'éthique grecque en ce qu'ils ont participé, d'une manière ou d'une autre, à la formation de la culture grecque dans

---

<sup>31</sup> P. Chantraine, « *ἡδομαι* », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1984. Il est intéressant de noter que P. Chantraine indique aussi dans cet article que l'adjectif *ἡδονικός*, qui se rapproche de l'adjectif français *hédoniste*, est utilisé pour désigner les philosophes de l'école cyrénaïque.

<sup>32</sup> L'exemple le plus proche serait le personnage de Calliclès dans le *Gorgias* de Platon.

son ensemble<sup>33</sup>. On peut regrouper parmi eux les poètes Homère, Hésiode, les Sept Sages ainsi que Théognis et Pindare. Leur mot d'ordre, par rapport au plaisir, est le suivant : il faut s'en méfier, surtout à cause de ses conséquences qui peuvent être néfastes<sup>34</sup>.

Il existe, selon eux, un écart entre une vie de plaisir et une vie d'excellence (*ἀρετή*). Le véritable homme poursuit l'excellence, non les plaisirs<sup>35</sup>. C'est ce qu'Hésiode tente de faire comprendre à son frère Persès lorsqu'il écrit :

De la misère on en gagne tant qu'on veut, et sans peine : la route est plane, et elle loge tout près de nous. Mais devant le mérite, les dieux immortels ont mis la sueur. Long, ardu est le sentier qui y mène, et âpre tout d'abord. Mais atteints seulement la cime, et le voici dès lors aisé, pour difficile qu'il soit<sup>36</sup>.

Deux idées principales se dégagent de ce passage. Premièrement, il y a deux façons dont nous pouvons vivre : l'une est facile, car sa « route est plane ». C'est la vie de plaisirs. L'autre, qui mérite d'être vécue, est ardue. C'est la vie d'excellence (*ἀρετή*). Hésiode indique qu'il faut éviter la vie facile, la vie voluptueuse, et qu'il faut choisir celle qui a de la valeur, la vie d'excellence. En second lieu, il donne un autre conseil utile à son frère : la vie d'excellence commence par être difficile, mais elle devient plus facile avec l'habitude<sup>37</sup>. Cela signifie que la voie qui semblait la plus douloureuse à l'origine, n'est, en dernière analyse, pas exempte de certains plaisirs. Il est nécessaire de supposer que pour Hésiode, le

---

<sup>33</sup> J. C. B. Gosling et C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982 (réimpression de 1984) p. 10 ; cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1971], pp. 82-83. J. C. B. Gosling et C. C. W. Taylor font remarquer que lorsqu'ils évoquent l'idée d'une *tradition* didactique, ne veulent pas affirmer qu'il y a une position solidaire entre tous les penseurs de cette soi-disante tradition, surtout par rapport à la notion de plaisir. Ainsi, l'idée de tradition désigne plutôt une source à partir de laquelle les penseurs ont puisé leurs idées pour construire leurs discours philosophiques. Cependant, cette tradition est aussi utile pour comprendre les diverses attitudes non-philosophiques face au plaisir.

<sup>34</sup> Il faut noter que le terme *ἡδονή* n'est pas employé par Homère. Nous avons cependant deux passages qui peuvent nous donner une idée de sa conception du plaisir. Bien qu'il ne condamne pas complètement ce dernier (*Od.* IX.5-11), il critique la vie de plaisirs. Dans un épisode de l'*Illiade*, lorsque Pâris doit s'engager dans un duel avec Ménélas (*Il.* III.35-57), Hector condamne Pâris car il a choisi la vie voluptueuse. On voit que Pâris est accusé d'être un « coureur de femmes et suborneur » (trad. P. Mazon). Sa beauté, contrairement à celle d'Achille, ne vient pas de son *ἀρετή*, elle n'est qu'apparence.

<sup>35</sup> Ce n'est pas le cas pour tous. Voir par exemple Calliclès, pour qui il faut avoir le courage de poursuivre ses désirs et vivre une vie de plaisirs sans obstacle (cf. *Gorgias*, 491 e-498 c).

<sup>36</sup> Hésiode, *O.*, 287-292, (trad. P. Mazon).

<sup>37</sup> Pour Hésiode, l'*ἀρετή* s'apprend et est une affaire d'habitude. Aristote défendra plus tard une telle thèse.

chemin qui devient aisé comporte des plaisirs car la première voie, celle du plaisir, l'était en vertu de son aisance.

Cependant, ces plaisirs doivent être mesurés par la tempérance (*σωφροσύνη*). La mesure s'exprime différemment chez divers penseurs grecs mais tous s'accordent pour affirmer qu'il faut limiter les plaisirs qui font partie du bonheur. A.-J. Festugière appelle cette notion de mesure la *loi de la μετρίότης*<sup>38</sup>. La seconde tradition qui a élaboré un discours sur le plaisir va dans une toute autre direction : elle s'interroge sur la nature du plaisir, sans véritablement l'évaluer.

Empédocle, ainsi que les penseurs de la tradition hippocratique, se sont interrogés sur la nature du plaisir. Ce qui est important à retenir au sujet de leur traitement du plaisir est qu'il est conçu en relation à la santé du corps. C'est pourquoi on ne peut pas affirmer qu'ils ont une conception éthique du plaisir. Les auteurs du corpus hippocratique ne traitent pas de la valeur du plaisir. L'état normal est le résultat d'une harmonie entre les divers éléments du corps humain. Il y a chez ces penseurs (parmi lesquels, au sujet de la conception du plaisir, on peut ranger Empédocle), une divergence quant à l'identification des éléments qui doivent être en équilibre, mais le schéma général est le même pour tous. Selon le témoignage d'Aetius, Empédocle expose le plaisir comme suit :

Parménide et Empédocle déclarent que l'appétit est produit par un défaut de nourriture (*Opinions*, IV.IX.14.). Empédocle déclare que les plaisirs sont produits par les semblables <à partir de> semblables, selon un mouvement qui va du défaut à la réplétion, de sorte que c'est chez celui qui éprouve un manque que naît l'appétit du semblable. En revanche, les douleurs naissent des contraires : sont en effet mutuellement contraires toutes les choses qui diffèrent quant à la composition et au mélange des éléments (*Opinions*, IV.IX.15). Empédocle déclare que les appétits naissent chez les animaux, en fonction du défaut des éléments constitutifs de chacun, et que les plaisirs naissent de l'action d'une substance appropriée, conforme aux mélanges de choses apparentées et semblables, alors que les désagréments et les <douleurs proviennent de ce qui est non approprié> (*Opinions*, V.XXVIII)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1971], p. 84. C'est une des parties de la thèse de cet article d'A.-J. Festugière. Selon lui, deux idées traversent la pensée éthique grecque : celle de mesure et celle de la supériorité des plaisirs de l'âme sur les plaisirs du corps.

<sup>39</sup> DK 31 A 95. (trad. J.-P. Dumont).

La maladie est conçue comme la prédominance d'un des éléments du corps<sup>40</sup>. Lorsqu'il y a déséquilibre, le corps désire naturellement se restaurer en assimilant les éléments manquants. Ce processus de restauration est accompagné de plaisir. Si l'agent a soif, c'est qu'il lui manque un élément : l'eau. L'action du semblable sur le semblable fait en sorte que l'agent désire boire de l'eau. La douleur est le signe d'un manque dans son corps. L'action de boire est un plaisir car elle est la suppression du manque.

Nous avons deux traditions concomitantes qui, jusqu'aux V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, se sont développées indépendamment l'une de l'autre. L'une porte un jugement sur la valeur du plaisir, en affirmant son danger, et la nécessité de le mesurer : l'autre analyse la nature du plaisir et son lien avec la santé du corps. Ce n'est qu'au IV<sup>e</sup> siècle que les deux traditions vont se combiner par des penseurs comme Démocrite et Platon.

La prudence exige de traiter des fragments éthiques de Démocrite avec beaucoup de réserves<sup>41</sup>. Il est possible cependant, en étudiant le contenu de ces fragments, et en

---

<sup>40</sup> Alcmeon de Crotona parle d'*ἰσονομία* en référence à la santé du corps, et de *μοναρχία* en référence à la maladie. DK 24 B 4.

<sup>41</sup> Les fragments éthiques de Démocrite sont suspects pour diverses raisons. Premièrement, ils ne nous sont parvenus que par deux recueils de maximes qui partageaient sûrement la même source. La première est le recueil de Stobée. L'autre provient d'un manuscrit anonyme publié pour la première fois au XVII<sup>e</sup> siècle et intitulé : *Les paroles d'or du philosophe Démocrite*. De plus, il n'y a aucune mention du contenu des fragments éthiques dans les fragments physiques, ni des fragments physiques dans les fragments éthiques. Pour plus de détails sur les problèmes des sources, voir G. Striker, *op. cit.*, p. 98. Elle présente les arguments suivants : traiter Démocrite comme un penseur éthique est un anachronisme : 1. – on trouve dans la doxographie que le *τέλος* de l'éthique de Démocrite est l'*εὐδυνμία*. Pourtant, cette caractérisation de l'éthique en fonction du *τέλος* est le propre des théories eudémonistes, qui n'apparaissent pas véritablement avant Socrate. 2. – la « généalogie éthique » de Diogène Laërce débute avec Socrate. 3. – Aristote, lorsqu'il passe en revue les diverses doctrines éthiques, commence avec celle de Platon, alors que Démocrite est un interlocuteur important pour lui dans ses autres ouvrages. Selon W. K. C. Guthrie, les fragments éthiques ne présentent pas un grand intérêt, surtout à cause de leur contenu banal. Certaines maximes ressemblent aux formules de Platon, par exemple DK 68 B 45, DK 68 B 83. *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 409. D'un autre côté, J.-P. Dumont et J. C. B. Gosling et C. C. W. Taylor sont en faveur de l'authenticité et de l'intérêt des fragments éthiques de Démocrite. Selon J.-P. Dumont, les fragments des deux recueils se recoupent, donc ils doivent être attribués à Démocrite. *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, Collection Folio essais, 1988 pour la traduction (1991 pour l'édition), p. 516, note 2. J. C. B. Gosling et C. C. W. Taylor répondent surtout aux arguments de W. K. C. Guthrie. Ils répondent à l'accusation de banalité des fragments de Démocrite par la banalité qu'ils observent eux-mêmes dans les recueils des maximes des Sept Sages. La ressemblance entre les fragments de Démocrite et certaines thèses platoniciennes et socratiques peut être expliquée en évoquant un fragment de Démocrite où il est indiqué que ce dernier est allé à Athènes et qu'il y a entendu Socrate, sans que ce dernier le connaisse. Voir sur ce point, DK 68 B 116, DK 68 A 1, 36. Finalement, J. C. B. Gosling et C. C. W. Taylor rappellent que dans la liste des titres d'ouvrages de Démocrite dans Diogène Laërce, D. L., IX, 45-49, cf. DK 68 A 33, il y a une section sur l'éthique avec un titre qui les intéressent particulièrement : *Mémoires éthiques*, qui aurait pu être un recueil de maximes. *Op. cit.*, p. 29. Ils ne peuvent pas, en fin de compte répondre à l'objection la plus

acceptant ceux qui ne contredisent pas les fragments physiques de présenter certains points de la pensée éthique de Démocrite. C'est la méthode qu'a employée G. Vlastos<sup>42</sup>. On peut noter, quant à sa conception du plaisir, que Démocrite a emprunté beaucoup aux travaux de la tradition hippocratique<sup>43</sup>. Selon G. Vlastos, Démocrite aurait été le premier à définir la philosophie comme thérapie de l'âme, à lui donner le salut de l'âme comme tâche première<sup>44</sup>. « Car la médecine, d'après Démocrite, guérit les maladies du corps et la philosophie débarrasse l'âme des passions (σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται) »<sup>45</sup>. Pour Démocrite, le bonheur dépend de l'état de l'âme.

Dans les deux fragments où il est question de l'*εὐδαιμονία*, Démocrite traite ce concept comme s'il était un bien de l'âme<sup>46</sup>. Il est important d'avoir une âme saine pour être heureux. Il nomme cet état l'*εὐθυμία*. C'est ce terme que les doxographes, à partir de la période hellénistique, ont identifié comme le *τέλος* de l'éthique de Démocrite. En se souvenant des réserves quant au fait même qu'il ait reconnu un *τέλος* de la vie humaine, il semble pourtant qu'il identifie ce concept à ce qu'il entend par *bonheur*<sup>47</sup>. Il renferme l'idée de tranquillité. De fait, c'est la façon dont les Latins ont traduit ce terme technique du vocabulaire démocriteen<sup>48</sup>. Un point important à noter est que l'homme heureux ressent du plaisir. On trouve un thème commun à la pensée grecque. Son attitude face aux plaisirs est donc la suivante : la vie, pour être agréable, doit être une vie où l'agent exerce sa pensée sans poursuivre tous les plaisirs : il doit y avoir une limite et une mesure aux plaisirs<sup>49</sup>. La

---

convaincante de G. Striker au sujet de l'anachronisme dans les doxographies. Il semble donc, à la lumière des divers arguments, que l'on ne puisse pas accepter tous les arguments des auteurs de *Greeks on Pleasure*. Cependant, on ne peut pas rejeter tous les fragments d'un revers de main. Dans la présente étude, nous suivrons les conclusions de G. Striker, *op. cit.*, ainsi que celles de C.H. Kahn, « Pre-Platonic Ethics », in *Companion to Ancient Ethics*, S. Everson (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 27-48 et G. Vlastos, « Ethics and Physics in Democritus I », in *Philosophical Review*, 1945, LIV, pp. 578-592, ainsi que G. Vlastos, « Ethics and Physics in Democritus II », in *Philosophical Review*, 1946, LV, pp. 53-64. Le travail de G. Vlastos est intéressant car il nous permet de prendre en compte les doctrines éthiques présentées dans les fragments éthiques et conserver celles qui ne sont pas en contradiction avec la doctrine physique de Démocrite. Cependant, on sera d'accord avec G. Striker et C.H. Kahn qui affirment que Démocrite n'a pas une doctrine éthique aussi développée que celles d'Aristote ou des sages hellénistiques.

<sup>42</sup> G. Vlastos, *op. cit.*, [1945], p. 578.

<sup>43</sup> Démocrite est lui-même auteur de traités médicaux. Voir DK 68 B 26 c. d.

<sup>44</sup> G. Vlastos, *op. cit.*, [1945], p. 579.

<sup>45</sup> Démocrite, DK 68 B 31, (trad. J.-P. Dumont).

<sup>46</sup> Démocrite, DK 68 B 170-171.

<sup>47</sup> Démocrite, DK 68 B 4.

<sup>48</sup> Démocrite, DK 68 B 3 a.

<sup>49</sup> Démocrite, DK 68 B 191.

tâche de la philosophie est d'apaiser l'âme troublée en ayant recours à la raison (λογισμός)<sup>50</sup>. Le trouble et la douleur se caractérisent par un mouvement violent<sup>51</sup>. Le plaisir est un signe de santé<sup>52</sup> et de bonheur, l'εὐθυμία. A.-J. Festugière affirme que pour Démocrite, l'εὐδαιμονία « consiste dans le discernement des plaisirs, et c'est ce discernement qui est la chose la plus belle et la plus utile aux hommes »<sup>53</sup>.

Démocrite adopte une attitude éthique semblable à celle des sages dont il était question dans ce que nous avons nommé la tradition didactique. Il faut savoir choisir les plaisirs. La mesure nous aide à choisir les plaisirs qui ne sont pas néfastes et à éviter ceux qui le sont. Cependant, il se rapproche aussi de la tradition médicale, surtout lorsqu'il affirme que le plaisir est un des critères du rétablissement de la santé. Il y a une double attitude qui mène à un jugement ultime, affirmant que la tranquillité de l'esprit est nécessaire au bonheur. Celle-ci se caractérise par un bien-être. En ce sens, le bonheur pour Démocrite est un *se-sentir-bien*, mais il n'est pas hédoniste au sens où nous l'entendons généralement.

En réalité, il semble qu'aucun philosophe n'ait tenté de défendre un hédonisme qui recommande une vie de plaisirs relâchés, sans mesure<sup>54</sup>. Cependant, il serait tout aussi faux d'affirmer que ce genre de position n'existe pas dans l'Antiquité. Au contraire, il semble que cette position ait été assez présente pour que Platon la réfute dans le *Gorgias*. Souvenons-nous que l'adversaire hédoniste de Platon, Calliclès, est, à notre connaissance, un personnage fictif<sup>55</sup>. En plus, il semble être un politique, non un philosophe. Par contre, il faut noter que Calliclès est un des rares personnages dans les dialogues de Platon qui

<sup>50</sup> G. Vlastos, *op. cit.*, [1945], p. 588.

<sup>51</sup> Démocrite, DK 68 A 152.

<sup>52</sup> Démocrite, DK 68 B 188.

<sup>53</sup> A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1971], p. 85.

<sup>54</sup> Par définition, dans le *corpus* hippocratique, la vie de plaisirs est contraire à une vie prescrite par la médecine. Voir sur ce point, Hippocrate : « Du moins, aujourd'hui encore, n'y a-t-il que ceux qui ne font pas usage de la médecine, les barbares et certains des Grecs, à suivre <quand ils sont malades>, le même régime que les biens portants, selon leur bon plaisir, et à refuser et de s'abstenir de quoi que ce soit qu'ils désirent et de s'imposer aucune restriction ». *L'ancienne médecine*, V.39h (trad. A.-J. Festugière). Cf. G. Vlastos, *op. cit.*, [1945], p. 587.

<sup>55</sup> Il y a eu plusieurs débats sur l'identité du personnage de Calliclès. Sur cette question, voir par exemple, G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 119.

semble être aussi fort que Socrate lui-même<sup>56</sup>. Platon a jugé que la position de Calliclès méritait d'être réfutée. On peut donc imaginer que l'hédonisme représentait une attitude qui était assez répandue à l'époque de Platon. La thèse de Calliclès est la suivante : pour être véritablement heureux, il faut se laisser aller à tous nos désirs.

Voici les grandes lignes de l'argumentation de Calliclès : Premièrement, pour être heureux (*εὐδαιμῶν*), il faut être libre<sup>57</sup>, c'est-à-dire qu'il faut entretenir en soi de grandes passions. Si nous tentons de maîtriser ou de réprimer nos désirs, nous sommes des esclaves. En d'autres termes, il y a une opposition entre tempérance et liberté<sup>58</sup>. Deuxièmement, pour être heureux, il faut être excellent, car les faibles sont incapables de transformer leurs désirs en plaisirs. C'est pour cette raison que la vie de plaisirs n'est accessible qu'aux hommes qui possèdent l'excellence (*ἀρετή*)<sup>59</sup>. Dans la conception callicléenne de la vie heureuse, le plaisir (*ἡδονή*) consiste en l'élimination d'une douleur<sup>60</sup>. Pour cette raison, Calliclès ne peut pas être d'accord avec le second argument de Socrate selon lequel l'homme qui possède plusieurs tonneaux pleins est plus satisfait que celui dont les tonneaux sont percés. Ce dernier doit passer sa vie à garder ses tonneaux pleins, au lieu de jouir de ce qui est à l'intérieur<sup>61</sup>. Pour Calliclès, le plaisir nécessite le désir. Le plaisir comme élimination de la douleur, comme assouvissement des désirs, est le bonheur<sup>62</sup>.

Il est important pour Platon de réfuter les arguments de Calliclès car, semble-t-il, ces derniers reposent sur une compréhension non-philosophique du lien entre le plaisir et le bonheur. Si l'agent se sent bien, s'il éprouve du plaisir, cela doit être le signe qu'il est heureux. Dans le *Gorgias*, Platon veut montrer, que le plaisir callicléen n'est pas un bien (*ἀγαθόν*), et que l'on ne doit pas espérer que ce dernier fasse partie de la vie heureuse. La stratégie que Socrate emploie est la suivante : il commence par demander à Calliclès si l'on peut être à la fois heureux et malheureux. Cette affirmation entre en contradiction avec la

<sup>56</sup> Il n'est pas éducatif par Socrate (*Gorgias*, 493 d ; p. 152, note 54 dans l'édition revue par J.-F. Pradeau).

<sup>57</sup> La définition du bonheur que Calliclès donne est la suivante : « jouir de tous biens sans que personne y fasse obstacle ». (Platon, *Gorgias*, 492 b, trad. A. Croiset)

<sup>58</sup> *Gorgias*, 491 e.

<sup>59</sup> *Gorgias*, 492 a. Une précision de Socrate nous aide à comprendre la notion d'*ἀρετή* pour Calliclès : être excellent signifie laisser les passions grandir en soi (492 d).

<sup>60</sup> *Gorgias*, 493 e.

<sup>61</sup> *Gorgias*, 493 d.

<sup>62</sup> *Gorgias*, 494 e-495 a.

définition callicléenne du plaisir, comme assouvissement d'un désir : c'est-à-dire l'élimination d'une douleur. Selon Socrate, si le plaisir est ainsi, il implique une co-existence du plaisir et de la douleur. Les deux états (plaisir et douleur) disparaissent ensemble. Donc, le plaisir ne peut pas être le bonheur, et la douleur ne peut pas être le malheur. Si c'était le cas, nous dit Socrate, nous serions à la fois heureux et malheureux<sup>63</sup>. La position de Socrate par rapport au plaisir, dans le *Gorgias*, est conforme à la position de Platon qui a perduré.

En effet, tout au long de son œuvre, Platon a tenté de formuler une conception du bonheur qui ne soit pas hédoniste. Cependant, il serait faux d'affirmer qu'il n'y a eu aucune évolution de sa pensée au sujet du plaisir. Ici, nous nous bornerons aux conclusions du *Philèbe*, en tentant de voir quelles ont été les contributions de Platon aux théories du plaisir. Platon ne peut pas nier que le plaisir, bien qu'il ne soit pas le souverain bien, en fait partie<sup>64</sup>. Cependant, vu que le souverain bien a trois caractéristiques principales (τέλειον – parfait : *ικανόν* – suffisant ; *αίρετόν* – digne de choix)<sup>65</sup>, il doit être plus que le plaisir. Il consiste en une vie mixte, une vie de pensée et de plaisir. Tous les plaisirs ne font pas partie du bonheur.

C'est pourquoi il faut en établir une hiérarchie et n'accepter que les plaisirs qui ne naissent pas de l'assouvissement d'un désir. C'est sur ce point précis qu'on peut voir un lien entre la réfutation de Calliclès dans le *Gorgias* et l'analyse des plaisirs du *Philèbe*. Platon développe la distinction entre plaisir mixte et plaisir non-mixte. Les plaisirs qui doivent être conservés sont ceux qui ne s'accompagnent pas de douleur. Ces plaisirs sont ceux de l'âme (c'est-à-dire les plaisirs de la connaissance) et les plaisirs esthétiques<sup>66</sup>. Au contraire, les plaisirs à exclure de la vie heureuse sont ceux qui sont mêlés de douleurs. Ces derniers sont du genre (γένος) de l'illimité (ἄπειρον)<sup>67</sup>. Platon compare ceux qui désirent infiniment aux Danaïdes<sup>68</sup>. Il faut donc se concentrer sur les plaisirs non-mixtes. Platon ne tente pas de nier que les plaisirs non-mixtes sont moins vifs que les plaisirs mixtes, mais sa

<sup>63</sup> *Gorgias*, 494 e-495 a.

<sup>64</sup> Platon, *Philèbe*, 20 d-22 e. Il affirme en 21 d-e que la vie sans plaisir n'est pas désirable (ὄχι αἰρετός).

<sup>65</sup> *Philèbe*, 22 b.

<sup>66</sup> *Philèbe*, 51 a-52 b.

<sup>67</sup> *Philèbe*, 25 a.

<sup>68</sup> Platon, *Gorgias*, 494 ; cf. *Philèbe*, 46 a.

distinction et sa préférence pour les plaisirs non-mixtes est d'ordre ontologique : « Si donc nous affirmons qu'un peu de blanc pur est à la fois plus blanc, plus vrai (*ἀληθέστερον*) et plus beau (*κάλλιον*) que beaucoup de blanc mélangé, notre affirmation sera entièrement juste »<sup>69</sup>. Un plaisir non-mixte n'est pas mélangé de douleur. C'est pour cette raison qu'il est pur.

Cependant, un élément de la notion platonicienne du plaisir rend sa réhabilitation difficile : le plaisir est une restauration de l'état naturel<sup>70</sup>. Sur ce point, Platon est tributaire de la conception hippocratique du plaisir. Le plaisir comme moyen de restauration ne peut pas être la vie heureuse<sup>71</sup>. C'est la raison pour laquelle Platon doit en partie redéfinir le plaisir pour montrer comment certains plaisirs (les plaisirs non-mixtes) peuvent faire partie de la vie heureuse : ces derniers ne sont pas le résultat d'une restauration. Ainsi, le plaisir callicléen peut être exclu de la vie heureuse, et les plaisirs de la connaissance, la perception esthétique ainsi que les plaisirs ressentis par l'âme peuvent entrer dans la définition de la vie heureuse. En dernière analyse, Platon n'arrive pas à exclure le plaisir de la vie heureuse, même s'il ne considère pas que ce dernier est une fin.

C'est un des points sur lequel Aristote se fonde pour critiquer Platon. Selon le Stagirite, le plaisir est une certaine fin (*τι τέλος*). En ce sens, il est d'accord avec Eudoxe, et en opposition avec Speusippe<sup>72</sup>. Cependant, contrairement à ce qu'Eudoxe affirme, pour Aristote, le plaisir n'est pas le bien suprême (*ἄριστον ἀγαθόν*). Aristote consacre une partie de l'*Éthique à Nicomaque* au problème du plaisir, aux livres VII (12-15) et X (1-5)<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Platon, *Philèbe*, 53 b, (trad. A. Diès).

<sup>70</sup> Telle est l'interprétation de G. Van Riel : « À partir de cette analyse, il devient en effet impossible de considérer le plaisir comme "souhaitable en soi" ou comme "un bien" – même le plaisir vrai qui, comme nous l'avons vu, n'échappe pas aux présuppositions physiologiques, et donc à la dépréciation implicite du plaisir ». « Le plaisir est-il réplétion d'un manque ? La définition du plaisir (32 A-3 C) et la physiologie des plaisirs faux (42 C-44 A) », in *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, I. M. Dixsaut (éd.), Paris, Vrin (Tradition de la pensée classique), 1999, pp. 307-308.

<sup>71</sup> Voir sur ce point la critique d'Aristote, *Éth. Nic.*, VII, 13, 1153 a 18-20 ; 14, 1153 b 8-1154 a 23.

<sup>72</sup> Eudoxe est le principal interlocuteur du livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, tandis que le livre VII vise plutôt la doctrine de Speusippe.

<sup>73</sup> Il y a eu plusieurs recherches philologiques et historiques sur le plaisir chez Aristote, pour tenter de découvrir si les deux traités sur le plaisir font partie de la même œuvre. Nous renvoyons le lecteur à la monographie d'A.-J. Festugière, *Le plaisir (Éth. Nic. VII, 11-14, X, 1-5)*, Paris, Vrin, 1946a. Selon ce dernier, les deux traités font partie de la même œuvre mais visent deux interlocuteurs différents. Le premier (VII) est principalement une critique de la position de Speusippe, tandis que le deuxième (X) est une discussion avec Eudoxe. On peut aussi renvoyer le lecteur au travail de J. C. B. Gosling et C. C. W. Taylor, *op. cit.*, (pp. 193-224) qui exposent les différentes positions. Indépendamment de la chronologie relative des ces deux

L'élément important de la théorie aristotélicienne du plaisir est que ce dernier est lié à l'activité. C'est l'activité conforme à la nature qui confère du plaisir à l'agent. Rappelons la phrase d'Aristote au sujet du plaisir, qui a fait couler beaucoup d'encre :

Le plaisir (ἡδονή) achève (τελειοῖ) l'acte (ἐνέργειαν), non pas comme le ferait une disposition immanente (ἔξις) au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît (ἐπιγιγνόμενον τι τέλος), de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse<sup>74</sup>.

Cette affirmation d'Aristote n'est pas claire<sup>75</sup>. Il est certain que le plaisir est en lien étroit avec l'activité, qu'il en est inséparable<sup>76</sup>. Cependant, Aristote ne nous donne pas d'indices pour savoir quelle est la nature de ce lien. On peut tout de même comprendre ceci : le plaisir est quelque chose qui accompagne l'activité, un but (ἐπιγιγνόμενον τι τέλος). Il accompagne l'activité par surcroît lorsque cette dernière est l'accomplissement d'un mouvement. En ce sens, le plaisir se rattache plutôt à l'idée de repos qu'à l'idée de mouvement<sup>77</sup>. Aristote affirme qu'il « y a non seulement une activité de mouvement, mais encore une activité d'immobilité, et le plaisir consiste plutôt dans le repos que dans le mouvement »<sup>78</sup>. Il compare le plaisir à la vue<sup>79</sup>. La vue est complète à tous moments. Lorsque nous percevons un objet, il se donne à nous d'un seul coup et il ne manque rien pour compléter notre vision. Cependant, bien que la vue ne puisse pas être considérée comme un mouvement, elle ne peut pas non plus être considérée comme un repos<sup>80</sup>. Elle est une activité (ἐνέργεια) qui est complète à tous moments. Il en est de même pour le plaisir.

---

discussions, on peut affirmer que les deux traités, même s'ils ne se réfèrent pas l'un à l'autre, peuvent former un ensemble doctrinal. En d'autres termes, il n'y a aucune contradiction entre les deux discussions. En plus, leur date de composition n'est pas essentielle dans la mesure où la doctrine est la même, mais à différents stades de son développement.

<sup>74</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, X, 4, 1174 b 33-34 (trad. J. Tricot).

<sup>75</sup> Cf. C. Natali, « Le plaisir dans l'*Éthique à Nicomaque* », in *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. II : Contextes*, M. Dixsaut (éd.), Paris, Vrin (Tradition de la Pensée Classique), 1999, pp. 140-141.

<sup>76</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, X, 1174 a 6 ; cf. C. Natali, *op. cit.*, p. 137 ; A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1971], p. 101.

<sup>77</sup> Cf. V. Brochard, *op. cit.*, p. 266.

<sup>78</sup> Aristote, *Éth. à Nic.*, VII, 14, 1154 b 27, (trad. J. Tricot).

<sup>79</sup> Aristote, *Éth. à Nic.*, X, 3, 1174 a 13-17.

<sup>80</sup> V. Brochard écrit : « l'espèce d'immobilité qu'il faut attribuer au plaisir [chez Aristote] comme à l'acte est donc bien différente de l'inertie ou de l'absence de douleur ». *op. cit.*, p. 267.

Pour Aristote, chaque être possède une nature qui lui est propre, et cette nature se manifeste par un *ἔργον* spécifique. L'agent atteint son bien lorsqu'il accomplit son essence. C'est à ce moment que ses puissances sont mises en acte (*ἐνέργεια*). Le plaisir accompagne cette mise en acte. La question du plaisir est donc ici intimement liée à l'anthropologie. En répondant à la question : qu'est-ce que l'homme ? Il répond en même temps aux deux questions suivantes : quel est le bonheur de l'homme ? Qu'est-ce qui constitue le plaisir approprié pour l'homme ?

La valeur du plaisir est déterminée par la nature de l'homme. Pour être heureux, l'homme doit accomplir sa nature. Pour Aristote, l'homme est un animal raisonnable<sup>81</sup>. Son plus haut accomplissement, par conséquent celui qui doit lui apporter le plus de plaisir, est la vie de l'esprit, la vie théorique (*θεωρία*). Aristote jugera donc des plaisirs en fonction de l'activité qu'ils accompagnent. Si l'activité est contraire à la nature de l'homme, le plaisir sera estimé inférieur au plaisir que l'agent ressent lorsqu'elle rend sa nature effective.

Il y a un lien étroit entre l'activité (*ἐνέργεια*) et l'excellence (*ἀρετή*) de la chose : En effet, quand une chose reçoit sa vertu propre (*ἀρετήν*), alors on la dit, chaque fois, achevée (*τέλειον*), car c'est alors qu'elle est le plus conforme à sa nature (*μάλιστα κατὰ φύσιν*) ; par exemple, un cercle est achevé quand on a tracé un cercle, et le mieux possible<sup>82</sup>.

Aristote affirme dans ce passage qu'une des qualités de l'*ἀρετή* est qu'elle est l'achèvement de la nature propre de la chose en question. Dans le cas de la vie humaine, la plus haute *ἀρετή* se trouve donc dans l'activité théorique. Du même coup, c'est cette activité qui offrira le plaisir le plus louable.

Revenons au texte du début de notre interrogation, sur la place du plaisir dans la philosophie d'Aristote (« de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la

---

<sup>81</sup> Cf. « Tous les hommes ont, par nature (*φύσει*), le désir de connaître : le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres les sensations visuelles ». Aristote, *Mét. A*, I, 1, 980 a 21-25, (trad. J. Tricot). Cf. « Il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage (*λόγον*). » Aristote, *Pol.*, I, 2, 1253 a 10, (trad. P. Pellegrin).

<sup>82</sup> Aristote, *Phys.*, H, 3, 246 b 13, (trad. H. Carteron).

fleur de la jeunesse »<sup>83</sup>). Il existe un lien intime entre *ἐνέργεια*, *ἀρετή* et *ἡδονή*. Le plaisir accompagne l'activité excellente de l'homme. Or l'activité la plus excellente de l'homme est l'exercice de la pensée. Donc, la vie de la pensée est ce qui constitue la vie heureuse. La vie la plus heureuse est accompagnée de plaisir, mais elle n'est pas la vie la plus heureuse en vertu du fait qu'elle est la plus agréable. Il y a une nuance importante sur ce point dans la philosophie pratique d'Aristote. La vie théorique est la vie heureuse, et c'est pour cette raison qu'elle est la plus agréable. Le plaisir joue un rôle important dans l'éthique aristotélicienne, cependant, il ne prône pas l'hédonisme, car le sens même de l'hédonisme n'est pas en accord avec la philosophie d'Aristote<sup>84</sup>. Une éthique hédoniste (du type de celle d'Eudoxe) est caractérisée par l'identification du plaisir non à un bien (tel qu'Aristote l'affirme)<sup>85</sup>, mais plutôt au bien suprême (*ἄριστον ἀγαθόν*).

Peu d'écoles philosophiques (hormis celle des Cyrénaïques) sont favorables à l'hédonisme. Eudoxe est une exception<sup>86</sup>. Cependant, il est intéressant de noter ces paroles d'Aristote :

Si cependant ces arguments entraînaient la conviction, c'est plutôt à cause de la gravité du caractère de leur auteur qu'en raison de leur valeur intrinsèque. Eudoxe avait, en effet, la réputation d'un homme exceptionnellement tempérant, et par suite on admettait que s'il soutenait cette théorie, ce n'était pas par amour du plaisir, mais parce qu'il en est ainsi dans la réalité<sup>87</sup>.

Ce passage est intéressant pour plusieurs raisons. Premièrement, Aristote affirme que la théorie d'Eudoxe sur le plaisir ne peut pas être défendue, et qu'Eudoxe la soutient car il a observé ce phénomène (que le plaisir est le souverain bien) dans les faits<sup>88</sup>, – on verra que cet argument sera repris par Épicure. En second lieu, le fait qu'Aristote salue en la personne d'Eudoxe une nature tempérante tout en critiquant sa thèse sur le plaisir nous fait penser à

<sup>83</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, X, 4, 1174 b 33-34, (trad. J. Tricot).

<sup>84</sup> Cf. V. Brochard : « La différence entre Épicure et Aristote, c'est que pour ce dernier le plaisir n'est pas le seul bien, mais seulement un bien qui s'ajoute à un autre ». *Op. cit.*, p. 268

<sup>85</sup> J. Tricot, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994, p. 366, note 3.

<sup>86</sup> Nous ne connaissons pas les textes d'Eudoxe en éthique. Aristote est notre seul témoin pour cette partie de sa philosophie.

<sup>87</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, X, 2, 1172 b 15-18.

<sup>88</sup> Selon Aristote, Eudoxe aurait utilisé l'*argument du berceau* pour prouver que le souverain bien pour les hommes est le plaisir. *Éth. Nic.*, X, 2, 1172 b 9-19.

Cicéron qui prononce des paroles semblables à l'égard d'Épicure<sup>89</sup>. Nous ne voulons pas suggérer qu'il y a une filiation entre les deux. Néanmoins, il est important de noter que la position hédoniste a toujours été difficile à soutenir d'un point de vue philosophique.

À ces quelques exceptions près, la pensée grecque n'a pas été favorable à l'hédonisme. Premièrement, on peut dire que la vie de plaisirs est jugée moins agréable, en dernière analyse, que la vie d'excellence. Platon, qui a traité du plaisir en combinant les traditions physiologiques et didactiques, a montré que le plaisir ne peut pas être un *τέλος* car il est le passage de l'état de manque à un état neutre : l'*ἡδονή* appartient donc au domaine du devenir. Aristote a, d'une certaine manière, réhabilité le plaisir en montrant qu'il est une *certaine* fin (*τι τέλος*). Il a aussi montré que la vie la plus agréable n'est pas la vie de plaisirs, mais la vie théorétique. Si Épicure est hédoniste, il défend une position minoritaire dans l'éthique grecque.

### 1.1.2 ÉPICURE ET LE PLAISIR

Si Épicure est hédoniste, c'est que pour lui, le bonheur est un état de plaisir. En utilisant le terme *hédoniste*, on évoque le fait que pour Épicure, à la différence de certains de ses prédécesseurs, la vie heureuse est une vie de plaisirs. Cette vie de plaisirs consiste en un état qu'on peut identifier au bonheur. C'est pourquoi le terme « *se-sentir-bien* » est adéquat pour désigner le bonheur comme état. S'il existe une relation entre le *se-sentir-bien* et le plaisir, il faut interroger la conception épicurienne du plaisir. Peu de sources directes nous sont parvenues sur la théorie du plaisir selon Épicure. C'est pourquoi il faut avoir recours à la doxographie et à des sources secondaires.

La principale source de la théorie du plaisir est la *Lettre à Ménécée*<sup>90</sup>. La première question que nous avons à poser, à la lumière du plaisir conçu par Platon et Aristote, est la suivante : qu'est-ce que le bien suprême (*ἄριστον ἀγαθόν*) ? Notons que cette expression est moins fréquente chez les philosophes de la période hellénistique, et qu'elle est remplacée par la notion de *τέλος*. On doit donc légèrement reformuler la question : qu'est-ce que le

<sup>89</sup> Cf. Cicéron, *Tusc.*, III, 20, 46 ; *De Fin.*, II, 31, 99.

<sup>90</sup> 127-130.

τέλος de la vie humaine ? Épicure répond très clairement : le plaisir (ἡδονή) est le principe (ἀρχή) et la fin (τέλος) de la vie bienheureuse (μακαρίον ζῆν)<sup>91</sup>. En ce sens, le plaisir est ce vers quoi tous les êtres humains tendent.

Cependant, pour que le plaisir soit identifié au τέλος, il doit aussi être formellement accepté au rang des biens (ἀγαθοί) par Épicure. Tout plaisir, affirme-t-il « du fait qu'il a une nature appropriée <à la nôtre>, est un bien (ἀγαθόν) »<sup>92</sup>. Il est « le bien premier et connaturel (πρῶτον καὶ σύμφυτον ἀγαθόν) »<sup>93</sup>. L'exposé de Torquatus dans le premier livre du *De Finibus* de Cicéron présente les mêmes arguments qu'Épicure :

Je commencerai, dit-il suivant la manière de faire qui est familière au fondateur de la doctrine. J'établirai quel est et de quelle nature est l'objet de notre recherche (*id de quo quaerimus*), non que je le croie mal connu de tous, mais afin de procéder avec ordre et méthode. Donc, l'objet de notre recherche est le bien suprême, le dernier terme des biens (*extremum et ultimum bonorum*), le bien qui, d'après tous les philosophes, doit être tel que tous les autres se rapportent à lui et que lui ne se rapporte à rien d'autre. Ce bien-là, Épicure le place dans le plaisir (*uoluptas*) : le plaisir est pour lui le plus grand des biens (*summum bonum*), et le plus grand des maux (*summum malum*) est la douleur (*dolorem*) »<sup>94</sup>.

Le plaisir est le bien suprême. Celui-ci correspond au τέλος. Le τέλος est l'objet de recherche (*id de quo quaerimus*). L'expression *extremum et ultimum bonorum* correspond au terme grec τέλος alors que *summum bonum* correspond à l'ἄριστον ἀγαθόν. Cicéron présente aussi le corollaire de ce qu'Épicure a affirmé : la douleur est ce que nous tentons d'éviter à tout prix<sup>95</sup>.

Lorsque Aristote expose les trois genres de vies au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, il montre comment la vie d'honneurs et de richesses ne peut pas être la meilleure vie car elle dépend trop des biens extérieurs<sup>96</sup>. Il juge important qu'un bien ne dépende pas d'autrui<sup>97</sup>. L'idée d'autarcie ou de possibilité du bonheur comme quelque

<sup>91</sup> *Ad Men.*, 128-129.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>94</sup> Cicéron, *De Fin.*, I, IX, 29, (trad. J. Martha).

<sup>95</sup> Épicure, *Ad Men.*, 128.

<sup>96</sup> *Éth. Nic.*, I, 3, 1095 b 23-1096 a 4.

<sup>97</sup> *Éth. à Nic.*, I, 3, 1095 b 27, (trad. J. Tricot) : « le bien est quelque chose de personnel à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir ».

chose qui dépend de personne d'autre que l'agent, est un thème qui prend de plus en plus d'importance durant la période hellénistique<sup>98</sup>. Épicure n'est pas une exception à la règle, mais il exprime cela d'une façon qui lui est propre : il faut vivre une vie retirée car c'est elle qui offre le plus de sécurité<sup>99</sup>. Il critique, pour des raisons semblables à celles d'Aristote, celui qui affirme que le bonheur réside dans la vie des honneurs. Là où Épicure et Aristote ne sont pas d'accord, c'est sur le statut du plaisir comme *la fin* (τὸ τέλος) ou *une certaine fin* (τι τέλος).

Épicure ne justifie pas son hédonisme de la même façon qu'Eudoxe lorsque ce dernier affirme que c'est un fait observable : les animaux et les enfants sont attirés par le plaisir tout en évitant la douleur<sup>100</sup>. C'est ce que l'exposé de Diogène Laërce semble affirmer : « Et l'argument dont il se sert pour démontrer que le plaisir est la fin, c'est que les animaux, dès leur naissance, se complaisent au plaisir, et s'emportent contre la douleur, par nature et sans raisonnement. Donc, dès que nous l'éprouvons, nous fuyons la douleur »<sup>101</sup>. Cet argument est tout à fait conforme à celui qu'Aristote a évoqué en exposant la doctrine d'Eudoxe. Cependant, un point important distingue le rôle de l'argument du berceau dans l'éthique épicurienne.

Ce genre d'argument est très courant dans la philosophie hellénistique<sup>102</sup>. En suivant l'argumentation de Torquatus dans le *De Finibus*, on peut comprendre comment Épicure lui-même présente ses arguments :

Tout être animé. <dit-il>, dès sa naissance, recherche le plaisir et s'y complait comme dans le plus grand des biens ; il déteste la douleur, comme le plus grand des maux, et, dans la mesure de ses forces, il s'éloigne d'elle. Il se comporte ainsi alors que rien en lui n'a encore été faussé et que sa

---

<sup>98</sup> Tous les commentateurs sont du même avis sur ce point. Cependant, la raison de cet appel à l'autarcie du sage est peu satisfaisante. On écrit souvent que c'est à cause de l'instabilité politique de la période hellénistique qui élimine la possibilité d'un projet politique à grande échelle, tel qu'il avait été préparé par Platon ou Aristote. Les caractéristiques de la philosophie hellénistique seraient complètement déterminées par des conditions historiques. D'autres affirment que c'est à cause d'une influence orientale (Zénon, le fondateur du Stoïcisme était d'origine sémitique). La question de la raison de l'importance extrême de l'autarcie dans la philosophie hellénistique doit malheureusement rester ouverte.

<sup>99</sup> K.Δ., XIV ; cf. K.Δ., VII, XXXIX, XL.

<sup>100</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, X, 2, 1172 b 10.

<sup>101</sup> X, 137, (trad. J.-F. Balaudé).

<sup>102</sup> Cf. J. Brunschwig, « The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism », in *The Norms of Nature*, M. Schofield and G. Striker (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 113.

## I. ÉPIURE L'HÉDONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPIURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

nature, laissée à elle-même, a toute sa pureté et toute son intégrité de jugement. Inutile donc de raisonner et de discuter sur le point de savoir pourquoi il faut rechercher le plaisir et fuir la douleur. Cela se sent, dit Épicure, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux, toutes impressions qu'il n'est pas nécessaire d'appuyer de raisonnements compliqués, qu'il suffit de signaler par un simple avertissement (car il y a une différence entre un raisonnement avec conclusion en forme et une simple remarque ou avertissement : le raisonnement met en lumière des idées cachées et comme enveloppées, au lieu que l'avertissement nous appelle à juger ce qui est devant nous et en pleine lumière). Puisque, si l'on enlève les sensations à l'homme, il ne lui reste rien, il faut de toute nécessité que ce qui est ou conforme ou contraire à la nature, ce soit la nature elle-même qui en juge. Or y a-t-il quelque chose, hors le plaisir et la douleur, dont la nature ait conscience ou dont elle juge et qui la porte à rechercher ou à fuir quoi que ce soit<sup>103</sup> ?

Le plaisir est le *τέλος* mais Épicure ne s'appuie pas sur l'observation des enfants et des animaux pour affirmer cela. La raison principale est l'évidence (*ἐνάργεια*)<sup>104</sup>. Cet argument revient souvent dans la canonique d'Épicure<sup>105</sup>. Le critère par excellence de la connaissance est l'évidence. Dans ce cas-ci, Torquatus donne des exemples évidents : le feu est chaud, la neige est blanche... Mais comment savons-nous que nous pouvons nous fier à nos sens ? C'est l'une des grandes polémiques de la période hellénistique, notamment entre les Sceptiques et les Épicuriens. La réponse des Épicuriens est la suivante : nos sens sont vrais car ils sont non-rationnels (*ἄλογος*)<sup>106</sup>, donc l'erreur ne peut pas apparaître avec eux. Au contraire, elle devient possible lorsque la raison agit. Pour démontrer que le plaisir est véritablement un bien, il faut trouver l'exemple d'un être qui n'utilise pas la raison, mais qui est attiré par le plaisir. Cet exemple est celui du nouveau-né. Il ne peut pas faire de jugement hâtif sur une chose, car tout jugement vient du souvenir de sensations passées. Or l'enfant, en arrivant dans le monde, n'a pas de sensations passées<sup>107</sup>. Ses sens n'ont pas été

---

<sup>103</sup> *De Fin.*, I, IX, 30.

<sup>104</sup> Nous suivons ici, en grande partie l'analyse minutieuse de J. Brunschwig, *Op cit.*, 1986, pp. 115-122.

<sup>105</sup> Cf. Épicure, *Ad Her.*, 52, 71, 82 ; *K.Δ.*, XXII.

<sup>106</sup> Cf. *D. L.*, X, 31.

<sup>107</sup> La remémoration de sensations passées est ce qu'Épicure et les Épicuriens en général nomment la prolepse (*πρόληψις*). Cf. *D. L.*, X, 31, 33 ; Épicure, *Ad Her.*, 72 ; *Ad Men.*, 124 ; *K.Δ.*, XXXVII, XXXVIII. Nous renvoyons aussi le lecteur à l'introduction de l'édition de M. Conche des textes d'Épicure (pp. 20-39), ainsi qu'à des commentateurs comme A. Long et D. Sedley, *op. cit.*, pp. 78-102 ; et G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

corrompus (*idque facere nondum deprauatum ipsa natura icorrupte atque integre iudicante*). L'argument du berceau n'a pas pour tâche de légitimer le statut du plaisir comme τέλος, mais d'offrir un appui à l'évidence : les hommes en général sont attirés par le plaisir. En d'autres termes, c'est la nature de l'homme qui choisit le plaisir. Ce dernier est donc nécessairement un bien. L'homme est *naturellement* attiré par le plaisir, et *par nature*, il tente d'éviter la douleur.

On peut ainsi comprendre la pleine portée de l'affirmation d'Épicure lorsqu'il écrit que le plaisir est à la fois τέλος et ἀρχή<sup>108</sup> de la vie bienheureuse : le plaisir est ce vers quoi nous tendons, mais il est aussi le motif de notre action. Il nous pousse à agir d'une façon et non d'une autre. Une des tâches importantes de la philosophie est de permettre à l'agent de savoir que le plaisir est « la fin de la nature (τὸ τῆς φύσεως τέλος) »<sup>109</sup>. Le plaisir est véritablement un bien. C'est par la philosophie que nous pouvons connaître sa véritable nature.

Pour Épicure, l'ἡδονή n'est pas simplement le τέλος de la vie humaine, mais le τέλος de tout être animé. Son affirmation qui veut que le plaisir soit un bien réside dans la nature elle-même. Il se fonde sur sa conception du plaisir pour en faire un critère du bien :

C'est en lui [le plaisir] que nous avons reconnu comme le bien premier et connaturel (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν), c'est en lui que nous trouvons le principe de tout choix et de tout refus, et c'est à lui que nous aboutissons en jugeant tout bien d'après l'affection (πάθος) comme critère<sup>110</sup>.

Le plaisir comme bien connaturel est celui qui accompagne la nature, celui qui est présent lors de l'action naturelle, qui est nécessairement bonne<sup>111</sup>. L'adjectif συγγενικὸς signifie littéralement *qui vient de naissance* d'où *inné*. La première étape vers le bonheur est de connaître le τέλος de la vie humaine. Épicure l'attribue au plaisir. Cependant, pour devenir heureux, il faut connaître la véritable nature du plaisir.

<sup>108</sup> Épicure, *Ad Men.*, 128.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>111</sup> M. Conche renvoie au texte de Diogène Laërce que nous venons de citer (D. L., X, 137). *Op. cit.*, p. 201, note 8.

## 1.1.3 L'HÉDONISME ÉPICURIEN : DU PLAISIR À L'ABSENCE DE DOULEUR

Pour Épicure, le plaisir est le *τέλος* de la vie humaine, conformément à sa nature. Toutefois, la notion de plaisir ne désigne pas simplement le retour vers un état naturel. Il désigne aussi et surtout, l'état neutre lui-même qui existe lorsqu'il y a absence de douleur<sup>112</sup>. L'hédonisme radicalisé par Épicure devient un hédonisme opposé à celui de Calliclès. Pour comprendre la véritable portée d'une telle radicalisation de l'hédonisme, il faut d'abord répondre à la question suivante : existe-t-il une différence (et éventuellement une hiérarchie) des plaisirs ?

Selon Épicure, tous les plaisirs sont au même plan. « Si tout plaisir se condensait dans le temps, et s'il était présent dans tout l'organisme, ou dans les parties les plus importantes de notre nature, les plaisirs ne différaient pas les uns des autres »<sup>113</sup>. Les plaisirs ont tous la même valeur. Il n'y a pas de différence entre un plaisir du corps et un plaisir de l'âme ; le seul facteur qui détermine si le plaisir est corporel ou non est la partie du corps qui l'appréhende<sup>114</sup>. L'âme est toujours active lorsque le sage fait l'expérience d'un plaisir, car elle doit, par la raison, extraire le plaisir au temps. Selon V. Brochard, Épicure rejette une théorie de la spécificité des plaisirs pour favoriser une conception unitaire du plaisir<sup>115</sup>. Plusieurs éléments peuvent nous aider à comprendre cela. Premièrement, il ne peut pas y avoir de véritable distinction entre un plaisir de l'âme et un plaisir du corps car, l'âme épicurienne est elle-même un corps<sup>116</sup>. Tout plaisir, même les

<sup>112</sup> C'est en ce sens que J. Croissant écrit que le plaisir épicurien est essentiellement défini négativement : « la tranquillité est un état de l'âme et elle n'est plaisir que négativement si elle ne s'accompagne pas de ces plaisirs spirituels dans leur essence qu'Épicure n'a pu s'empêcher de reconnaître et pratiquer ». *Op. cit.*, p. 217.

<sup>113</sup> Épicure, *K.Δ.*, IX.

<sup>114</sup> Voir sur ce point la note de M. Conche, *op. cit.*, [1987], p. 232, note 2 ; cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 21, 130, 8.

<sup>115</sup> V. Brochard, *op. cit.*, p. 276 et ss.

<sup>116</sup> Épicure, *Ad Her.*, 63 : « Après cela, il faut considérer, en se référant aux sensations et aux affections – ainsi aura-t-on la confiance la mieux fondée – que l'âme est un corps (*ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι*) formé de fines particules, disséminé à travers tout l'agrégat, très semblable à un souffle (*πνεύματι*) comportant un certain mélange de chaleur, et en partie semblable à celle-ci, en partie à celui-là ; mais qu'il y a une partie qui, par la subtilité de ses particules, l'emporte de beaucoup sur ces éléments mêmes, et, pour cela, est davantage en connexion avec le reste de l'agrégat ». Les paragraphes 63-68 exposent la nature et les fonctions de l'âme. La thèse de la corporéité de l'âme est très importante. C'est sur cette dernière qu'il se fonde pour réfuter la crainte des douleurs après la mort, puisque lorsque le corps se désagrège, l'âme se disperse. Cf. Épicure, *Ad*

plaisirs du corps doivent engager l'âme : on doit savoir que l'on éprouve du plaisir. Éprouver du plaisir, c'est sentir et l'âme est le premier organe de la sensation<sup>117</sup>. Cela explique pourquoi Épicure a conservé le terme *ἡδονή* qui désigne, rappelons-le, le *plaisir du corps*, à côté du terme *χαρά* qui désigne le plaisir de l'âme<sup>118</sup>. – terme qui sera favorisé par les Stoïciens<sup>119</sup>.

Identifier le plaisir à un plaisir du corps pose un problème dès l'Antiquité. Certains des commentateurs anciens d'Épicure voient là un danger : s'abandonner aux plaisirs du corps est la même chose que vivre une vie basse et animale. Cependant, Épicure, en redéfinissant le terme *ἡδονή*, tente d'enseigner une leçon différente.

Quand donc nous disons que le plaisir est la fin (*ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν*), nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l'interprètent mal, mais du fait pour le corps, de ne pas souffrir, pour l'âme, de n'être pas troublée. Car ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celle des poissons et de tous les autres mets que porte une table somptueuse, n'engendrent la vie heureuse, mais le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s'empare des âmes<sup>120</sup>.

La vie de plaisirs d'Épicure n'est pas celle de Calliclès, où l'agent s'abandonne à ses passions : mets somptueux, festins... Elle est plutôt la recherche des causes de nos actions, de nos craintes et des phénomènes naturels. Le plaisir se limite à cela. Pour Épicure, l'idée de mesure et de limite des plaisirs joue un rôle important. Un des dangers de l'hédonisme, considéré par Platon, est l'illimitation du plaisir, c'est-à-dire son insatiabilité. Pour Épicure, le premier pas dans la compréhension du fait que le plaisir a une limite, est de réaliser que

---

*Men.*, 125 : « Ainsi le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus ». La thèse de la corporéité de l'âme n'est pas spécifique à Épicure. On trouve déjà cette idée chez Homère. Cf. R. B. Onians, *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*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1987. pp. 23-43.

<sup>117</sup> Épicure, *Ad Her.*, 63 : « il faut tenir pour certain que la cause principale (*πλείστη αἰτία*) de la sensibilité (*αἰσθησεως*) réside dans l'âme (*ψυχή*) ».

<sup>118</sup> P. Chantraine, « ἡδομαι », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

<sup>119</sup> Cf. V. Brochard, *op. cit.*, p. 277.

<sup>120</sup> Épicure, *Ad Men.*, 131-132, à comparer à *K.Δ.*, X.

la qualité du plaisir est plus importante que sa quantité<sup>121</sup>. « Et comme il [le sage] ne choisit pas du tout la nourriture la plus abondante mais la plus agréable (ἡδίστον) de même ce n'est pas le temps le plus long dont il jouit mais le plus agréable (ἡδίστον) »<sup>122</sup>.

Épicure montre l'opposition entre la quantité et la qualité du plaisir. Un plaisir d'une quantité illimitée produit plus de douleur que de plaisir. Dans certains cas, un met simple produit autant de plaisir qu'un festin<sup>123</sup>, car la limite du plaisir est l'absence de douleur : « La limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur. Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois »<sup>124</sup>. Il est important pour Épicure de montrer que le plaisir n'est pas de la nature de l'ἄπειρον. En ce sens, il réfute ses prédécesseurs comme Platon, en transformant la notion même d'ἡδονή. Ce concept n'est pas le simple retour vers l'état de santé, mais l'état de santé lui-même. Si l'une des caractéristiques du plaisir était l'ἄπειρον, l'agent serait constamment dans un état de manque. Cependant, l'état de manque, c'est la douleur, non le plaisir. En d'autres termes, le véritable plaisir n'est pas la satisfaction d'un désir, d'un manque<sup>125</sup>.

Par ailleurs, la douleur et le plaisir ne peuvent pas co-exister et le plaisir est limité. « Le plaisir dans la chair ne peut s'accroître une fois supprimée la douleur du besoin, mais il est seulement varié. La limite du plaisir naît du fait de se rendre compte de ces choses mêmes, et de celles du même genre, qui sont causes pour la pensée des craintes les plus grandes »<sup>126</sup>. La notion du plaisir contient en elle-même une limite. En d'autres termes, la limite fait partie de la nature du plaisir. Cependant, la philosophie est le seul moyen qui nous permet de connaître la véritable nature du plaisir<sup>127</sup>. La majorité des hommes croient, au contraire que le plaisir est de nature illimitée<sup>128</sup>. Ce que l'on doit tenter de rendre

---

<sup>121</sup> Cf. V. Brochard, *op. cit.*, p. 273 : « C'est que les Modernes, quand ils parlent de plaisir, considèrent surtout la quantité ; le Grec s'attache à la qualité ».

<sup>122</sup> Épicure, *Ad Men.*, 126.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 130-131.

<sup>124</sup> *K.Δ.*, III.

<sup>125</sup> Le désir étant toujours renaissant, c'est ce qui rend le plaisir illimité.

<sup>126</sup> *Ibid.*, XVIII.

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, XIX.

<sup>128</sup> Cf. *Ibid.*, XX.

possible, selon Épicure, ce n'est pas une vie de plaisirs relâchés, mais une vie qui permet la tranquillité de l'âme.

Le terme qu'Épicure emploie pour désigner ce que nous appelons la tranquillité de l'âme est l'*ἀταραξία*, – un terme employé par une grande partie des commentateurs pour désigner le bonheur épicurien. Ce terme est peu utilisé avant la période hellénistique. Il désigne un état de l'esprit qui dénote une tranquillité, un « calme »<sup>129</sup>, une « absence de confusion »<sup>130</sup>, ainsi qu'une « capacité d'accomplir quelque chose sans empêchement »<sup>131</sup>. Il désigne aussi « le fait de ne pas éprouver la crainte »<sup>132</sup>. Platon l'emploie dans le *Timée* pour distinguer le divin de l'humain : les premiers sont *ἀταράκτοι* alors que les seconds connaissent la crainte<sup>133</sup>. Ce terme renferme aussi l'idée d'« imperturbabilité »<sup>134</sup>. Dans sa définition, Épicure réunit les sens préexistants.

Selon lui, le sens premier d'*ἀτάρακτος* est ce qui est exempt de trouble et de crainte<sup>135</sup>. L'ataraxie est la limite supérieure entre la douleur et le plaisir. Selon Épicure, l'absence de trouble est la définition même de l'*ἡδονή*. Car si l'on dépasse ce seuil, on risque de croire à tort que le plaisir est illimité, et l'agent désirera toujours *ad infinitum*. Cela implique qu'il faut être exempt de crainte et de trouble pour être heureux.

On comprend donc pourquoi l'hédonisme épicurien peut avoir semblé paradoxal à certains depuis l'Antiquité. Certes, le plaisir est le *τέλος* mais il semble n'être qu'une absence de trouble. Il est défini négativement pour une raison : la crainte de l'illimitation. Mais, si le bonheur n'est qu'une absence de douleur, peut-il être agréable ? Cette position radicale d'Épicure a entraîné des critiques comme celle des Cyrénaïques qui ont affirmé que le bonheur tel qu'Épicure l'envisageait ressemblait à l'état d'un homme qui dort<sup>136</sup>, ou pire, à celui d'un cadavre<sup>137</sup>. Nous tenterons de résoudre ce problème au point 1.2.3. Cependant, retenons ici que ce qui est important pour Épicure, c'est de rendre possible un

<sup>129</sup> Xénophon, *Eq.*, VII, 10.

<sup>130</sup> Xénophon, *Hipp.*, IV, 9.

<sup>131</sup> *Ibid.*, II, 1.

<sup>132</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, II, 11, 1117 a 15-20 ; cf. Xénophon, *Cyr.*, II, 1, 31.

<sup>133</sup> Platon, *Timée*, 47 b-47 c.

<sup>134</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, III, 12, 1117 a 29-33 ; IV, 11, 1125 b 30-1126a 1.

<sup>135</sup> Épicure, *Ad Men.*, 131-132.

<sup>136</sup> D.L., II, 89.

<sup>137</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 21. Il est intéressant de noter que c'est exactement la critique que Calliclès adresse à Socrate (cf. *Gorgias*, 494 a-b).

état d'absence de trouble. Cet état correspond pour lui au *se-sentir-bien*. Sentir une paix dans l'âme est le but de l'hédonisme épicurien. Une telle conception engendre certains problèmes. Quel devient le rôle de l'excellence ou de la vérité dans le bonheur conçu comme état ? Même si elle est justifiée, est-ce que la définition négative du bonheur permet à l'agent d'avoir une vie agréable ?

## 1.2 LES CONSÉQUENCES D'UN BONHEUR COMME ÉTAT

Affirmer que le bonheur épicurien est un hédonisme radicalisé en absence de trouble, pose des problèmes philosophiques<sup>138</sup>. Si le bonheur est conçu comme un état, notamment un *se-sentir-bien*, cela entraîne plusieurs conséquences. Le fait d'affirmer que le bonheur se réduit à l'*ἀταραξία* fait en sorte que d'autres composantes de la philosophie épicurienne deviennent moins acceptables. Si l'éthique épicurienne est un hédonisme pur, elle mérite plusieurs des critiques qui lui ont été adressées. La première concerne le rapport entre l'*ἀρετή* et le plaisir. La seconde porte sur la notion de la vérité en relation avec le plaisir. Finalement, comment l'agent peut-il jouir d'un bonheur qui n'est qu'absence de trouble ?

### 1.2.1 L'EXCELLENCE SUBORDONNÉE AU BONHEUR

Que l'*ἀρετή* soit nécessaire au bonheur n'est pas un problème en soi. D'une certaine façon, c'est ce qu'affirment Aristote et les Stoïciens. Pour Aristote, le bonheur réside dans la vie excellente :

Le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu (*ἀρετήν*), et, au cas de pluralités de vertus, en accord avec la plus

---

<sup>138</sup> Cf. G. Striker : « It seems, then, that the thesis that happiness is just a state of mind leads to the conclusion that neither one's moral character nor the truth or falsity of one's convictions has anything to do with one's happiness ». *Op. cit.*, [1990], p 108.

excellente et la plus parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter : "et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme"<sup>139</sup>.

Pour être heureux, selon Aristote, il faut vivre une vie en accord avec la nature de l'homme et en accord avec son excellence. Cela implique que l'homme qui n'est pas excellent ne peut pas être heureux. Les Stoïciens adoptent une position analogue : le plaisir n'est pas un bien. C'est l'*ἀρετή* qui est le *τέλος* : « C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité *Sur la nature de l'homme*, a dit que la fin était de vivre en accord avec la nature, ce qui signifie vivre selon la vertu (*ἀρετή*). Car la nature nous conduit vers cette dernière »<sup>140</sup>. Les Stoïciens sont d'accord avec cette partie de l'éthique aristotélicienne<sup>141</sup>. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans les détails de la doctrine stoïcienne du *τέλος*, mais de faire ressortir un point important : il n'y a aucun problème à affirmer qu'il faut être excellent pour être heureux. Si le fait que l'*ἀρετή* est une condition du bonheur (ou *la* condition, dans le cas des Stoïciens), et que cet élément ne pose aucun problème, pourquoi peut-il en provoquer chez Épicure ?

Il affirme, à plusieurs endroits, que l'*ἀρετή*, notamment la justice, est une condition du bonheur<sup>142</sup>. L'*ἀρετή* est subordonnée au *plaisir*. Si tel est le cas, et que le bonheur correspond au plaisir, on pourrait reprocher Épicure de faire du plaisir de l'agent le seul critère d'action. Cela implique que le seul motif pour ne pas choisir l'acte immoral serait l'intérêt propre de l'agent. Une action immorale est souvent motivée par un choix de l'intérêt personnel au-dessus du choix qui est avantageux à l'intérêt collectif. Dans ce cas, l'épicurisme devient une sorte d'amoralisme<sup>143</sup>. Même si la limite du plaisir est l'absence de douleur, cela ne devrait pas être un critère pour l'action morale. En ce sens, le motif premier pour toute action étant le plaisir, l'agent commet un acte juste toujours dans un but intéressé et, si l'on peut employer un qualificatif moderne, *égoïste*. Il est avantageux pour le

<sup>139</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, I, 6, 1098 a 15-20, (trad. J. Tricot).

<sup>140</sup> D.L., VII, 87, (trad. R. Goulet).

<sup>141</sup> Cf. Stobée, 2, 77, 16-27 (dans le recueil de fragments de Von Arnim : *S. V. F.*, 3, 16) ; Stobée, 2, 75, 11-76, 8 ; A. Long et D. Sedley affirment que « they made moral goodness the sole constituent of "being happy", going as far as to claim that the sufferings of Priam will not disturb the virtuous man's happiness ». *Op. cit.*, p. 398.

<sup>142</sup> Épicure, *K.Δ.*, XXXII-XXXVIII. Voir particulièrement la maxime XXXIV : « L'action injuste n'est pas un mal en elle-même, mais dans la crainte qui vient de ce qu'on doute si elle échappera à ceux qui se tiennent en punisseurs de telles actions ». D'autres textes problématiques sont : D. L., X, 138 ; Us., 70, 512.

<sup>143</sup> Cf. « Nul sage n'a été moins moraliste qu'Épicure. La préoccupation du *devoir-être* lui est totalement étrangère ». M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, Paris, Seghers, 1967, p. 7.

sage qui veut maximiser son plaisir, d'être excellent. car cette excellence lui permet d'obtenir plus de plaisir. En ce sens, le bonheur est la fin, et l'*ἀρετή* est un instrument qui rend possible la fin. « Pour Épicure le rapport entre le plaisir et le devoir se dessine comme un rapport entre la fin et les moyens »<sup>144</sup>. Ce rapport entre instrument et fin heurte : comment Épicure peut-il réduire l'excellence au rang d'instrument pour produire du plaisir ? Existe-t-il d'autres instruments qui peuvent mener au bonheur ?

### 1.2.2 LA VÉRITÉ SUBORDONNÉE AU BONHEUR

Selon Épicure, le savoir, pour posséder une valeur, doit servir au bonheur. Il adopte une position contraire à celle d'Aristote, pour qui le savoir est la fin en soi. Si Épicure conçoit le bonheur comme un état, on peut être d'accord avec certains commentateurs comme L. Robin qui affirme que seul le plaisir mérite d'être cherché pour lui-même ; tout ce qui n'en produit pas est inutile et superflu. La physique et la logique d'Épicure deviennent ainsi des disciplines qui n'ont aucune valeur en elles-mêmes<sup>145</sup>. Cette critique de la pensée épicurienne a été formulée dès l'Antiquité :

Si ce philosophe te paraît peu savant (*eruditus*), c'est qu'il a cru qu'il n'y avait pas de science en dehors de celle qui apprend à vivre heureux (*beatae vitae*). Devait-il employer son temps, comme nous le faisons, sur ton conseil, Triarius et moi, soit à lire les poètes, où il n'y a aucune utilité substantielle et où tout n'est bon qu'à charmer les enfants, soit à s'user, comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, toutes sciences qui, parties de principes faux, ne peuvent être vraies, et qui, le fussent-elles, ne donneraient aucun résultat propre à rendre la vie plus agréable et meilleure (*quo iucundius, id est quo melius uiuere*)<sup>146</sup>.

Épicure est peu favorable à l'érudition. La connaissance doit rendre possible le bonheur. Le sage ne doit pas se lancer dans n'importe quelle recherche : il n'est pas érudit. Cependant, Cicéron écrit quelques lignes plus loin qu'il « ne faut pas dire d'Épicure qu'il n'est pas

<sup>144</sup> G. Arrighetti, « Devoir et plaisir chez Épicure », in *Proceedings of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies I*, János Harmatta (éd.), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984, p. 385. Il identifie les *ἀρεταί* comme étant les devoirs les plus importants (p. 392).

<sup>145</sup> L. Robin, *La pensée grecque et l'origine de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973, p.371.

<sup>146</sup> Cicéron, *De Fin.*, I, 21, 71-72, (trad. J. Martha).

savant (*non ergo Epicurus ineruditus*) : les vrais ignorants sont ceux qui se croient obligés d'apprendre jusqu'à la vieillesse des choses qu'il est honteux de ne pas avoir apprises quand on était enfant »<sup>147</sup>. Le sage doit passer tout son temps, qu'il soit jeune ou vieux, à s'occuper du bonheur. Cela est en accord avec les premières lignes de la *Lettre à Ménécée* : « Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard, pour assurer la santé de l'âme. Celui qui dit que le temps de philosopher n'est pas encore venu ou qu'il est passé, est semblable à celui qui dit que le temps du bonheur n'est pas encore venu ou qu'il n'est plus »<sup>148</sup>. La tâche de la philosophie n'est pas le savoir désintéressé. La philosophie a pour seule tâche de rendre possible et effectif le bonheur. Celle-ci, comme moyen d'assurer la santé de l'âme, devient, dans une interprétation hédoniste d'Épicure, une condition du bonheur. Cependant, il ne faut pas affirmer qu'il n'y a aucun lien entre la théorie et la pratique. Il existe un savoir pratique, et savoir permet d'être heureux. Pourtant, même si l'on accepte cela, la vérité demeure la servante du bonheur.

C'est ce qu'Épicure nous laisse entendre lorsqu'il affirme que « si les conjectures inquiètes au sujet des phénomènes célestes ne nous tourmentaient en rien, et celles au sujet de la mort, qu'elle puisse être quelque chose ayant rapport à nous, et encore le fait de ne pas connaître les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions pas en plus besoin de la science de la nature »<sup>149</sup>. Sans les craintes engendrées par l'ignorance, la vérité sur les phénomènes naturels n'est pas importante. C'est en se basant sur de tels arguments que certains commentateurs rendent compte de la théorie des causes multiples chez Épicure<sup>150</sup>. Il n'a pas besoin, par exemple, pour éliminer le trouble, de donner la cause exacte des phénomènes célestes. Il suffit de proposer des explications vraisemblables<sup>151</sup>. « Sous cette condition, libre à nous de croire ce que nous voudrions sur la grandeur des astres, sur la nature et la cause réelle de leurs levers et de leurs couchers, etc. »<sup>152</sup>. La science épicurienne devient alors tout au plus un discours vraisemblable sur la nature.

<sup>147</sup> *Ibid.*, I, 21, 72, (trad. J. Martha).

<sup>148</sup> 122.

<sup>149</sup> *K.Δ.*, XI.

<sup>150</sup> Cf. par exemple : L. Robin, *op. cit.*, p. 371.

<sup>151</sup> Épicure, *Ad Pyth.*, 87.

<sup>152</sup> L. Robin, *op. cit.*, p. 371.

Un thème spécifique traverse toute la pensée d'Épicure, celui de l'opposition entre l'opinion et la vérité. Pour lui, le mythe appartient à la catégorie de l'opinion<sup>153</sup>. Il veut montrer que les dieux ne jouent aucun rôle dans la création, ni dans le fonctionnement du monde : ils ne sont pas des causes. Si le seul élément qui importe est le bonheur, pourquoi affirmer que c'est la théorie atomiste, par exemple, qui peut nous le procurer à cause de sa *véracité* ? Le vrai et l'utile (au bonheur) risquent donc de se confondre. Si par exemple les dieux *agissaient* dans le monde, Épicure accepterait-il cela comme vérité ? Il pourrait tout aussi bien affirmer que pour être heureux, il faut *se convaincre* de la théorie atomiste indépendamment de sa véracité.

Mieux vaudrait, en effet, suivre le mythe sur les dieux (τῶ περι θεῶν μύθῳ) que de s'asservir au destin des physiciens : car, avec l'un, se dessine l'espoir de fléchir les dieux en les honorant, mais l'autre ne comporte qu'une inflexible nécessité (ἀνάγκη)<sup>154</sup>.

Il serait préférable de croire aux mythes, si l'on ne pouvait résoudre le problème de la nécessité inflexible de Démocrite<sup>155</sup>. Épicure affirme qu'il faut accepter la vérité des atomes et du vide ; mais comment affirmer qu'elle est vérité ? Il semble qu'il faille la choisir car elle peut procurer le bonheur : elle permet de dissiper la crainte. Nous reviendrons plus tard sur ce problème, car il est, selon nous, insoluble dans le cadre de l'hédonisme d'Épicure.

### 1.2.3 LE BONHEUR DÉFINI NÉGATIVEMENT

La dernière critique que l'on formulera eu égard à la conception du bonheur comme état dans la philosophie épicurienne porte sur la notion même de bonheur. Il semble inacceptable qu'un philosophe définisse le τέλος de son éthique de façon négative. Le

---

<sup>153</sup> Épicure, *K.Δ.*, XII.

<sup>154</sup> Épicure, *Ad Men.*, 134.

<sup>155</sup> La solution d'Épicure est le *clinamen* qui sauve la liberté humaine. Voir sur ce point P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000.

bonheur livré par un tel plaisir s'approche plutôt de l'ascèse que d'une vie de plaisirs. Il est *absence* de trouble, c'est-à-dire une absence de douleur pour l'âme<sup>156</sup>.

En premier lieu, le genre de vie qu'Épicure préconise ne peut pas être considéré comme étant très agréable : ce que nous pouvons espérer de plus haut n'est pas la joie, mais plutôt une absence de douleur. Cette critique a été élaborée par les philosophes de l'école cyrénaïque<sup>157</sup>. Selon eux, le sage épicurien ne peut pas être heureux car il ne ressent aucun plaisir. Cette critique, est-elle justifiée ? Si les Cyrénaïques ont raison, le bonheur, tel qu'Épicure l'envisage, n'est pas un vrai bonheur. La polémique entre les Cyrénaïques et les Épicuriens porte sur la notion de *plaisir*. Ils ont, en effet, des conceptions irréconciliables.

Pour les philosophes de l'école de Cyrène, le plaisir et la douleur sont nécessairement des mouvements. Le plaisir est un mouvement doux (*λεία*) tandis que la douleur est un mouvement violent (*τραχειά*)<sup>158</sup>. L'état intermédiaire entre le plaisir et la douleur est un état *neutre*. « Mais la suppression de la douleur, telle qu'elle est envisagée par Épicure, n'est pas un plaisir à leurs yeux, pas plus que l'absence de plaisir n'est une souffrance »<sup>159</sup>. Or cet état neutre ne saurait livrer, ni du plaisir, ni de la douleur. C'est l'état de repos.

Épicure, au contraire, affirme que l'état intermédiaire, qui correspond pour lui à l'état naturel, est le lieu du plaisir par excellence. En ce sens, la limite supérieure du plaisir, comme absence de trouble, n'est pas un état neutre ; il y a du plaisir à l'état naturel. Cela peut être connu par la doctrine épicurienne du plaisir catastématique. En effet, Épicure distingue deux types de plaisirs : les plaisirs cinétiques et les plaisirs catastématiques. Deux sources, nous indiquent comment ces deux types de plaisirs diffèrent l'un de l'autre<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> Voir sur ce point, Épicure, *Ad Men.*, 128, où l'*ἀταραξία* est identifiée à la fin de la vie bienheureuse (*τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος*). Cf. *Ad Her.*, 82.

<sup>157</sup> D. L., II, 89 ; Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 21.

<sup>158</sup> D. L., II, 86 ; cf. Cicéron, *Tusc.*, V, 73. Il est important de noter que les Cyrénaïques, comme Épicure et la plupart des philosophes, enseignent qu'il faut se maîtriser dans la recherche des plaisirs, si l'on veut être heureux. Voir sur ce point : V. Brochard, *op. cit.*, p. 259 ; cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1971], p. 91.

<sup>159</sup> D. L., II, 89, (trad. M.-O. Goulet-Cazé).

<sup>160</sup> Malheureusement, la *Lettre à Ménécée* ne mentionne pas la différence entre le plaisir cinétique (*ἡδονή ἐν κινήσει*) et le plaisir catastématique (*ἡδονή καταστηματική*). Est-ce que cette doctrine doit être attribuée à Épicure ou à ses disciples ? Comment se présente exactement la différence entre les deux types de plaisirs ? Est-ce que ce sont véritablement deux sortes de plaisirs ou seulement un même plaisir à deux moments de son déploiement ? Ce sont des questions auxquelles les commentateurs de l'éthique d'Épicure doivent faire face. Presque tous les auteurs abordent la question des deux types de plaisirs. Pour un aperçu des

Le premier texte qui mentionne la distinction entre les deux types de plaisirs nous vient de Cicéron, dans le *De Finibus*. Il tente de réfuter l'argument du berceau tel qu'il est utilisé par les Épicuriens. Malgré sa longueur, ce texte mérite d'être cité *in extenso* :

Car enfin, pour reconnaître le degré suprême du bien et du mal, quelle est celle des deux espèces de plaisir qui servira de critérium à l'enfant qui vagit ? Le plaisir « stable » (*stante*), ou le plaisir « en mouvement » (*mouente*), <pour employer les termes d'Épicure>, puisque c'est de lui, n'en déplaise aux dieux, que nous apprenons à parler ? Si c'est le plaisir stable, il s'agit alors évidemment du vœu de la nature, qui est sa propre conservation, et cela, nous l'accordons. Si c'est, comme vous finissez malgré tout par le dire, le plaisir en mouvement, il n'y aura absolument pas de plaisir honteux qui doive être laissé de côté. En même temps le plaisir par lequel le nouveau-né commence n'est pas le plaisir suprême, puisque le plaisir suprême, tu l'as fait consister dans l'absence de douleur. Et pourtant, si Épicure a de la sorte tiré argument des petits enfants ou même des bêtes, en les considérant comme les miroirs de la nature, ce n'est pas, <je pense>, pour soutenir que c'est elle qui les conduit à rechercher ce plaisir de la non-douleur. C'est qu'en effet cette sorte de plaisir est incapable de provoquer aucun élan de l'âme vers quelque chose, la force de choc nécessaire pour donner une impulsion à l'âme n'existant pas dans cet état <inerte> de non-douleur. Voilà pourquoi sur le même point Hiéronyme est en défaut. En revanche, l'état d'où naît cette impulsion est celui qui émeut la sensibilité par la caresse du plaisir. Aussi est-ce toujours de cette sorte de plaisir que fait état Épicure pour montrer que c'est vers le plaisir que se porte la nature, parce qu'il voit le plaisir en mouvement attirer à lui les enfants et les bêtes, ce que ne fait pas le plaisir stable, dont tout le contenu est une négation de douleur. Est-il logique d'avoir ainsi un plaisir dont on fait le point de départ de la nature, et de placer le souverain bien dans un autre<sup>161</sup> ?

Cicéron tente de mettre Épicure en contradiction. Il veut montrer que le plaisir qu'Épicure identifie comme le *τέλος* n'est pas le plaisir catastématique, mais le plaisir cinétique. Selon lui, Épicure affirme dans l'argument du berceau que le *τέλος* est le plaisir cinétique, car le plaisir catastématique se réduit à une absence de douleur. S'il est essentiellement négation, il ne peut être ni un principe, ni un motif d'action. La position de Cicéron trahit ses sources : il suit, dans sa réfutation des doctrines épicuriennes, la polémique qui a divisé les

---

types de réponses aux questions soulevées, on peut se référer à l'article de Ph. Merlan, « *Ἠδονή* in Epicurus and Aristotle » , in *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960, pp. 1-37.

<sup>161</sup> Cicéron, *De Fin.*, II, 10, 31-32, (trad. J. Martha).

Cyrénaïques et les Épicuriens<sup>162</sup>. Cicéron identifie le plaisir catastématique à une absence de douleur et un état neutre. Sa critique renforce l'idée que le bonheur, tel qu'il est conçu par l'hédonisme épicurien, ne peut pas être un état agréable. Cependant, peut-on affirmer qu'Épicure conçoit l'*ἀταραξία* ainsi ?

Commençons par voir quel est le sens de l'adjectif *καταστηματικός*. Selon Liddle-Scott-Jones, le terme renvoie à quelque chose « pertaining to a state or condition ». Ils donnent aussi le sens de « sedate », lorsqu'il s'agit d'êtres humains<sup>163</sup>. Tous les exemples auxquels ils se réfèrent sont des fragments de la doxographie épicurienne. A. Bailly lui donne le sens de « calme », « posé », et renvoie aux mêmes textes<sup>164</sup>. Examinons le texte de Diogène Laërce, car il est le plus important pour la distinction entre le plaisir cinétique et le plaisir catastématique :

Il [Épicure] se différencie des Cyrénaïques sur le plaisir ; ces derniers en effet ne retiennent pas le plaisir stable (*ἡδονὴ καταστηματική*), mais seulement le plaisir en mouvement (*ἡδονὴ κινήσει*). Lui au contraire retient les deux, pour l'âme et pour le corps, comme il l'explique dans le traité *Sur les choix et le refus*, dans celui *Sur la fin*, et dans le livre I du traité *Sur les modes de vie*, et dans la *Lettre aux amis de Mytilène*. De même, Diogène dans le dix-septième livre des *Leçons choisies*, aussi bien que Métrodore dans son *Timocrate* parlent ainsi : « Car le plaisir est pensé comme plaisir selon le mouvement et comme plaisir stable ». Épicure dans le traité *Sur les choix* s'exprime ainsi : « L'absence de trouble et l'absence de peine sont des plaisirs stables, mais la joie et la gaieté sont perçues en acte, dans un mouvement »<sup>165</sup>.

Il s'agit, comme dans le cas de Cicéron, d'une polémique entre les Cyrénaïques et les Épicuriens sur la nature du plaisir. Premièrement, Épicure semble affirmer que l'état intermédiaire entre le plaisir cinétique et l'état de douleur, est un plaisir. Ce dernier est l'état naturel que les Cyrénaïques et Platon nommeraient l'état neutre. Pour Épicure, il est le lieu du plaisir catastématique. Selon V. Brochard, le sens du terme *κατάστημα* n'est pas une absence complète de mouvement mais « l'état définitif, stable et permanent, au moins

<sup>162</sup> C'est la thèse d'É. Bréhier, « Les Cyrénaïques contre Épicure, remarques sur le livre II du *De Finibus Bonorum* de Cicéron », in *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, pp. 179-184.

<sup>163</sup> L. S. J., « *καταστηματικός* ».

<sup>164</sup> A. Bailly, « *καταστηματικός* », in *Dictionnaire grec français*.

<sup>165</sup> D. L., X, 136, (trad. J.-F. Balaudé).

pendant une certaine durée, de l'organisme vivant »<sup>166</sup>. Cet état est l'état *naturel*, l'équilibre entre les différentes parties de l'organisme, autant du corps que de l'âme. « L'habitude donc de régimes simples et non dispendieux est propre à parfaire la santé (*ὑγιείας*), rend l'homme actif dans les occupations nécessaires de la vie, nous met dans une meilleure disposition quand nous nous approchons, par intervalles, des nourritures coûteuses, et nous rend sans crainte devant la fortune »<sup>167</sup>. Il y a un lien étroit entre l'état de plaisir et la santé. Lorsque la douleur de la faim disparaît (et le plaisir cinétique avec elle), l'agent demeure dans un état positif qui n'est pas pour autant inactif. Le plaisir, en ce sens, est un phénomène qui accompagne la nature, car il est causé naturellement, lorsque les différentes parties de l'organisme sont bien réglées. C'est pourquoi Ph. Merlan affirme que le plaisir catastématique est *sui generis*<sup>168</sup>. Ce commentateur identifie deux sens interdépendants dans le terme *καταστηματικός*. En premier lieu, il désigne un équilibre ; le plaisir ne vient pas de l'extérieur, mais trouve sa cause dans l'organisme lui-même<sup>169</sup>. De plus, il ne désigne pas, une absence complète de mouvement<sup>170</sup>.

Les arguments d'Épicure réfutent ceux des Cyrénaïques : le plaisir catastématique, l'*ἀταραξία* n'est pas véritablement un état sans mouvement. « Chez Épicure, l'équilibre, condition du plaisir, est stable sans être la négation du mouvement. L'immobilité produite par l'équivalence de mouvements contraires qui se neutralisent dans un équilibre stable n'est pas l'inertie ; et le plaisir comme la condition dont il dépend, est une réalité parfaitement positive »<sup>171</sup>. Il existe de bonnes indications pour affirmer qu'il s'agit d'une doctrine d'Épicure. Il affirme que : « la limite de la grandeur (*ὄρος τοῦ μεγέθους*) des plaisirs est l'élimination de toute douleur (*παντός τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις*). Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il y est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le

<sup>166</sup> *Op. cit.*, p. 269 ; cf. M. Conche, *op. cit.*, [1987], p. 71.

<sup>167</sup> Épicure, *Ad Men.*, 131.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 2.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>170</sup> Cf. J.-F. Balaudé : « Au sein du plaisir catastématique, qui est en quelque sorte plaisir d'exister, il y a un plaisir en mouvement, qui est l'acte de l'âme seule, de "l'âme de l'âme", comme dit Lucrèce (III, 275), jouissant d'elle-même et de ses pensées ». *Épicure. Lettres, maximes et sentences*, Paris, Librairie Générale Française, Collection Livres de Poche, 1994, p. 128.

<sup>171</sup> V. Brochard, *op. cit.*, p. 271.

## I. ÉPICURE L'HÉDONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

chagrin, ou les deux à la fois »<sup>172</sup>. Si le plaisir est, la douleur n'est pas. Lorsque les textes disent que le plaisir est l'absence de douleur, ils affirment que le plaisir apparaît naturellement lorsque la douleur disparaît ; car lorsque ce dernier est, la douleur ne peut pas être. La relation entre les deux est exclusive.

Le plaisir catastématique, tel qu'il est conçu par Épicure, ne peut pas être associé à l'état d'un homme endormi ni d'un cadavre. L'absence de douleur n'est pas un état neutre, elle est au contraire un état de jouissance et de plaisir. L'état de bonheur causé par l'expérience du plaisir catastématique est positif. Épicure peut donc répondre à la critique de Cicéron<sup>173</sup> : le plaisir catastématique *peut* animer les enfants et les animaux, car il est une réalité positive. Il est *le* motif d'action de l'enfant qui n'est pas corrompu par les opinions vides sur la nature du plaisir.

Ce plaisir n'est pas défini négativement car il ne se limite pas à une absence de douleur. L'organisme à l'état naturel en est la cause automatique. Le plaisir catastématique n'est pas simplement un état d'immobilité, il y a un mouvement interne de l'organisme, et des échanges mutuels des différentes parties du corps. Donc, le corps en santé est lui-même la cause de son propre plaisir. La définition du plaisir montre qu'il n'est pas simplement un état, mais plutôt une *activité interne* de l'organisme. Certes, le bonheur réside dans le plaisir. Cependant, le plaisir n'est pas une absence complète de mouvement, il consiste en une activité interne, en ce sens qu'il est un équilibre toujours fluctuant entre les différentes parties de l'organisme. Pendant un certain temps, le corps peut de lui-même maintenir l'équilibre. Cependant, Épicure affirme que les hommes ne sont pas heureux ; ils ne sont donc pas dans cet état de plaisir catastématique. Si le bonheur n'est pas un pur état, comment l'agent peut-il le rendre effectif ?

---

<sup>172</sup> K.Δ., III. Cette maxime d'Épicure est très importante, car elle est une des formulations du quadruple remède que constitue la philosophie d'Épicure. Ce qu'elle affirme n'est donc certainement pas marginal dans son rapport à l'éthique épicurienne. Cf. Épicure, S.V., 42.

<sup>173</sup> *De Fin.*, II, X, 31-32.

### 1.3 LA PHILOSOPHIE COMME THÉRAPIE

Épicure donne un rôle thérapeutique à la philosophie. Cependant, dans ce domaine, ce qu'il propose n'est pas nouveau. En réalité, le thème du *λόγος* philosophique comme guérisseur de l'âme apparaît déjà chez les Présocratiques. Selon Empédocle :

[...] certains viennent à moi  
 Pour entendre un oracle, et d'autres, affligés  
 De maux de toute espèce, attendent de ma bouche  
 Le mot qui les guérit, car cela fait longtemps  
 Qu'ils <souffrent> de maux cruels<sup>174</sup>.

Dans ce fragment, il affirme que la parole (*λόγος*) possède un pouvoir de guérison. Nous pouvons ajouter Démocrite<sup>175</sup> et Platon à la liste de ceux qui ont développé l'analogie médicale. M. Nussbaum affirme que « we can say that fifth – and fourth-century Greeks found it increasingly easy to think of ethical/political *logos* on the analogy of medicine and to look to it for healing when confronted with seemingly intractable diseases of the soul »<sup>176</sup>. Pour les contemporains d'Épicure, l'analogie entre la puissance de la parole philosophique et la médecine était bien établie.

#### 1.3.1 LA THÉRAPIE DE L'ÂME : POUR RENDRE POSSIBLE UN ÉTAT DE BONHEUR ?

Épicure fait un usage abondant de l'analogie médicale. Pour lui, le caractère thérapeutique du savoir devient un critère pour affirmer que certaines philosophies enseignent des vérités *vides* (*κενός*)<sup>177</sup>. Dans un fragment, il est question d'arguments qui peuvent aider à éviter des maux<sup>178</sup>. La raison principale pour laquelle nous avons besoin d'arguments qui servent à éviter les maux est la suivante : l'humanité est affligée de

<sup>174</sup> DK 31 B 112, (trad. J.-P. Dumont).

<sup>175</sup> Voir par exemple, Démocrite, DK 68 B 31.

<sup>176</sup> M. Nussbaum, « Therapeutic Arguments : Epicurus and Aristotle », in *The Norms of Nature*, M. Schofield and G. Striker (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 53.

<sup>177</sup> Porphyre, *Ad Marc.*, 31 (Us., 221).

<sup>178</sup> Plutarque, *Non posse*, 1091b (Us., 423).

multiples maux, et ces maux causent les plus grands désordres dans l'âme sous forme de craintes<sup>179</sup>. Ils sont causés par l'ignorance<sup>180</sup> et Épicure les compare à une tempête de l'âme (ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν)<sup>181</sup>.

La philosophie a pour but d'éliminer ces maladies, d'apaiser les troubles de l'âme. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire que les arguments soient efficaces : « Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon : car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé (οὐ δοκεῖν ὑγιαίνειν), mais de l'être vraiment (ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ὑγιαίνειν) »<sup>182</sup>. La fausse philosophie est celle qui ne peut aucunement contribuer au bonheur humain. Au contraire, la véritable philosophie peut restaurer la santé. C'est pourquoi il faut se pencher sur le problème du malheur. C'est ce qu'Épicure affirme :

La chair pose les limites du plaisir comme illimitées (τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα), et illimité est le temps qui le lui procure (ἄπειρος αὐτῆν χρόνος παρεσκευάσεν). Mais la pensée (διάνοια), qui s'est rendu compte de la fin et de la limite de la chair (τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν), et qui a fait disparaître les craintes au sujet de l'éternité, procure la vie parfaite, et n'a en rien besoin, en plus, d'un temps infini : mais ni elle ne fuit le plaisir, ni, quand des circonstances ont amené le moment de quitter la vie, elle ne meurt comme s'il lui manquait quelque chose de la vie meilleure (τι τοῦ ἀρίστου βίου κατέστρεψεν)<sup>183</sup>.

Il y a une nette opposition entre le fait de prendre la chair comme point de départ ou de prendre la raison. Épicure oppose ici deux genres de vie. L'une s'appuie sur l'opinion commune et vide : c'est la vie qui se laisse aller aux désirs illimités et souffre de ne pas être

<sup>179</sup> Voir par exemple le fragment épigraphique de Diogène d'Oenoanda, Épicurien du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, où il affirme que la majorité de l'humanité est affligée par une peste. Il s'agit ici d'une maladie de l'âme. Diogène d'Oenoanda : « Mais vu que, comme je l'ai dit avant, comme en temps de peste, la plupart sont malades en commun de fausses opinions sur les choses et qu'ils deviennent toujours plus nombreux – en effet, à cause de l'émulation réciproque, l'un prend la maladie de l'autre comme les moutons – : vu qu'il est juste de venir aussi au secours de ceux qui vivront après nous, car eux aussi sont des nôtres, même s'ils ne sont pas encore nés [...] ». fr. 3, IV-V, (trad. A. Etienne et D. O'Meara).

<sup>180</sup> Nous approfondirons la question des maux eux-mêmes, leur nature et leur origine dans la section 2.1.

<sup>181</sup> Épicure, *Ad Men.*, 128. Lucrèce s'inspire probablement d'Épicure, dans les premiers vers du livre II : « Il est doux, quand sur la vaste mer les vents soulèvent les flots, d'assister de la terre aux rudes épreuves d'autrui... (*Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis, e terra magnum alterius spectare laborem*) ». *DNR*, II, 1-2, (trad. A. Ernout).

<sup>182</sup> Épicure, *S.V.*, 54.

<sup>183</sup> Épicure, *K.Δ.*, XX.

immortelle. Celui qui vit ainsi est malade : il souffre de grands troubles de l'âme<sup>184</sup>. Opposée à celle-ci est la vie de la raison, par laquelle l'agent apprend que la chair ne désire ni les plaisirs illimités, ni la vie sans terme. Or par un examen attentif, ce dernier peut savoir que la limite supérieure du plaisir cinétique est l'absence de douleur<sup>185</sup>. Par un processus analogique, il cesse de craindre la mort lorsqu'il réalise qu'elle ne peut pas causer de douleur<sup>186</sup>.

En vertu de ces craintes qui sont véritables, mais dues à des opinions fausses, la philosophie-médecine devient urgente. C'est pour cette raison qu'il lance des appels à ses contemporains : il invite ces derniers à se mettre à la philosophie le plus rapidement possible, quel que soit leur âge. Épicure affirme qu'il faut que tous se penchent sur la question du *τέλος* et de l'origine des craintes. Sans ce savoir, le bonheur est impossible. C'est pour cette raison que l'activité de la philosophie est nécessaire<sup>187</sup>. Ce n'est que la vie philosophique qui peut procurer le bonheur à l'agent. C'est dans cette optique que M. Conche présente l'éthique épicurienne comme une *méthode* du bonheur<sup>188</sup>. La philosophie est conçue comme une médication contre les affections de l'âme.

Lorsque l'analogie de la médecine de l'âme est mentionnée dans le cadre d'une étude sur Épicure, il est impossible de ne pas relever le fait que pour lui, quatre préceptes sont essentiels à la santé de l'âme, l'*ἀταραξία*. Ces quatre préceptes sont au cœur même de sa philosophie, il les appelle le quadruple remède (*τετραφάρμακον*). Les quatre premières maximes du recueil des *κυρίαὶ δόξαι* sont la formulation de ce remède<sup>189</sup>. Premièrement, il

<sup>184</sup> L'âme sans la philosophie est malade, prise entre deux extrêmes : elle est soit engourdie (*ναρκά*) ou enragée (*λυττά*). Épicure, *S.V.*, 11.

<sup>185</sup> Cf. Épicure, *K.Δ.*, XVIII.

<sup>186</sup> Cf. Épicure, *Ad Men.*, 124-127.

<sup>187</sup> Épicure *K.Δ.*, XXII.

<sup>188</sup> M. Conche, *op. cit.*, [1987], pp. 40 et ss.

<sup>189</sup> Épicure, *K.Δ.*, I-IV. J.-F. Duvernoy fait ressortir un point important : « Parmi les textes d'Épicure qui ont résisté au temps, et aux avatars de l'histoire, un petit traité avait exactement la forme d'un recueil d'ordonnances médicales : un apparent désordre (les accidents de la vie résistent à une systématisation dont pourtant l'esprit taxinomique se déclarerait satisfait) ; des répétitions (pour chaque cas, quelques prescriptions plus générales sont bonnes à rappeler) ; un caractère parcellaire (l'étude des cas est, étymologiquement, une casuistique). De même que certains remèdes sont "souverains" contre les troubles, de même sans doute, il existe des pensées qui sont "souveraines" contre les craintes. En grec, ces pensées peuvent être groupées sous le titre : "kuriai doxai". Malheureusement pour la lisibilité des intentions épicuriennes, une habitude des traducteurs et des doxographes s'est installée, qui semble dénaturer sans doute le contenu du traité : de "efficaces", "puissantes", les pensées qui composent ce petit livre de gnomologie thérapeutique sont devenues

## I. ÉPICURE L'HÉDONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

faut comprendre que les dieux n'agissent pas dans le monde. Ils ne doivent pas être la cause du bonheur ou du malheur des hommes. En second lieu, il n'y a rien à craindre dans la mort, car lorsqu'il sera mort, l'agent n'éprouvera plus de douleur. Troisièmement, la véritable nature du plaisir comprend une limite. Finalement, la douleur est supportable. Voilà les quatre préceptes dont l'appréhension est la première étape du bonheur. Épicure veut que ceux qui se sont engagés dans la philosophie épicurienne pratiquent et méditent ces pensées. Il écrit, dans les premières lignes de la *Lettre à Ménécée* : « Ce que je te conseillais sans cesse, ces enseignements-là, mets-les en pratique et médite-les, en comprenant que ce sont là les éléments du bien vivre (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν) »<sup>190</sup>. Le bonheur est possible par la pratique de la philosophie. Un lien intime existe entre la recherche des causes de nos malheurs et le bonheur.

Ce lien rejoint l'objection formulée ci-haut au sujet du rapport de subordination entre la vérité et le plaisir. Épicure fait dépendre le bonheur de la connaissance des causes de la nature :

Il n'est pas possible de dissiper la crainte au sujet des choses les plus importantes sans savoir quelle est la nature du tout (ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις), mais en vivant dans une incertitude anxieuse de ce que disent les mythes ; de sorte qu'il n'est pas possible, sans la science de la nature (φυσιολογίας), d'avoir des plaisirs purs (ἀκεραίους ἢ ἡδονὰς)<sup>191</sup>.

Le plaisir pur, le plaisir catastématique, n'est pas possible si l'agent craint ce qu'enseignent les mythes. Seule la philosophie peut sauver l'agent de ces craintes. On comprend dès lors pourquoi la postérité a fait d'Épicure lui-même un sauveur (σωτήρ)<sup>192</sup>. La philosophie est nécessaire au bonheur. Est-ce que la vie philosophique est la plus heureuse car c'est elle qui nous le livre le bonheur ?

Cependant, affirmer que le bonheur nécessite la philosophie peut indiquer qu'elle n'est que condition. En ce sens, elle n'est pas le bonheur lui-même, mais un moyen de

---

“capitales” ou “principales” ». « Guérir par la philosophie (sur le modèle médical de l'éthique dans l'épicurisme) », in *Revue de l'enseignement philosophique*, 1984, XXXIV:5, p. 68.

<sup>190</sup> 123.

<sup>191</sup> Épicure, *K.Δ.*, XII.

<sup>192</sup> Voir sur ce point A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946 (réimpression de 1997), p. 63, note 1.

l'atteindre. Plusieurs commentateurs s'en tiennent à cette description du rôle de la philosophie selon Épicure. Telle est la position de M. Nussbaum. Elle affirme que la raison, dans la thérapie épicurienne :

plays a merely *instrumental* rôle. This is brought out very clearly in the medical model. An argument is really a kind of drug. If there had been an amnesiac or otherwise psychotropic drug for false beliefs, we have no reason to think Epicurus should not have used it (provided that it would also perform, or at least not impede, the other instrumental functions of practical reason, such as the provision of distraction from bodily pain). Therapy must go its arduous and difficult course through argument and intellectual practice only because no such drug exists: our only access to the ills of the soul is through its rational powers. But these powers and the *logoi* that work through them have no intrinsic value<sup>193</sup>.

M. Nussbaum répète, en la formulant autrement, l'objection telle que nous l'avons développée dans la section 1.2.2. Le bonheur doit être conquis à tout prix et la philosophie est le moyen pour atteindre la fin. Si nous donnons un tel rôle à la philosophie, malgré sa nécessité, elle demeure dissociée du bonheur.

Si la philosophie est une thérapie de l'âme, le bonheur n'est pas nécessairement une activité, mais le résultat de cette activité. Une telle interprétation de la pensée épicurienne ne réfute pas les objections déjà formulées<sup>194</sup>. En d'autres termes, la philosophie, conçue comme thérapie, ne garantit pas qu'elle fasse partie du bonheur. On voit donc le cœur du problème : d'une part, la philosophie (et, par conséquent, la rationalité discursive), d'autre part, l'excellence (et par conséquent tout rapport que l'on nommerait aujourd'hui

---

<sup>193</sup> M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 44.

<sup>194</sup> Au nombre desquelles nous pouvons ajouter les objections que M. Nussbaum présente à la formulation épicurienne de la thérapie de l'âme. *Ibid.*, pp. 44-51. Résumons ici ses arguments. Elle présente neuf éléments de la thérapie épicurienne. 1) Pour être véritablement philosophique, l'argumentation doit être efficace, elle doit transformer la condition de l'agent, face au bonheur. 2) Le bonheur proposé par la thérapie épicurienne doit être accepté par l'agent comme étant une description adéquate de la vie heureuse. 3) L'argumentation proposée doit s'adapter au cas particulier du *malade*. 4) et 5) La thérapie doit rendre possible le bonheur, en d'autres termes, la communauté et la raison deviennent des *instruments* du bonheur. 6) Une des conséquences du caractère instrumental de la raison est le manque de respect pour la raison discursive en elle-même. (les points 4-6 de M. Nussbaum correspondent aux objections formulées dans notre section 1.2). 7) La façon dont se présente la thérapie est dans une relation asymétrique et non-respectueuse entre le maître et l'élève. 8) Le maître épicurien décourage ses élèves à aller examiner les arguments des autres écoles philosophiques. 9) Puisque le « médicament » est difficile à absorber, il doit être accompagné d'un encouragement. Il est important de présenter les objections formulées par M. Nussbaum au sujet de la thérapie épicurienne car ces arguments seront réfutés par la suite (2.1).

*intersubjectif*<sup>195</sup>) revêtent un caractère instrumental. Dans la formulation de ces objections, cependant, certains points sont tenus pour acquis, notamment la notion de *τέλος*. Il faut, pour résoudre cette aporie, reculer d'un pas et examiner une notion importante dans l'éthique hellénistique et voir comment elle agit dans la thérapie épicurienne. Cette notion est celle du *τέλος*. En d'autres termes, on doit se demander quel est, à partir d'Aristote, le lien qui unit les moyens (la philosophie, l'excellence) à la fin (le bonheur).

### 1.3.2 LA NOTION DE *τέλος*

L'examen du lien entre le *τέλος* et *des fins* (*τινὰ τέλη*) permet de voir si le rapport de celles-ci à celui-là est purement instrumental<sup>196</sup>. Le terme *τέλος* est très important dans l'Antiquité. Il apparaît avec Homère<sup>197</sup> et signifie « achèvement », « terme », « réalisation ». Il implique une idée d'organisation, de direction<sup>198</sup>. En ce sens, le *τέλος* est l'objet de nos désirs. C'est la définition générale du terme, telle qu'on la retrouve dans les textes<sup>199</sup>. Cependant, il existe habituellement plus d'une fin. L'agent désire communément réaliser plus d'un seul but. Cependant, *certaines fins* sont intermédiaires et moins importantes que d'autres. Dans les textes (notamment ceux d'Aristote), ces fins intermédiaires sont nommées *τι τέλος* : une *certaine fin*<sup>200</sup>. L'agent réalise, lorsqu'il examine sa vie, qu'il poursuit des fins pour une raison ultime et cette raison est le bien suprême à désirer pour lui seul<sup>201</sup>. Toutes nos activités le visent. C'est en ce sens qu'Aristote présente la métaphore de l'archer (*τοξότης*) et de la cible (*σκοπός*) :

<sup>195</sup> Surtout au niveau de l'excellence morale qui régit le comportement de l'agent au sein de sa communauté.

<sup>196</sup> Nous suivrons ici en grande partie l'analyse de J. Annas, *op. cit.*, [1993], pp. 34 et ss.

<sup>197</sup> Homère, *Il.*, XVI, 630 ; *Od.*, XX, 74.

<sup>198</sup> P. Chantraine, « *τέλος* », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

<sup>199</sup> C'est, par exemple, le sens que lui donne Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 25 ; cf. J. Annas, *op. cit.*, [1993], p. 35. Épicure le formule ainsi : « Il faut donc méditer sur *ce qui procure le bonheur, puisque lui présent nous avons tout, et, lui absent, nous faisons tout pour l'avoir* ». Épicure, *Ad Men.*, 122. (c'est nous qui soulignons). Cf. J. Salem, « Commentaire de la lettre d'Épicure à Ménécée », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1993, 3, p. 520.

<sup>200</sup> *Éth. Nic.*, I, 1, 1094 a 19.

<sup>201</sup> *Ibid.*, I, 1, 1094 a 9.

## I. ÉPICURE L'HÉDONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

Si donc il y a, de nos activités (τῶν πρακτῶν) quelque fin (τι τέλος) que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le souverain bien (τᾶγαθόν και τὸ ἄριστον). N'est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblable à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre le but qui nous convient ? (καθάπερ τοῦτοται σκοπὸν ἔχοντες, μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος;)<sup>202</sup>

Cette métaphore cherche à montrer que nous visons une certaine fin et que nous organisons notre vie en fonction de celle-ci. Cette fin est le bien suprême (ἄριστον ἀγαθόν). Selon J. Annas, cette métaphore a causé des problèmes dès l'Antiquité.

A target is a thing you shoot at, and by extension a thing you obtain : whereas an agent's end is not the thing, but rather his getting the thing. *Telos* suggests the agent's activity, her doing or getting something [...]<sup>203</sup>.

Le sens de τέλος indique l'idée d'un bien intérieur, de quelque chose qui est propre à l'agent et ne dépend pas des autres. Il n'est donc pas un bien *externe*.

Par ailleurs, il implique une activité, et ce, pour plusieurs raisons. En premier lieu, l'activité qui peut procurer l'objet visé est inséparable de ce dernier. En second lieu, pour Aristote, le critère du bien suprême est le caractère intrinsèque du bien. En d'autres termes, il provient de l'agent lui-même. Citons en exemple sa réfutation de la vie d'honneurs comme vie heureuse. Elle ne peut pas correspondre au bonheur car ce ne sont pas ceux qui sont honorés qui agissent, mais plutôt ceux qui honorent<sup>204</sup>. Le terme qu'Aristote emploie pour désigner que le bien appartient à l'agent est οἰκειτόν. Si notre bien dépend d'autrui, il est précaire. Ainsi, il ne faut pas en faire le bien suprême, car l'agent ne peut pas espérer pouvoir rendre effectif son propre bonheur. Le τέλος est donc à la fois le bien et ce qui le procure. Il n'est pas limité au bien lui-même.

<sup>202</sup> *Ibid.*, I, 1, 1094 a 19-24, (trad. J. Tricot).

<sup>203</sup> J. Annas, *op. cit.*, [1993], p. 34.

<sup>204</sup> Aristote, *Eth. Nic.*, I, 2, 1095 b 22-26 : « Les gens cultivés, et ceux qui aiment la vie active, préfèrent l'honneur (τιμή), car c'est là, à tout prendre, la fin de la vie politique. Mais l'honneur apparaît comme une chose trop superficielle pour être l'objet cherché, car, de l'avis général, il dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré ; or nous savons d'instinct que le bien est quelque chose de personnel (τᾶγαθόν οἰκειτόν) à chacun, et qu'on peut difficilement nous ravir. » (trad. J. Tricot).

Épicure s'accorde avec Aristote sur le fait que le bonheur ne doit pas être un bien externe. Selon lui, il ne doit pas dépendre des autres. C'est, entre autres raisons, pour cela qu'il prône une vie cachée, loin de la vie politique<sup>205</sup>. On ne peut atteindre le *τέλος* que par ses propres moyens. Pour Épicure, par exemple, la philosophie est une activité qui procure du plaisir<sup>206</sup>. Il faut donc s'accorder pour affirmer qu'en tant qu'activité, elle est *une fin* (*τι τέλος*), alors que le plaisir qui est produit est *la fin* (*τὸ τέλος*). Est-ce que les biens intermédiaires (comme la philosophie par exemple) sont des simples instruments pour rendre effective *la fin* ? Est-ce que les moyens qui mènent au bonheur continuent à avoir de la valeur une fois que l'agent est heureux ? Est-ce qu'Épicure considère que la philosophie fait partie du bonheur, qu'elle continue à être importante pour le sage ?

### 1.3.3 LE PLAISIR ET LA PRUDENCE

Il est utile d'examiner le rôle de la prudence car elle nous aidera à voir si la philosophie continue après le bonheur. La hiérarchisation épicurienne des désirs est un critère qui permet à l'agent de choisir les désirs à assouvir. Il affirme que certains sont vains, d'autres naturels. Parmi les désirs naturels, certains sont nécessaires, d'autres non. Parmi les désirs naturels nécessaires, certains sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de douleur, d'autres encore à la vie elle-même<sup>207</sup>. « Une étude de ces désirs qui ne fasse pas fausse route, sait rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de troubles de l'âme, puisque c'est là la fin de la vie bienheureuse »<sup>208</sup>. Les désirs qu'il faut choisir sont ceux qui se rapportent à la santé du corps et à l'absence de troubles de l'âme. Par la pensée, il faut apprendre à *choisir*. Cependant, pourquoi est-il nécessaire de choisir si tout plaisir est un bien ?

---

<sup>205</sup> Épicure, *K.Δ.*, XIV : « Si la sécurité du côté des hommes existe jusqu'à un certain point grâce à la puissance solidement assise et à la richesse, la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l'écart de la foule ». Cf. *Ad Men.*, 130 ; *K.Δ.*, VII, XIII, XVI ; *S.V.*, 58, 65, 67, 81.

<sup>206</sup> *S.V.*, 27.

<sup>207</sup> Épicure, *Ad Men.*, 127.

<sup>208</sup> *Ad Men.*, 128.

Examinons d'abord l'état de celui qui ne choisit pas ses plaisirs. Ce dernier, ignorant de la limite des plaisirs, s'afflige d'une opinion vide (*κενή δόξα*)<sup>209</sup>. Le contenu faux de cette opinion vide est qu'il n'y a aucune limite à la quantité de plaisirs dont nous pouvons avoir l'expérience<sup>210</sup>. Si l'agent passe sa vie ainsi, il n'est jamais satisfait et finit par vivre uniquement pour le lendemain, comme quelqu'un qui vivrait dans l'espoir d'une vie infinie<sup>211</sup>. L'agent croit, à tort qu'il doit satisfaire les désirs vains pour être heureux. Cependant, « parmi les désirs, tous ceux dont la non-satisfaction n'amène pas la douleur ne sont point nécessaires, mais ils ont un appétit qu'il est aisé de dissiper, lorsque la chose désirée est difficile à se procurer ou qui paraissent capables de causer un dommage »<sup>212</sup>. Les désirs qui ne sont ni nécessaires, ni naturels, ne peuvent pas être causes de vraies douleurs. Par un discernement de ses désirs, l'agent réalise que ce qu'il désirait n'est pas utile à son bonheur. Par ailleurs, la non-satisfaction de ces désirs non-naturels ne nuit pas du tout au bonheur.

Une autre raison pour laquelle il faut éviter certains plaisirs vient du fait que les plaisirs ont des conséquences. « Aucun plaisir n'est en soi un mal ; mais les choses qui produisent certains plaisirs apportent en bien plus grand nombre les importunités que les plaisirs »<sup>213</sup>. En effet, quelqu'un qui s'abandonne à tous les plaisirs qui se présentent à lui peut souvent se trouver dans l'embarras. Nos actions entraînent nécessairement des conséquences, et ces dernières peuvent être néfastes. Pour Épicure, le savoir-faire est lié au savoir. « Personne, voyant le mal, ne le choisit, mais attiré, comme par le bien, vers le mal plus grand que lui, on est pris au piège »<sup>214</sup>. Ici il y a un thème qui rappelle l'éthique intellectualiste de Socrate, Platon et Aristote : personne ne choisit le mal volontairement. C'est l'ignorance, l'opinion vide qui fait que les hommes choisissent le mal.

<sup>209</sup> Épicure, *K.Δ.*, XXIX ; cf. *S.V.*, 59.

<sup>210</sup> Voir à ce sujet, la métaphore de Lucrèce, qui compare les âmes affligées d'une opinion du plaisir comme illimité, aux Danaïdes. *DNR*, III, 1003-1010. (à comparer avec Socrate, *Gorgias*, 493 b).

<sup>211</sup> Cf. Épicure, *S.V.*, 14.

<sup>212</sup> *K.Δ.*, XXVI.

<sup>213</sup> *K.Δ.*, VIII.

<sup>214</sup> *S.V.*, 16.

La prudence permet de rectifier ce mal. La notion apparaît à trois reprises dans les textes d'Épicure, sous deux formes différentes, le substantif (*φρόνησις*) et l'adverbe (*φρονίμως*) :

Le principe de tout cela (*τούτων δὲ πάντων ἀρχή*) et (*καί*) le plus grand bien (*τὸ μέγιστον ἀγαθόν*) est la prudence (*φρόνησις*). C'est pourquoi (*διό*), plus précieuse même que la philosophie (*φιλοσοφίας τιμιώτερον*) est la prudence (*φρόνησις*), de laquelle proviennent toutes les autres vertus (*ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί*), car elle nous enseigne que l'on ne peut pas vivre avec plaisir (*ἡδέως ζῆν*) sans vivre avec prudence (*φρονίμως*), honnêteté et justice. <ni vivre avec prudence (*φρονίμως*), honnêteté et justice> sans vivre avec plaisir (*τοῦ ἡδέως*). Les vertus (*ἀρεταί*) sont, en effet, connaturelles (*συμπεφύκασι*) avec le fait de vivre avec plaisir (*τῷ ζῆν ἡδέως*), et le fait de vivre avec plaisir en est inséparable<sup>215</sup>.

La *φρόνησις* est une *ἀρετή* elle semble même être la seule *ἀρετή*<sup>216</sup>. Du moins elle est celle à partir de laquelle toutes les autres, comme l'honnêteté (*καλόν*) et la justice (*δίκη*) prennent source. Le fait qu'elle soit *ἀρετή* dénote son importance dans le champ de l'action. Le terme de *φρόνησις* est parfois traduit par *prudence* ou *sagesse pratique*<sup>217</sup>. Indépendamment de la traduction du terme lui-même, on peut conclure qu'il signifie un savoir pratique qui sert à l'action<sup>218</sup>. Une partie de ce passage pose problème<sup>219</sup>. En effet, il est traduit différemment. L'enjeu est de taille, c'est celui du rapport entre la philosophie et la *φρόνησις*<sup>220</sup>. Épicure met la *φρόνησις* au-dessus de la philosophie, mais que signifie le terme

<sup>215</sup> *Ad Men.*, 132. L'autre extrait où il est question de *φρονίμως* (*K.Δ.*, V) est une reprise de ce passage de la *Lettre à Ménécée*.

<sup>216</sup> M. Canto-Sperber définit l'*ἀρετή* comme suit : elle « désigne la bonté ou l'excellence d'une réalité. En ce sens, on peut parler de l'*aretè* d'un objet, d'un animal ou d'une chose pour désigner la fonction de cette chose et la manière optimale de réaliser une telle fonction. Ainsi la notion d'*aretè* dépasse-t-elle de beaucoup la sphère de la morale ». *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1998, p. 408.

<sup>217</sup> M. Conche, J.-F. Balaudé et J. Salem traduisent par *prudence*. J. Bollack utilise plutôt le terme de *sagesse pratique*. J. Salem propose en note que le terme pourrait aussi se traduire par *sagesse*. En anglais, le terme est traduit par A. Long et D. Sedley par *prudence*.

<sup>218</sup> On voit là où Épicure s'écarte substantiellement d'Aristote. Pour lui, seul le philosophe peut être véritablement *φρόνιμος* alors que pour Aristote, un *φρόνιμος* peut ne pas être philosophe.

<sup>219</sup> Cf. J.-F. Duvernoy, *op. cit.*, p. 56, note 12.

<sup>220</sup> La proposition en question est la suivante : « *διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί* ». La traduction proposée par O. Hamelin (et revue par J. Salem) présente le même sens que celle de M. Conche. O. Hamelin traduit par : « Il faut donc la [la *φρόνησις*] mettre au-dessus de la philosophie même, puisqu'elle est faite pour être la source de toutes les vertus [...] ». En anglais, A. Long et D. Sedley traduisent par : « Therefore prudence is even more precious than philosophy, and it is the natural source of all the remaining virtues [...] ». Par contre, J.-F. Balaudé, traduit : « C'est

*φιλοσοφία* ici ? Est-il ici question de la philosophie comme recherche théorique opposée à la philosophie pratique ? C'est la solution proposée par A.-J. Voelke. Selon lui, dans cet extrait de la *Lettre à Ménécée*, Épicure utilise le terme *φιλοσοφία* dans le sens limité d'*activité théorique*<sup>221</sup>. Aux autres endroits où le terme *φιλοσοφία* est employé, aucune indication ne peut nous aider à trancher sur la nature du rapport entre philosophie et prudence<sup>222</sup>. Cependant, si Épicure considère que la prudence est supérieure à la philosophie, c'est que pour lui, tout discours est vide s'il n'est pas pratiqué : c'est-à-dire si l'agent ne choisit pas les actions qui permettent la réalisation de son *τέλος*<sup>223</sup>. La philosophie théorique est importante et même nécessaire, mais elle doit être appliquée. Sur ce point, Épicure s'éloigne d'Aristote, pour qui la théorie est supérieure à la pratique.

Le texte cité ci-dessus indique qu'elle est le principe de tout *celu* (*τούτων*). À quoi se réfère ce *τούτων* ? C'est au pendant théorique de la prudence : la philosophie. Armée du savoir que lui a procuré la philosophie, la prudence « préside à un examen des causes de l'action et à la critique des opinions »<sup>224</sup>. Le savoir en question est la connaissance de la vraie nature du plaisir et de la douleur. Comment Épicure propose-t-il de nous aider à choisir parmi les plaisirs ?

La première étape est d'éliminer les préjugés que l'agent a reçus lors de son acculturation<sup>225</sup>. Ce sont des opinions, les plus grandes entraves au bonheur : la fausse croyance que les dieux sont des causes dans le monde, que la mort est à craindre, que les plaisirs sont illimités et que la douleur est à craindre<sup>226</sup>. Elles sont faciles à acquérir, difficiles à éliminer, et elles nous occasionnent inévitablement de la douleur<sup>227</sup>. Il est possible de s'en débarrasser en vivant en accord avec la *nature* humaine : « Il ne faut pas

---

pourquoi la philosophie est, en un sens plus précieux, prudence, de laquelle toutes les autres vertus sont issues [...] ». Il suit plutôt le sens proposé par J. Bollack : « C'est pourquoi la philosophie a une dignité supérieure quand elle est sagesse pratique, d'où procèdent naturellement les autres vertus sans exception [...] ».

<sup>221</sup> A.-J. Voelke, « Santé de l'âme et bonheur de la raison », in *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie antique*, Fribourg et Paris, Éditions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1993, p. 53.

<sup>222</sup> Pour le terme *φιλοσοφείν* : *Ad Men.*, 123 ; *S.V.*, 41, 54, 76. *φιλοσοφία* : *Ad Men.*, 132 ; *S.V.*, 24, 41 ; *D. L.*, X, 22 ; *Us.*, 117, 219, 221.

<sup>223</sup> Cf. Épicure, *K.Δ.*, XXV.

<sup>224</sup> A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 53.

<sup>225</sup> Cf. Épicure, *S.V.*, 45. Sur la question de la critique de l'éducation, voir J.-F. Balaudé, *op. cit.*, pp. 17 et ss. M. Conche, *op. cit.*, [1987], pp. 41-42.

<sup>226</sup> *K.Δ.*, I-IV.

<sup>227</sup> *S.V.*, 46.

faire violence à la nature, mais la persuader : nous la persuaderons en contentant les désirs nécessaires, et aussi les désirs naturels s'ils ne sont pas nuisibles, mais en repoussant durement les nuisibles »<sup>228</sup>. Les désirs nuisibles sont ceux dont l'assouvissement entraîne des circonstances néfastes<sup>229</sup>. Heureusement, ces désirs peuvent être dissipés par la raison.

Chaque fois que l'agent ressent un désir, il doit effectuer une opération mentale : « À tous les désirs, il faut appliquer cette question : que m'arrivera-t-il si est accompli ce qui est recherché conformément à mon désir, et quoi si ce n'est pas accompli ? »<sup>230</sup>. En d'autres termes, il faut que l'agent se demande quelles seront les *conséquences* de son action. Il doit poser cette question dans deux directions : d'une part, est-ce que l'action va entraîner plus de douleur que de plaisir ? D'autre part, l'action va-t-elle permettre à l'agent de rendre possible le *τέλος* de la vie humaine ? En effet, « il faut appliquer la réflexion à la fin qui est donnée, et à toute l'évidence à laquelle nous référons ce qui est opiné : sinon tout sera plein de confusion et de désordre »<sup>231</sup>. La prudence agit comme pont entre la philosophie et l'action. Par la philosophie, l'agent peut connaître le *τέλος*. Par la prudence, il peut y rapporter tout acte<sup>232</sup>. Elle s'assure qu'il y a concordance entre les deux. La prudence est donc la dimension pratique de la philosophie.

Tel est le processus de sélection des plaisirs enseigné par Épicure. L'agent doit employer cette méthode chaque fois qu'il doit choisir. Certes, certains choix sont plus faciles à faire que d'autres, et s'effectuent sans un processus conscient de la part de l'agent. Mais de façon générale, exercer sa prudence signifie organiser sa vie et ses choix en fonction de l'objectif que l'on s'est fixé. En d'autres termes, lorsque l'agent est prudent, il vise constamment le *τέλος* et en fait un principe d'action pour sa vie dans sa totalité. L'agent ne refuse pas un plaisir dans le but de maximiser d'autres plaisirs. Il fait cela pour être heureux, tel qu'il a appris qu'il pouvait le devenir au sein de l'école épicurienne. L'activité à laquelle il se livre pour être heureux est donc indissociable du bonheur.

---

<sup>228</sup> S.V., 21.

<sup>229</sup> Cf. *Ad Men.*, 130.

<sup>230</sup> S.V., 71.

<sup>231</sup> K.Δ., XXII.

<sup>232</sup> K.Δ., XXV. Le texte affirme que les actes ne seront pas en accord avec les discours (*λόγοι*). Épicure s'adresse évidemment à un disciple qui *connait* les préceptes de la philosophie épicurienne. Il doit maintenant les *méditer* et surtout les *mettre en pratique* (cf. *Ad Men.* 123).

La philosophie et son application pratique, la *φρόνησις*, ne sont donc pas *simplement* des moyens qui rendent possible un but qui est l'état de bonheur. La philosophie et la prudence continuent à agir lorsque l'agent est heureux, tout au long de sa vie. Elles font donc partie du bonheur, car pour être heureux, il n'est pas seulement nécessaire d'*avoir* philosophé et d'*avoir été* prudent. Ces éléments sont nécessaires, mais il faut en plus que l'agent *continue* à philosopher et à être prudent sinon il cessera d'être heureux<sup>233</sup>. La philosophie et la prudence font *partie* du bonheur ; elles en sont indissociables. Est-ce que le bonheur, tel qu'il est envisagé par Épicure, doit être conçu comme un état ? La réponse ne peut pas être une simple affirmation. La lecture hédoniste de la philosophie d'Épicure, nous l'avons vu, ne réussit pas à présenter toutes les faces de l'éthique épicurienne. Certes, le plaisir est le *τέλος*. Cependant, il faut concevoir que le plaisir qu'Épicure identifie comme étant le *τέλος* est complètement redéfini. Il ne doit pas seulement être compris comme *ἀπαρξία* mais comme plaisir catastématique. En d'autres termes, le plaisir n'est pas un simple état, mais une harmonie entre les différentes parties de l'organisme, ainsi qu'un phénomène qui trouve en lui-même sa propre cause.

Par ailleurs, d'un point de vue éthique, l'épicurisme comme hédonisme est problématique pour les adversaires d'Épicure. En premier lieu, le plaisir devient, dans une telle approche, le motif de toute action excellente. En second lieu, la vérité risque de se subordonner au plaisir.

Si on examine le rôle thérapeutique de la philosophie épicurienne<sup>234</sup>, il est possible de voir qu'elle ne peut pas être séparée du bonheur, dans la mesure où elle continue à *agir* tout au long de la vie. C'est pour cette raison qu'il est problématique d'affirmer que le bonheur épicurien se réduit à un état. En outre, le cas particulier de la *φρόνησις* montre comment l'agent épicurien tente d'organiser sa vie en fonction du *τέλος*. L'agent choisit les plaisirs en fonction des conséquences futures de ce qui accompagne les plaisirs. Or, cette conception de l'organisation de la vie en fonction d'un but qui est désirable en soi<sup>235</sup>, un

---

<sup>233</sup> Mais il est intéressant de noter que pour Épicure, le bonheur est irréversible.

<sup>234</sup> Nous examinerons les conséquences de la philosophie comme thérapie de l'âme au deuxième chapitre. Voir *supra*, pp. 58-68.

<sup>235</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, I, 5, 1097 a 35-b 5.

## I. ÉPICURE L'HÉDONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

bien qui est véritablement à soi<sup>236</sup>, correspond à une vision aristotélicienne et platonico-socratique de la vie heureuse. C'est pourquoi il semble qu'il serait utile, pour comprendre ce qu'est le bonheur épicurien, d'examiner l'éthique épicurienne dans la perspective eudémoniste.

---

<sup>236</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, I, 7, 1098 b 18-19.

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

Le premier chapitre s'est terminé par un examen de la *φρόνησις*, sa nature, sa mise en pratique, ainsi que le rapport qu'elle entretient avec les plaisirs. Nous avons vu qu'il est difficile d'affirmer que la prudence a pour but de maximiser les plaisirs. Au contraire, elle rend possible le bonheur. En ce sens, elle aide l'agent, tout au long de sa vie, à organiser ses activités en fonction d'un objectif précis, d'un *τέλος*. Or, organiser sa vie par rapport à un but est une composante importante d'une éthique *eudémoniste*. Il serait utile de voir si le bonheur épicurien correspond au bonheur décrit par les éthiques eudémonistes, comme celles de la tradition socrato-platonicienne. Plusieurs éléments nous poussent à examiner l'éthique épicurienne sous cet angle. Par exemple, dans « Epicurus on Pleasure and Happiness », J. Annas affirme que son article « is the start of an attempt to understand Epicurean ethics as a coherent version of eudaimonistic ethics, and to fit the texts in the right way into the speculation »<sup>237</sup>. Elle prend position et se range du côté des commentateurs de l'éthique grecque, qui ont tenté de montrer qu'Épicure développe une éthique eudémoniste<sup>238</sup>. C'est pourquoi nous devons à présent aborder la question de l'éthique épicurienne entendue comme eudémonisme. Car tenter d'aborder l'éthique épicurienne sous un angle hédoniste conduit à des apories qui apparaissent insolubles<sup>239</sup>.

Il est utile d'examiner l'éthique épicurienne sous l'angle eudémoniste, pour voir dans quelle mesure cette façon d'aborder l'éthique épicurienne peut offrir des solutions aux apories développées au cadre du premier chapitre. Plus important encore, cet examen permettra de voir si cette lecture de l'éthique épicurienne est fidèle aux textes qui nous sont parvenus.

---

<sup>237</sup> J. Annas, *op. cit.*, [1987], p. 6. Dans une monographie publiée six ans plus tard, elle affirme avec confiance : « Epicureanism is not consequentialist ; its conception of the kind of pleasure which is our final end does not make that a state of affairs to the achievement of which the nature of our actions in achieving it is irrelevant. This is because Epicurus takes the eudaimonist framework of ancient ethics seriously ». J. Annas, *op. cit.*, [1993], p. 37 (nous soulignons).

<sup>238</sup> J. Annas, *op. cit.*, [1993], p. 6, note 5. Elle cite des commentateurs comme G. Striker, Ph. Merlan, M. Hossenfelder, A. Long et d'autres qui se placent dans cette lignée.

<sup>239</sup> J. Annas va plus loin, en affirmant que si l'on aborde l'éthique épicurienne d'un point de vue hédoniste, « we find ourselves with an ethical theory that at once turns schizophrenic ». J. Annas, *op. cit.*, [1987], p. 5.

Nous diviserons notre tâche en trois étapes. En premier lieu, nous examinerons l'analogie médicale de la thérapie épicurienne de manière plus approfondie pour voir si la philosophie joue un rôle autre que celui d'un instrument du bonheur. En second lieu, nous tenterons d'explicitier le lien unissant le plaisir à l'activité, plus particulièrement l'activité philosophique, car Épicure affirme que celle-ci n'est jamais sans plaisir<sup>240</sup>. On se demandera, à la lumière de la distinction épicurienne entre plaisir cinétique et plaisir catastématique, quel type de plaisir accompagne l'activité philosophique. Si le plaisir que produit la philosophie est cinétique, il serait difficile d'affirmer que la philosophie n'est pas un instrument du bonheur, puisque le plaisir qui constitue le *τέλος* est le plaisir catastématique. Si au contraire, nous réussissons à montrer que le plaisir qui accompagne la philosophie est un plaisir catastématique, il sera peut-être possible de voir un peu plus clairement si la philosophie n'est qu'un instrument du bonheur.

Finalement, par un examen de la vie de l'âme, nous considérerons les problèmes que cela pose dans une conception du bonheur comme activité. En effet, si le bonheur est une activité, pourquoi est-ce une disposition qui est visée ? Souvenons-nous que ce qui est recherché est l'absence de trouble, l'*ἀταραξία*, un état de paix intérieure. De plus, la philosophie s'attache à la disposition de l'âme, en négligeant presque complètement le soin du corps.

## 2.1 LE DÉVELOPPEMENT ET L'ANALOGIE DE LA THÉRAPIE

M. Nussbaum, nous l'avons vu, élabore une critique de l'éthique épicurienne, avec laquelle C. C. W. Taylor s'accorde : « Indeed, the Epicurean school appears to have recommended and practiced some of the more repellent features of the life of certain religious organizations and other coteries of ideological extremists, specifically the memorization of authoritative texts, confession of errors (known in some circles as "self-

---

<sup>240</sup> Épicure, *S.V.*, 27.

criticism”) and, most sinister of all, denunciation of backsliders to authority »<sup>241</sup>. Quelles sont les limites d'une telle critique ?

### 2.1.1 LA PHILOSOPHIE COMME AMPUTATION... DE L'OPINION VIDE

Les Épicuriens emploient souvent la métaphore de la *chirurgie* ou de l'*amputation*<sup>242</sup>. La philosophie a pour tâche première d'éliminer l'opinion vide (*κενοδοξία*). Sur ce point, Épicure emploie un terme important de l'atomisme : le vide (*τὸ κενόν*)<sup>243</sup>. Le terme, employé comme adjectif, accompagne souvent celui d'opinion (*δόξα*) et se rapproche de la notion du faux. Il désigne une opinion qui n'a aucun fondement dans le réel, une opinion *fausse*.

L'opinion vide ne se réfère jamais à *ce qui est*. « Car il ne faut pas étudier la nature à partir d'axiomes vides (*ἀξιώματα κενά*) et d'actes légiférants (*νομοθεσίας*), mais comme le réclament les phénomènes (*ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται*) »<sup>244</sup>. Épicure affirme cela à propos des causes des objets célestes. Il faut se limiter à des causes multiples pour expliquer les mouvements des astres. Le statut du discours qui a les phénomènes célestes pour objet est vraisemblable. La raison peut offrir des raisons *possibles*, mais elle ne peut pas statuer sur la cause *exacte* de tel ou tel phénomène. Le philosophe n'a aucun moyen de vérifier *laquelle* des causes multiples est *la* cause du phénomène. Il critique ceux qui tentent de trouver des causes uniques aux phénomènes célestes. Pour Épicure, ces derniers partent d'axiomes vides (*ἀξιώματα κενά*) au lieu de se référer aux choses elles-mêmes. Il

---

<sup>241</sup> C.C.W. Taylor, « Hellenistic Ethics. A Discussion of Malcolm Schofield and Gisela Striker (eds), *The Norms of Nature, Studies in Hellenistic Ethics* », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, V, J. Annas (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 241. Plus loin, il écrit: « Aristotle, that is to say, cared ultimately for the human intellect and the value of rationality as good in itself, while Epicurus did not. The latter's philosophy is, indeed, benevolent in intention, but its lack of ultimate respect for rationality conceals a lack of respect for human autonomy, which is grounded in rationality. Subsequent ages, including our own, have provided only too many examples of benevolent theories such as those mentioned above, and lacking any intrinsic respect for the virtues of rationality, criticism, and tolerance, have pursued their admirable ideals to the point of tyranny and beyond ». (pp. 241-242).

<sup>242</sup> Cf. Us., 135.

<sup>243</sup> Dans sa forme substantive, le terme se retrouve chez Épicure dans la présentation de sa physique. Cf. Épicure, *Ad Her.*, 41, 42, 44, 46, 61.

<sup>244</sup> Épicure, *Ad Pyth.*, 86-87.

montre donc la tension qui existe entre, d'une part, ce qui est et d'autre part, les axiomes vides.

Dans la *Lettre à Pythoclès*, où il est question des causes multiples, Épicure rappelle à son lecteur que ce dernier ne doit pas tenter de trouver une seule cause aux phénomènes célestes : cela relève de la vaine astronomie (τὴν ματαιίαν ἀστρολογίαν)<sup>245</sup>. Dans l'une des *Maximes capitales*, il traite de la question des critères de la connaissance :

Si tu rejettes absolument une sensation quelconque et ne fais pas la distinction entre ce qui est opiné et qui attend confirmation, et ce qui est déjà présent comme donné dans la sensation, les affections et toute appréhension immédiate de la pensée, tu confondras même les autres sensations avec l'opinion vide (τῆ ματαιίῳ δόξῃ), en sorte que tu subvertiras tout critère. Et si, dans les conceptions que forme l'opinion, tu assures avec la même fermeté tout ce qui attend, et ce qui n'attend pas, confirmation, tu ne laisseras pas de côté ce qui est erroné, parce que tu auras conservé entière l'incertitude dans tout jugement sur ce qui est conforme à la vérité ou ne l'est pas<sup>246</sup>.

Il est question ici des critères de la connaissance. Épicure présente la sensation, les affections et l'appréhension immédiate de la pensée en indiquant comment on doit s'y rapporter pour connaître<sup>247</sup>. Sans ces critères, il est impossible de distinguer le vrai de l'opinion vaine (τῆ ματαιίῳ δόξῃ). Il y a opposition entre le vrai et l'opinion vaine, cette dernière étant fausse. Sans la possibilité de se référer directement aux phénomènes, il est impossible d'opérer une distinction (κρίσις) entre le vrai et le faux.

Ceux qui tentent de trouver une cause unique aux mouvements célestes font plus que risquer de se tromper : ils s'approchent de l'irrationnel. « Notre vie n'a pas besoin de déraison (ἀλογίας) et d'opinion vides (κενῆς δόξης) mais de se dérouler sans trouble (ἀφροσύβως) »<sup>248</sup>. Il y a une proximité entre la déraison et l'opinion vide et une commune

<sup>245</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>246</sup> K.Δ., XXIV. On pourrait, à première vue, être surpris que M. Conche traduise le terme *μάταια* par *vide*, mais si l'on voit que les deux adjectifs sont interchangeables, on peut comprendre pourquoi la traduction est adéquate.

<sup>247</sup> Sur le statut des critères épicuriens de la connaissance, nous renvoyons le lecteur à l'introduction de M. Conche, *op. cit.*, [1987], pp. 25-39.

<sup>248</sup> *Ad Pyth.*, 87.

opposition à la vie sans trouble. Celui qui s'attache à l'opinion vide ne peut pas vivre sans trouble ; pour vivre heureux, il faut être exempt de trouble : c'est un des sens de l'*ἀταραξία*.

Les opinions vides n'apparaissent pas simplement dans les discours sur les choses célestes. Elles agissent aussi sur les désirs. C'est pourquoi, « la richesse selon la nature (*ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος*) est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombe dans l'illimité (*ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει*) »<sup>249</sup>. Ce dont nous avons besoin est facile à obtenir. Cependant, les désirs qui sont nés de l'opinion vide risquent de se trouver dans le domaine de l'illimitation. En d'autres termes, ces désirs nous causent des problèmes. Ils sont vides car ils naissent de l'opinion vide (*παρὰ κενὴν δόξαν*)<sup>250</sup>. À cause de leur caractère illimité, les assouvir devient une tâche impossible. « Et même si l'utile conforme au juste vient à changer, mais, pendant un certain temps, reste en accord avec la prénotion (*πρόληψιν*) du juste, il n'est en rien moins juste pendant ce temps-là pour ceux qui ne se troublent pas eux-mêmes par des mots vides (*τοῖς φωναῖς κενᾶις*) mais regardent les réalités (*τὰ πράγματα βλέπουσιν*) »<sup>251</sup>. Il existe une tension entre ceux qui se troublent par des mots vides et ceux qui regardent ce qui est vraiment (*τὰ πράγματα*). Ceux qui s'attachent aux mots vides sont troublés, tandis que ceux qui s'attachent à *ce qui est* ne le sont pas. C'est pourquoi les opinions vides sont parfois appelées des opinions vaines ou sottes (*μάταιος*). Pour Épicure, l'opinion vaine est synonyme de l'opinion vide.

Concernant la recherche des choses naturelles, comme en éthique, l'opinion vide est opposée au discours raisonnable. Il y a des vérités qui ne sont pas vérifiables car elles ne s'attachent pas aux choses qui sont. Elles sont donc néfastes pour deux raisons : premièrement, elles sont sources de *trouble*, donc de *douleur* ; deuxièmement, elles sont tout simplement fausses et invérifiables. Dans le domaine de la physique, connaître signifie établir des limites inférieures, pour que les mots s'accordent aux choses elles-mêmes (*τὰ πράγματα*). En éthique, il y a la même exigence d'une limite inférieure pour éviter le danger de l'illimitation des désirs. En d'autres termes, il faut limiter l'opinion du plaisir pour ne pas que ce dernier devienne illimité. Les mots vides sont les mots qui ne se réfèrent

<sup>249</sup> K.Δ., XV ; cf. K.Δ., XXI ; *Ad Men.*, 130 : « Tout ce qui est naturel est facile à se procurer, mais ce qui est vain difficile à obtenir ».

<sup>250</sup> K.Δ., XXIX ; cf. *Ad Men.*, 127.

<sup>251</sup> K.Δ., XXXVII.

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

pas à quelque chose qui existe. Or, ce qui existe est tangible. Toute la canonique épicurienne repose sur la sensation, – critère par excellence de la connaissance épicurienne<sup>252</sup>. Les mots vides n'ont pas de prolepse *sous eux*.

#### 2.1.2 UNE MÉDECINE AUTO-ADMINISTRÉE ?

Un des points importants dans l'examen de l'analogie de la thérapie épicurienne, surtout par rapport à sa validité, est d'analyser le rapport entre le maître et le disciple. Est-il identique à celui entre le médecin et le patient ? Il semble, en première analyse, que tel est le cas, dans la mesure où le maître possède la doctrine et la prescrit au disciple. Pourtant, deux éléments rendent cela problématique. Le premier s'appuie sur le concept même du savoir chez Épicure, le second sur le lien entre la théorie et la pratique.

La raison joue un rôle important dans la partie de la canonique qu'Épicure appelle l'anticipation (*πρόληψις*). Par répétition d'une même sensation, celle-ci s'abstrait en laissant une empreinte dans la mémoire. Ces empreintes sont évoquées par des mots<sup>253</sup>. Il arrive que plusieurs sensations réapparaissent souvent en même temps. L'abstraction permet donc à l'esprit de se représenter des objets à partir d'un complexe sensoriel. Le mot prend sens dans la mesure où il se rapporte aux sensations<sup>254</sup>. L'opinion vide se distingue de la

---

<sup>252</sup> M. Conche affirme: « Les anticipations ne sont, comme on le verra, critères de vérité, et ne sont "évidentes" que parce qu'elles sont des images génériques tout entières fondées sur l'évidence de la sensation. Les "appréhensions immédiates de la pensée" sont des sortes de sensations de la pensée, des sensations sans les sens, mais où la pensée se fait elle-même sensorielle, car il est des simulacres trop tenus pour impressionner les sens, qui, passant à travers les pores du corps, vont impressionner directement l'esprit : et c'est ainsi que nous voyons les dieux ». *Op. cit.*, [1987], p. 25.

<sup>253</sup> Cf. A. Long et D. Sedley : « "Preconception" (*prolepsis*), a key term in Hellenistic epistemology whose introduction is reliably attributed to Epicurus, provides the second criterion. [...] A preconception is a generic notion of any type of object of experience, the concept naturally evoked by the name of that thing ». *Op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>254</sup> Pour une explication de la prolepse, voir D.L., X.33 : « Quant à la prénotion, ils disent qu'elle est comme une perception, ou une opinion droite, ou une notion, ou une conception générale que nous avons en réserve en nous, c'est-à-dire la mémoire de ce qui nous est souvent apparu en provenance du dehors, par exemple quand on dit que "telle sorte de chose est un homme". En effet, en même temps que l'on prononce "homme", aussitôt par la prénotion on pense à une image de l'homme, du fait que les sensations précédent. Et donc pour tout nom, ce qui en premier est mis à ses côtés est clair. Et nous n'aurions pas entrepris de chercher ce que nous recherchons, si nous ne l'avions pas connu auparavant, comme lorsqu'on dit : "Ce qui se trouve là-bas est un cheval ou un bœuf" ; car il faut par la prénotion avoir connu un jour la forme du cheval et du bœuf. Et nous n'aurions pas non plus donné un nom à quelque chose si auparavant nous n'avions pas connu son image par la prénotion. Les prénotions sont donc claires ».

prolepse car elle ne se réfère pas aux sensations. L'opinion vide ne se rapporte à rien d'autre sinon le vide (τὸ κενόν). Une prolepse au contraire se rapporte directement à ce qui est.

La prolepse est un critère de vérité pour Épicure. « Il faut en premier lieu, Hérodote, avoir saisi ce qui est mis sous les sons (ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις), afin que, nous y référant, nous puissions juger des choses d'opinion, qu'elles soient objets de recherche ou de doute, et que toutes choses ne restent pas non jugées, pour nous les démontrant à l'infini ou que nous n'ayons que des sons vides (κενοὺς φθόγγους) »<sup>255</sup>. Pour qu'une proposition soit vraie, les mots doivent se référer aux choses elles-mêmes. La thérapie consiste à éliminer l'opinion vaine et la remplacer par une prolepse adéquate.

Il est possible de traiter des maux qui affligent les hommes en éliminant ces opinions vides et vaines. « Car les dieux sont (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν) : en effet la connaissance qu'on en a est évidente. Mais ils ne sont pas tels que la foule se les représente ; car la foule ne garde pas intacte la notion qu'elle en a »<sup>256</sup>. Les dieux existent. Cependant, la foule ajoute des opinions fausses à la prénotion du divin. Elle affirme par exemple que les dieux régissent le monde. Cependant, elle ne connaît pas cela par les sens. L'opinion fautive est ajoutée au vrai.

Le savoir est fondé sur la perception sensible. Savoir signifie d'abord sentir, ensuite, par la raison, rassembler le complexe sensoriel en prolepse. Ce processus s'oppose radicalement à l'opinion qui consiste à savoir sans avoir senti par soi-même<sup>257</sup>. Le processus qui mène à la vérité est donc un mouvement interne au disciple lui-même ; il ne peut pas se fier à ce qu'affirme le maître. « Mais le faux et l'erreur résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion, qui doit être confirmé ou ne pas être infirmé, mais qui ensuite n'est pas confirmé <ou est infirmé>, cela en fonction d'un certain mouvement *en nous-mêmes*, lié à l'appréhension de l'image mais s'en écartant, écart par lequel le faux se produit »<sup>258</sup>. L'action qui permet de distinguer le vrai du faux se fait dans l'âme de l'agent, à l'aide de critères. L'autorité du maître n'est pas un de ces critères. Le critère normatif est

<sup>255</sup> *Ad Her.*, 37-38.

<sup>256</sup> *Ad Men.*, 123.

<sup>257</sup> Selon nous, l'opinion pour Épicure n'est pas un savoir par oui-dire, mais un savoir par oui-sentir.

<sup>258</sup> Épicure, *Ad Her.*, 50 (nous soulignons).

la raison bien guidée par les sensations<sup>259</sup>. C'est pourquoi Épicure affirme qu'« il n'est pas possible de dissiper la crainte au sujet des choses les plus importantes sans savoir (*κατειδότες*) quelle est la nature du tout, mais en vivant dans une incertitude anxieuse de ce que disent les mythes ; de sorte qu'il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'avoir des plaisirs purs »<sup>260</sup>. Le verbe *κάτοιδα* signifie *connaître à fond*<sup>261</sup>. Or *connaître à fond* n'est pas *connaître par opinion*. De plus, le maître ne peut pas savoir pour le disciple. L'agent qui désire être heureux doit lui-même se rapporter aux sensations avant d'affirmer qu'il possède le savoir. Cela implique que le disciple doit *mettre les enseignements du maître en pratique*.

La mise en pratique de la philosophie épicurienne est très importante. On peut trouver plusieurs exemples où Épicure exhorte ses disciples à se mettre à la *pratique* de la philosophie. En ce sens, la plus grande part du travail de restauration de la santé de l'âme est à réaliser par le disciple lui-même. C'est lui-même (ou elle-même) qui doit intégrer le savoir dans sa mémoire<sup>262</sup>. La mémorisation joue un rôle important, car elle permet d'avoir à l'esprit les doctrines générales<sup>263</sup>. Cela est essentiel, car l'aspirant au bonheur, et l'heureux (*εὐδαιμόνων*) doivent pouvoir appliquer ces doctrines générales au cas particulier, c'est-à-dire en réponse aux situations particulières en face desquelles ils se trouvent. Le résultat de la philosophie pratique est l'action. Or agir en accord avec la philosophie épicurienne implique que l'on applique les doctrines générales d'Épicure au cas en question. Il affirme dans ces mêmes lettres qu'il faut que les disciples eux-mêmes fassent ce genre d'exercice<sup>264</sup>.

Il est vrai que les trois lettres d'Épicure qui nous ont été conservées, ainsi que les fragments d'autres lettres sont des exemples où Épicure met son enseignement en pratique *pour ses disciples*. C'est la dimension protreptique de son œuvre. Cependant, dans ses lettres, Épicure rappelle à ses disciples qu'ils doivent apprendre et appliquer eux-mêmes les préceptes. Il serait ridicule d'envisager qu'Épicure écrit des lettres à tous ses disciples, à

<sup>259</sup> Cf. K.Δ., XIX.

<sup>260</sup> K.Δ., XII.

<sup>261</sup> A. Bailly, « *κάτοιδα* », in *Dictionnaire grec français*.

<sup>262</sup> Cf. par exemple : Épicure, *Ad Her.*, 35 ; *Ad Men.*, 122-123.

<sup>263</sup> *Ad Her.*, 82.

<sup>264</sup> Cf. *Ad Her.*, 82.

tous les moments où ils doivent agir. Par ces exemples, le disciple peut apprendre à effectuer l'exercice lui-même. En temps normal, le maître s'attend à ce que le disciple applique lui-même la doctrine au cas particulier.

Peut-on affirmer que la relation de maître à disciple est conforme à la relation du médecin au patient ? Si ce qui guérit véritablement l'âme du malade est le *savoir* des principes épicuriens, nous sommes dans l'obligation de rejeter l'analogie<sup>265</sup>. Nous ne voulons pas affirmer que le maître ne joue aucun rôle dans le processus d'initiation du disciple à la philosophie ainsi que dans l'apprentissage des doctrines. En ce sens, la relation est asymétrique : mais dans la mesure où une relation entre un professeur et un étudiant peut l'être. Cependant, la marque d'un bon maître est de donner les outils nécessaires à son disciple pour que ce dernier puisse lui-même mettre l'enseignement en pratique. Dans cette perspective, peut-on affirmer que l'analogie thérapeutique s'applique à la philosophie épicurienne ?

### 2.1.3 LE DÉPASSEMENT DE L'ANALOGIE THÉRAPEUTIQUE

Si la philosophie disparaît lorsque le bonheur apparaît, il en va de même qu'en médecine lorsque le malade retrouve la santé et l'analogie est pertinente. Si, au contraire, la philosophie demeure nécessaire lorsque l'agent est heureux, on pourrait affirmer que la pensée épicurienne n'est pas une thérapie comme les autres.

Deux arguments principaux sont en faveur de la seconde option<sup>266</sup>. Premièrement, revenons rapidement à la définition de la philosophie comme élimination de l'opinion vide. La philosophie, ou le retour aux prénotions, est une *amputation* de l'opinion vide. Ce qui est enlevé n'est pas quelque chose, mais le *rien* qui a été ajouté par l'opinion vide<sup>267</sup>. La

---

<sup>265</sup> Cela va à l'encontre de ce que M. Nussbaum affirme. Elle a raison dans la façon dont cela s'est présenté dans les générations successives de l'École épicurienne. Elle présente un bon portrait historique, mais elle ne présente pas la pensée d'Épicure lui-même. C'est sur cela que M. Nussbaum fonde la majorité de ses arguments. *Op. cit.*, [1986], pp. 46-47.

<sup>266</sup> Ces arguments sont inspirés en grande partie de ceux développés par A.-J. Voelke et J.-F. Duvernoy.

<sup>267</sup> Cf. A.-J. Voelke : « Paradoxalement les métaphores médicales de la purgation et de l'ablation concernent donc une opération qui présente en fait le caractère du remplissage. [...] Épicure est en effet conscient du paradoxe, comme en témoigne sa réponse à la question "Comment s'enrichir ?" : "Non en

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

philosophie est le seul moyen d'accéder à la vérité. Et c'est seulement cette dernière qui peut guérir l'humanité de la peste dont elle est affligée<sup>268</sup>. Définie ainsi, la philosophie n'est pas, à proprement parler, une drogue comme le laisse entendre M. Nussbaum<sup>269</sup>. En éliminant l'opinion vide, qui ne se rapporte à rien, la philosophie établit des limites<sup>270</sup>. En réduisant le contenant, le contenu est plus consistant, plus dense car il est entouré de moins de vide<sup>271</sup>. « La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer (ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὠρίσται καὶ εὐπόριστός ἐστιν) : mais celle de l'opinion vide tombe dans l'illimité (ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει) »<sup>272</sup>. Le peu de substance (ce qui est en référence aux choses elles-mêmes) dans le vide infini semble maigre. Si des limites sont établies, cette même substance paraît plus abondante car elle n'est pas dans un vide infini : ce qui est nécessaire au bonheur est accessible. En dernière analyse, l'opération chirurgicale épicurienne n'est pas une élimination, mais un processus qui, en passant de l'illimité au limité, *remplit* les mots de vérité. Par rapport au processus de guérison, Épicure renverse l'analogie médicale<sup>273</sup>. En amputant, elle remplit. Voilà un point sur lequel l'analogie est inadéquate. La philosophie cependant, est-elle une τέχνη qui produit le bonheur ?

La médecine est le moyen de produire la santé. Pour emprunter une expression à J.-F. Duvernoy, « l'optimalisation de la pratique médicale se confond avec l'absence de médecine »<sup>274</sup>. Lorsque la santé apparaît, la médecine disparaît. La médecine est une τέχνη. Aristote distingue τέχνη de πράξις, l'art de l'activité, en indiquant que la fin de la première

---

ajoutant à ce que l'on a, mais en retranchant la plus grande partie des besoins". (Us., 135) L'amputation marquée par l'emploi du verbe *peritemnein* (tailler autour, inciser, circonscrire) n'entraîne pas une diminution, loin de là : en retranchant les désirs vides, impossibles à satisfaire en raison de leur illimitation, elle donne accès à la véritable richesse, qui est d'acquisition facile puisqu'elle consiste dans la satisfaction de désirs simples et naturels ». « Opinions vides et trouble de l'âme : la médication épicurienne », in *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie antique*, Fribourg et Paris, Éditions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1993, p. 71.

<sup>268</sup> Cf. Épicure, *Ad Men.*, 122 ; Diogène d'Oenoanda, fr. 3. IV-V.

<sup>269</sup> *Op. cit.*, [1986], p. 44.

<sup>270</sup> Rappelons ici le rôle primordial de l'idée de limite dans l'éthique épicurienne, telle qu'évoquée par A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1971], pp. 110-111.

<sup>271</sup> Lucrèce utilise cette analogie en référence à Épicure : « Il comprit que tout le mal provenait du vase lui-même, dont les défauts laissaient perdre au dedans tout ce que l'on y versait du dehors, même les choses les meilleures ; soit que, perméable et sans fond, il lui apparût incapable de jamais se remplir d'aucune manière, soit que la saveur infecte dont il le sentait imprégné corrompît tout ce que ses flancs pouvaient contenir », *DNR*, VI, 17-25, (trad. A. Ernout).

<sup>272</sup> Épicure, *K.Δ.*, XV ; cf. Us., 135.

<sup>273</sup> A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 71.

<sup>274</sup> J.-F. Duvernoy, *op. cit.*, p. 55.

est extérieure à elle-même, alors que la deuxième a une activité comme fin<sup>275</sup>. Si le rapport entre la santé de l'âme et la philosophie est le même que celui entre la santé et la médecine, la philosophie doit demeurer extérieure au bonheur. En d'autres termes, dès que l'agent devient heureux, il n'a plus besoin de philosopher.

Au début de la *Lettre à Ménécée*, Épicure rappelle qu'il est toujours temps de s'occuper de son âme : il est question de la santé de l'âme (*κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖον*)<sup>276</sup>. Qu'est-ce qu'une âme en santé ? Le terme *ὑγίεια* signifie à la fois « bonne santé », « médecine » et « guérison »<sup>277</sup>. D'une part, il désigne l'acte qui mène à la santé. Dans cette acception du terme, il existe un rapport instrumental entre l'art médical et la santé. D'autre part, il signifie la santé elle-même. Dans ce cas, il revêt le même sens que nous désignons aujourd'hui par le terme d'*hygiène*. C'est l'activité de l'agent en santé, inséparable de cette dernière<sup>278</sup>. Le terme *ὑγίεια* pris dans son second sens implique que l'homme en bonne santé ne peut pas négliger son corps. C'est pourquoi, bien qu'il soit possible de concevoir la santé sans la médecine, on ne peut pas la concevoir sans l'hygiène.

Que la philosophie soit nécessaire au bonheur est une évidence pour Épicure. Cependant, quel sens d'*ὑγίεια* entend-il lorsqu'il développe le lien entre la philosophie et le bonheur ? Si c'est dans le second sens, la philosophie n'est pas une *τέχνη*. Elle est une hygiène. La philosophie est inséparable du bonheur de deux manières : l'agent a recours à la philosophie lorsqu'il est malheureux et continue d'y faire appel lorsqu'il est heureux. La philosophie n'est donc pas un remède. Certes, elle agit comme un remède car elle guérit, mais c'est en vertu du fait qu'elle est une transformation complète du rythme de vie de l'agent<sup>279</sup>.

Par ailleurs, la philosophie n'est pas une hygiène par analogie, mais une véritable hygiène car elle agit sur un corps : l'âme, qui est un agrégat d'atomes. Philosopher, c'est transformer l'agencement des atomes de l'âme, pour rétablir la disposition d'une âme en

<sup>275</sup> Aristote, *Éth. Nic.*, I, 1, 1094 a 1-5.

<sup>276</sup> Épicure, *Ad Men.*, 122.

<sup>277</sup> A. Bailly, « *ὑγίεια* », in *Dictionnaire grec français*.

<sup>278</sup> Cf. J.-F. Duvernoy, *op. cit.*, p. 56.

<sup>279</sup> J.-F. Duvernoy : « Alors qu'il y a une histoire de la maladie, la santé est une question de rythme ». *Op. cit.*, p. 57. Cf. A. Long et D. Sedley. Ces derniers suggèrent que : « the medical analogy, then, should perhaps be read as making philosophical study comparable less to surgery or to drinking medicine that to lifelong healthy activity ». *Op. cit.*, p. 156.

santé. La philosophie n'est pas une hygiène par analogie, elle l'est vraiment. Il est ainsi possible de rendre compte de certains éléments précédemment développés. En premier lieu, concernant le rapport entre le plaisir et la prudence, l'agent, tout au long de sa vie, *avant et pendant* le bonheur, fait appel à la prudence pour organiser sa vie en fonction du *τέλος*. Grâce à la philosophie, l'agent peut véritablement guérir son âme. Il peut choisir les actions en fonction de la fin visée (la prudence agit comme un intermédiaire entre la théorie et l'action). En second lieu, la philosophie, pour être efficace, doit être pratiquée par l'agent lui-même, sinon elle demeure une opinion.

Le médecin doit soigner (par le recours à la chirurgie, l'amputation, la prescription de médicaments ou de certains régimes). Pour Épicure les hommes sont malades, il les soigne par son enseignement : chacun doit pratiquer la philosophie épicurienne<sup>280</sup>. Il est certainement plus facile d'avoir accès aux doctrines par l'entremise d'un maître, mais ce dernier est conçu comme un enseignant plutôt qu'un médecin<sup>281</sup>. En second lieu, la corruption que la philosophie élimine est celle qui cause des douleurs par des opinions vides. En *vidant* l'âme de son *excès de vide*, l'agent la *remplit*. Finalement, alors que la médecine n'est pas nécessaire à la santé (on peut facilement concevoir que quelqu'un n'ait jamais besoin d'avoir recours à un médecin), selon Épicure, nous ne pouvons pas être heureux sans la philosophie. La philosophie est inséparable du bonheur car elle fait partie de la santé de l'âme. L'agent philosophe lorsqu'il est malade *et* lorsqu'il est en santé.

## 2.2 PLAISIR ET ACTIVITÉS

Après avoir montré comment Épicure dépasse l'analogie médicale, il faut étudier le lien qui unit le plaisir aux différentes activités. Si l'on affirme que le bonheur est une activité, sachant que le plaisir en est le *τέλος*, on voit qu'il y a un lien intime entre le plaisir et les différentes activités dans lesquelles l'agent peut s'engager. Quelle est la nature de ce

---

<sup>280</sup> Sur ce point, Socrate serait d'accord. Il n'a pas de savoir à enseigner, mais, par le dialogue il peut aider ses interlocuteurs à éliminer leurs opinions fausses.

<sup>281</sup> Épicure est un maître, non un médecin.

lien ? Quel genre de causalité procure-t-il le bonheur ? Existe-t-il une activité particulière qui procurerait le plaisir nécessaire au bonheur ?

### 2.2.1 LE LIEN ENTRE LE PLAISIR ET L'ACTIVITÉ

Pour comprendre la nature du lien entre le plaisir et l'activité, nous devons préalablement définir le plaisir. Nous avons affirmé précédemment qu'Épicure conçoit le plaisir comme un *πάθος*, une affection<sup>282</sup>. « Ils disent [les Épicuriens] qu'il y a deux types d'affection, le plaisir et la douleur, qui se trouvent en tout être vivant ; l'une est appropriée, l'autre est *étrangère*<sup>283</sup>, et c'est par elles que nous décidons de nos choix et nos refus »<sup>284</sup>. Diogène Laërce, explique comment un agent juge d'après ces deux affections<sup>285</sup>. Le plaisir en tant qu'affection est donc un critère qui nous permet de juger (*κρίνειν*) un bien<sup>286</sup>.

A. Bailly donne trois sens pour le terme *πάθος* : « I. ce que l'on éprouve (par opposition à ce que l'on fait) ». Ce sens est opposé à tout terme qui dénote une activité : *δραῖμα, πράξις, ἔργον*. « II. État d'âme agitée par des circonstances extérieures ». La façon dont un agent peut être agité est soit positive, comme par exemple la pitié, le plaisir, l'amour, soit négative, comme par exemple le chagrin, l'affliction, la tristesse ou la colère. « III. Événements ou changements qui se produisent dans les choses »<sup>287</sup>. Les deux premiers sens sont liés : le deuxième sens est, d'une certaine façon, une spécialisation, ou plus précisément, une spécification du premier. Pour avoir l'âme agitée, l'agent doit éprouver quelque chose.

<sup>282</sup> Voir *infra*, p. 10.

<sup>283</sup> J.-F. Balaudé, dans la traduction du X<sup>e</sup> de Diogène Laërce (p. 1264, note 2) affirme ceci : « Je n'adopte pas la traduction courante d'*ἀλλότριον* par *étrangère*, car elle ne veut pas dire grand-chose : en tant qu'on l'éprouve, la douleur ne nous est pas étrangère, *ἀλλότριον* étant l'antonyme d'*οἰκειῖον*, je crois plus juste de le traduire par *altérante*, adjectif à peu près sorti de la langue en français, mais qu'il me semble pertinent d'utiliser ici : la douleur altère, en tant qu'elle est signe d'une altération ». Sur ce point, nous croyons que la traduction habituelle de *ἀλλότριον* par *étrangère* est adéquate selon notre interprétation du plaisir épicurien. Si le plaisir naît de l'état naturel, la douleur est un état qui est hors de l'ordinaire, *étranger* à l'état équilibré de l'organisme humain (dans l'expression *organisme humain*, nous entendons autant le corps que l'âme – l'âme étant, bien entendu conçue comme un organe par Épicure).

<sup>284</sup> D. L., X, 34, (Nous modifions légèrement la traduction de J.-F. Balaudé. La modification est indiquée par les italiques).

<sup>285</sup> Cf. Épicure, *Ad Men.*, 128.

<sup>286</sup> Épicure, *Ad Her.*, 38, cf. 55, 63, 82 ; *Ad Pyth.*, I 16 ; *Ad Men.*, 129 ; *K.Δ.*, XXIV ; D. L., X, 31.

<sup>287</sup> A. Bailly, « *πάθος* », in *Dictionnaire grec français*.

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

Épicure utilise parfois le terme dans son premier sens. Dans la *Lettre à Hérodote*, il affirme que l'ouïe est un *πάθος*<sup>288</sup>. Selon sa théorie de la connaissance, les cinq sens éprouvent les simulacres qui les heurtent<sup>289</sup>. Le plaisir est quelque chose que l'agent éprouve, qu'il sent. Ce n'est pas quelque chose que l'agent fait. Cela semble poser un problème si nous affirmons que le bonheur est une activité. Si le bonheur est le plaisir, et le plaisir est quelque chose de senti, il est difficile d'affirmer que le bonheur est une activité. Cependant, le troisième sens de *πάθος* ne nous permet-t-il pas de considérer que le bonheur n'est pas simplement un état ? Nous éprouvons du plaisir comme nous éprouvons une douleur. Cependant, si l'agent désire éprouver du plaisir (ce qu'il veut inévitablement<sup>290</sup>), c'est qu'il désire une altération de son environnement ou de sa personne.

L'autarcie est une des caractéristiques principales de l'éthique épicurienne, et de toutes les grandes éthiques helléniques<sup>291</sup>. Cela signifie que ce qui procure le bonheur du sage n'est pas un bien extérieur<sup>292</sup>. En d'autres termes, pour assurer son bonheur, le sage doit être lui-même la cause de son propre bonheur. « Il ne croit pas que le bien (*ἀγαθόν*) et le mal (*κακόν*), qui font la vie bienheureuse (*τὸ μακαρίως ζῆν*), soient données aux hommes par le hasard (*ἐκ ταύτης* – se réfère à *τύχην*), mais pourtant qu'il leur fournit les éléments (*ἀρχαίς*) de grands biens et de grands maux »<sup>293</sup>. Si l'agent n'est pas lui-même celui qui se procure le bonheur, il s'en remet à la *τύχη* (la fortune). Pourtant, vivre d'après la fortune signifie vivre dans le malheur, car l'agent n'est jamais certain du cours des événements futurs. Pour être heureux, puisque le bonheur implique le plaisir, l'agent ne doit pas attendre passivement que les conditions changent et que le plaisir apparaisse. L'agent qui désire ressentir du plaisir, et être heureux, doit agir dans le monde pour éprouver du plaisir<sup>294</sup>. Le plaisir est ce que l'agent ressent en réponse à un changement de disposition. Sa disposition s'est altérée car quelque chose s'est transformé dans son environnement ou

---

<sup>288</sup> *Ad Her.*, 52.

<sup>289</sup> *Ad Her.*, 46-52. Pour Épicure les simulacres sont émis par les objets dont ils sont la reproduction miniature. Ces modèles émanent des objets et viennent heurter les sens. Les sens éprouvent réellement les objets qu'ils perçoivent.

<sup>290</sup> Cf. Épicure, *Ad Men.*, 122.

<sup>291</sup> Épicure, *Ad Men.*, 130-131 ; cf. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley, University of California Press, 1979, 1986<sup>2</sup>, p. 4 ; J. Annas, *op. cit.*, [1993], pp. 32-33.

<sup>292</sup> Nous avons discuté de cette question dans la section I.3.2, *infra*, pp. 49-50.

<sup>293</sup> *Ad Men.*, 134-135.

<sup>294</sup> Cf. Aristote, *Éth. Nic.*, I, 9.

dans sa personne. S'il veut compter sur ce plaisir pour contribuer à son bonheur, il doit être lui-même l'initiateur de cette altération. En d'autres termes, il doit agir. Ressentir du plaisir pour être heureux exige donc qu'il y ait *nécessairement* une action qui provoque ce plaisir.

Plaisir et action, dans l'horizon du bonheur épicurien sont donc intimement liés, malgré le caractère passif du plaisir conçu comme *πάθος*. Cependant, ce lien nécessaire n'est pas simplement une causalité mécanique, sinon toute activité serait réduite à un instrument pour produire du plaisir.

### 2.2.2 LE RAPPORT CAUSAL ENTRE ACTIVITÉS ET PLAISIRS

Épicure admet différents types de causalité. Le premier et le plus évident est celui qu'Aristote nommerait *cause efficiente* ou *motrice*. Selon Épicure, la majorité des phénomènes physiques proviennent de cette cause. Un objet en mouvement heurte un autre objet, et transfère son mouvement au second objet. Dans ce type de causalité, la cause ne fait pas partie de l'effet. Le lien se fait par un échange de mouvements. Le paradigme d'un tel type de cause est celui du mouvement des atomes et de la formation des corps :

Les atomes se meuvent continûment durant l'éternité, les uns s'écartant loin les uns des autres, les autres, au contraire, gardant là même leur vibration, quand ils se trouvent pris dans un enchevêtrement ou enveloppés par des atomes enchevêtrés. Car la nature du vide, qui sépare chaque atome en lui-même, produit cet effet, n'étant pas capable de leur fournir un appui ; et la solidité qui leur appartient, dans le choc, produit le rebond, dans la mesure où l'enchevêtrement permet, à la suite du choc, le retour à la position antérieure<sup>295</sup>.

Si un atome en heurte un autre, deux effets peuvent se produire ; soit ils s'agrègent soit ils rebondissent. Le monde est en constante tension entre d'un côté, la séparation des atomes (en d'autres termes, la désagrégation de tout composé) de l'autre, leur enchevêtrement. C'est la raison pour laquelle les mondes ne sont pas éternels : ils ont eu un commencement et ils auront une fin<sup>296</sup>. L'atome A qui heurte l'atome B peut soit transférer son mouvement

<sup>295</sup> *Ad Her.*, 43-44 ; cf. *Ad Her.*, 60-62.

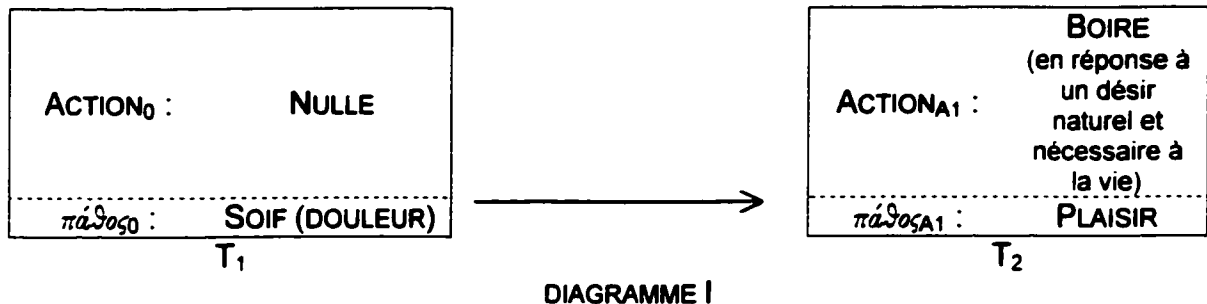
<sup>296</sup> Cf. *Ad Her.*, 73-74 ; *Ad Pyth.*, 89-90.

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

en partie (l'atome A heurte l'atome B et les deux partent dans des directions opposées) ou lui transférer la totalité (l'atome A heurte l'atome B ayant pour effet d'immobiliser l'atome A et de donner un mouvement à l'atome B). La troisième possibilité est que l'atome A heurte l'atome B et que les deux s'agrègent et se meuvent ensemble<sup>297</sup>.

Nous retrouvons cette causalité dans l'éthique. Dans certains cas, la cause qui unit le plaisir à l'activité est une cause efficiente. Prenons le cas de l'activité naturelle et nécessaire à la vie : l'ensemble des actions qui maintiennent la vie humaine, comme par exemple, manger, boire, dormir<sup>298</sup>. Examinons l'exemple du désir de boire, suivi de son assouvissement par l'action de boire, comme réponse au désir naturel et nécessaire à la vie<sup>299</sup>. Un agent a soif. Il boit, donc ressent du plaisir en buvant. L'état (le πάθος) qui accompagne l'activité de boire est le plaisir. On peut illustrer l'exemple comme suit (diagramme I) :



Au temps T<sub>1</sub>, l'agent éprouve le désir de boire car il a soif. Le manque de liquide dans l'organisme, provoquant la douleur, est comblé par l'action de boire. Cette action (au temps T<sub>2</sub>) est accompagnée d'un plaisir. L'agent ressent du plaisir en buvant, c'est-à-dire en rétablissant l'équilibre de son corps. Dans le cas de l'assouvissement d'un désir, la causalité est identique à celle du choc entre deux corps physiques. Une autre façon d'exprimer cette chaîne causale serait de l'exprimer dans l'équation suivante : soif + désir de boire =>

<sup>297</sup> L'exemple donné ici est simplifié et présuppose que l'atome B soit immobile. Cette possibilité n'existe pas dans la physique d'Épicure, car les atomes ont toujours été, et seront toujours en mouvement (Cf. *Ad Her.*, 44). Néanmoins, l'exemple illustre tout de même le principe en question : celui de causalité efficiente.

<sup>298</sup> Nous développons l'idée d'activité nécessaire à la vie à partir des désirs qu'Épicure juge naturels et nécessaires à la vie. Cf. *Ad Men.*, 127-128.

<sup>299</sup> C'est un exemple que Cicéron emploie. Il ne se trouve pas chez Épicure lui-même. Cicéron, *De Fin.*, II, 3, 9.

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

assouvissement du désir = plaisir. Cet exemple illustre le plaisir cinétique. Le lien entre un plaisir cinétique et l'action qui le produit est donc une cause efficiente. Cependant, le plaisir qu'Épicure identifie comme *τέλος* est le plaisir catastématique. Quelle est la nature du lien qui unit l'activité au plaisir catastématique ?

Ce type de plaisir est *causa sui* ou *sui generis*. Il apparaît lorsque la douleur disparaît, ou plus précisément lorsque l'organisme a retrouvé son état d'équilibre. La causalité qui existe entre le plaisir catastématique et l'activité qui le fait apparaître ne peut donc pas être une causalité *efficiente*. Un lien causal *interne* se produit à partir de la chose elle-même. Reprenons l'exemple de l'action de boire en relation au plaisir produit :

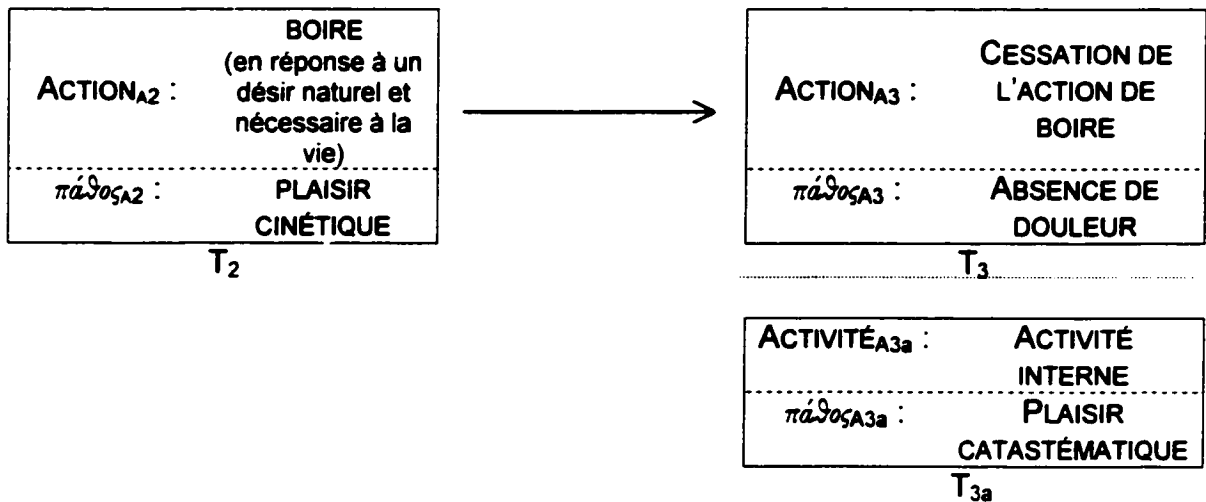


DIAGRAMME II

En buvant (au temps T<sub>2</sub>), l'agent éprouve un plaisir cinétique. L'action au temps T<sub>3</sub> n'est pas, à proprement parler, une action mais une transformation de la disposition interne de l'agent par une privation d'action : l'agent cesse de boire. La véritable activité est au temps T<sub>3a</sub> (simultanée au temps T<sub>3</sub>). Ce qui s'y passe est l'activité qui accompagne l'état naturel du corps. En ce sens, le plaisir catastématique est simultané à l'absence de douleur et sa cause n'est pas l'action<sub>A2</sub>, mais la manière dont l'organisme se régule. Le lien causal *interne* existe entre l'état de l'organisme et le plaisir que l'organisme produit. Cependant, le *πάθος<sub>A3a</sub>* est parallèle à l'absence de douleur qui est elle-même causée par l'action de boire.

Si l'action de boire recommençait ou se poursuivait au temps T<sub>3</sub>, l'équilibre serait rompu. Alors qu'aux temps T<sub>1</sub> et T<sub>2</sub> (du diagramme I), l'agent souffre d'un manque, si

l'action se poursuit (au temps  $T_3$ ), le manque (en  $T_1$  et  $T_2$ ) qui s'est transformé en équilibre (en  $T_3$ ) devient un excès, c'est-à-dire une douleur, dans un temps hypothétique  $T_4$ . L'activité, cause du plaisir catastématique, est une activité autorégulatrice et intrinsèque de l'organisme. Si cette activité interne est accompagnée d'une action qui n'est pas naturelle à l'organisme (par exemple, boire sans avoir soif), le πάθος risque de passer du plaisir catastématique à la douleur. Cependant, peut-on affirmer qu'il existe, selon Épicure, une activité qui contribue à cette activité autorégulatrice et spontanée de l'organisme ?

### 2.2.3 LA PHILOSOPHIE ET LE PLAISIR

Si la philosophie est ce qui procure le bonheur, est-elle alors cette activité qui fait partie de la cause interne du plaisir catastématique ?

Dans les autres occupations (ἐπιτηδεύματων – ce terme est parfois traduit par *genre de vie*<sup>300</sup>), une fois qu'elles ont été menées à bien (τελειωθεῖσιν) avec peine (μόλις), vient le fruit ; mais en philosophie (φιλοσοφίας), le plaisir (τερπνόν – littéralement l'agréable) va du même pas (συντρέχει – courir avec) que la connaissance (γνώσει) : car ce n'est pas après avoir appris (μετὰ μάθησιν) que l'on jouit du fruit (ἀπόλαυσις), mais apprendre et jouir vont ensemble (ἄμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις)<sup>301</sup>.

La philosophie est une exception. Il existe une opposition entre cette dernière et les autres activités. Dans le cas de la philosophie, le plaisir est simultanément à l'activité elle-même. La cause n'est pas efficiente. Lorsque Épicure affirme que la philosophie est agréable (τερπνόν), il fait référence au plaisir catastématique. Car toute action qui élimine une douleur (comme boire de l'eau) provoque un plaisir cinétique, et le produit avant que l'action soit menée à terme. Il affirme cependant que ce n'est pas le cas de la philosophie. Le rapport causal entre le plaisir et la philosophie est interne et l'activité philosophique se poursuit lorsque l'agent est heureux.

Voyons, à l'aide d'un nouveau schéma, comment la philosophie est une cause interne du plaisir catastématique. (diagramme III)

<sup>300</sup> A. Bailly, « ἐπιτήδευμα », in *Dictionnaire grec français*.

<sup>301</sup> Épicure, *S.V.*, 27.

II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

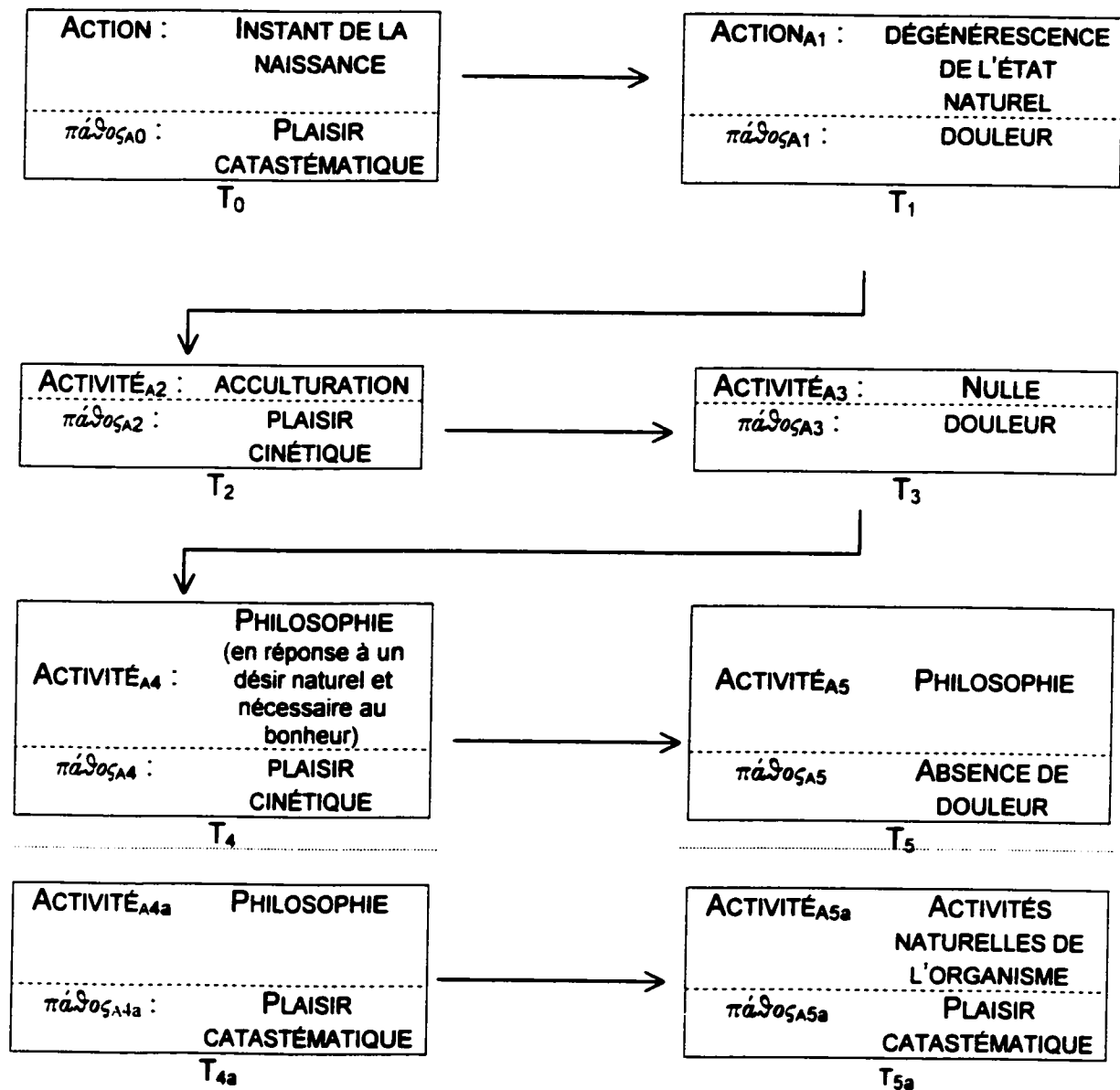


DIAGRAMME III

Ce schéma illustre le processus de la naissance de la douleur jusqu'à sa délivrance par la philosophie, tel qu'il est exprimé dans la *Sentence 27*<sup>302</sup>. Le temps T<sub>0</sub> indique la naissance de l'agent. Il ressent du plaisir catastématique, mais, au moment où il naît, la

<sup>302</sup> L'exemple que nous employons pour illustrer la naissance du trouble dans l'âme provient de plusieurs sources. Les éléments qui se rapportent à l'invention de la religion par les hommes se trouvent dans Lucrèce (*DNR.*, V, 1189-1240). Le dépassement de la crainte, cependant, vient directement des textes d'Épicure (sauf la distinction entre les plaisirs cinétique et catastématique, dont il a été question précédemment – 1.2.3. *infra*, pp. 38-42).

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

douleur s'installe en lui car il est un être corruptible. Après quelques années, il observera que la nature se renouvelle selon un rythme régulier<sup>303</sup>, mais il ignore les causes de cette régularité. En même temps, il commence à se fier à ce rythme, et organise sa vie en fonction de celui-ci : par exemple, en plantant ses moissons à une certaine période de l'année, pour obtenir de bonnes récoltes. Il remarque, après plusieurs cycles, que certaines années ont livré une récolte plus fructueuse que d'autres. Un trouble s'installe en lui car il ignore la raison de la variabilité de la nature. Il se demande alors s'il existe vraiment un cycle régulier de la nature.

L'agent est dès lors habité d'une crainte relativement au caractère chaotique de la nature. Cet état ( $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma_{A1}$ ) est illustré au temps  $T_1$ . L'agent, qui appréhende des créatures divines en rêve, en sachant qu'elles sont bienheureuses et immortelles, s'imagine que ces êtres sont responsables des cycles de la nature. Le voilà momentanément apaisé. Cette activité ( $A_2$ ), peut être considérée comme un processus d'acculturation, la  $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ . Pour Épicure, en vertu du caractère vide ( $\chi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) de l'explication qui affirme que les dieux sont des causes de la nature, une nouvelle dégénérescence se produit entre  $T_2$  et  $T_3$  : l'agent s'interroge à nouveau : *comment* peut-il influencer les dieux pour qu'aucun événement ne nuise au cycle naturel ? Comment faire en sorte que les dieux n'envoient pas des cataclysmes tels des inondations, des sécheresses ou des épidémies ? La crainte de l'agent, qui avait été éliminée par la religion est réactivée. Il souffre doublement en vertu de son incertitude (en  $T_1$ ) et de son erreur (en  $T_2$ ). Comment peut-il rétablir l'équilibre et se trouver à nouveau dans l'état naturel du plaisir catastématique ?

La philosophie produirait, selon Épicure, l'état nécessaire au plaisir. Par la philosophie (en  $A_4$ ), l'agent connaît la véritable source de ses craintes. Ce n'est pas en sacrifiant à tel ou tel dieu, mais en réalisant que les dieux n'ont aucun rôle dans un monde formé d'atomes constamment en mouvement qui se déplacent selon certaines lois, que l'agent sera délivré de ses craintes. En conséquence, le fait d'éliminer ces craintes constitue un plaisir cinétique ( $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma_{A4}$ ). Lorsque la philosophie a produit son effet : l'élimination de la crainte en  $T_5$ , elle a rétabli un équilibre naturel qui entraîne le plaisir catastématique

---

<sup>303</sup> Cet exemple illustre à la fois la façon dont un agent peut se délivrer d'une crainte et la façon dont un peuple peut le faire. Évidemment le processus est simplifié, mais malgré sa schématisation, il est adéquat pour décrire le processus.

(παθος<sub>A5a</sub>). Mais en même temps que la philosophie élimine la douleur, elle produit du plaisir catastématique. C'est ce qui la différencie des autres activités.

Contrairement aux autres activités qui peuvent créer les conditions nécessaires pour procurer du plaisir catastématique, la philosophie n'est pas appelée à disparaître lorsque ce type de plaisir est réalisé. En effet, la philosophie est nécessaire pour maintenir le bonheur. Elle est comparable aux activités qui assouvissent les désirs naturels et nécessaires (comme boire et manger, par exemple), mais la philosophie a aussi le rôle de régulariser ces activités, de poser les limites de leurs emplois, en fonction des besoins de l'agent lui-même. Comme hygiène de l'âme, elle doit être impliquée dans tous les choix, ainsi qu'à chaque moment où la cause d'un phénomène ne peut pas être immédiatement connue.

Relativement à l'assouvissement du désir de boire, l'action de boire doit cesser lorsque l'état de plaisir catastématique est atteint, pour éviter le double danger du déséquilibre par un surplus et de la douleur engendrée par un désir infini de boire. Au contraire, il n'y a pas de danger d'illimitation dans l'activité philosophique, et l'agent continue à philosopher lorsqu'il est heureux. C'est pour ces raisons que, selon Épicure, la philosophie, comme activité continuelle, constitue la meilleure vie. Elle fait partie du bonheur, car, lorsque le bonheur est atteint, elle conserve une valeur. En d'autres termes, l'agent est heureux s'il fait appel à la philosophie tout au long de sa vie, car philosopher est plus que devenir heureux, c'est aussi être heureux.

L'activité philosophique est nécessaire au bonheur. Même si elle n'est pas le τέλος, elle en est constitutive. La philosophie n'est pas le bonheur, mais être heureux nécessite d'avoir philosophé et de continuer à philosopher, car il faut pouvoir appliquer quotidiennement les préceptes épicuriens. La vie est une confrontation permanente aux désirs et aux opinions vides. Par la philosophie l'agent est muni d'un bien qui lui permettra de répondre aux diverses sollicitations de la vie.

### **2.3 LA PHILOSOPHIE COMME VIE DE L'ÂME**

Pour Épicure, la vie heureuse est une vie de l'âme. L'activité philosophique permet à l'agent de maintenir la santé de son âme. En éliminant les douleurs de l'âme, qui se

manifestent comme craintes. Épicure affirme que le bonheur s'installera dans l'âme de l'agent. C'est pourquoi il faut à présent étudier le lien entre le corps, l'âme et le bonheur.

### 2.3.1 LA PHILOSOPHIE ÉPICURIENNE : SOUCI DE L'ÂME

La caractéristique première de l'*ἀταραξία* est qu'elle se rapporte à l'âme non au corps. Comme condition du plaisir catastématique, elle est un état ou une disposition de l'âme (*πάθος*). Cela signifie que si l'âme est dans une disposition appropriée, l'agent est heureux. Cette disposition influence la façon dont il aborde le monde. Par exemple, Épicure affirme que ce n'est pas l'existence des dieux qui influence le bonheur des hommes, mais la façon dont ces derniers les conçoivent<sup>304</sup>. Il en est de même relativement au plaisir. Il est le *τέλος*, comme la majorité des hommes l'affirment. Cependant, ce qui rend l'agent malheureux n'est pas ce fait lui-même (à savoir que le plaisir est le *τέλος*) mais la façon dont le plaisir est conçu<sup>305</sup>. Si l'âme de l'agent est bien disposée, par une connaissance adéquate de la nature des phénomènes les plus importants<sup>306</sup>, ce dernier peut être jugé heureux. La philosophie n'a pas comme tâche première d'organiser le monde, mais de faire comprendre à l'homme quelle est sa place dans le monde : « La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombe dans l'illimité »<sup>307</sup>. Que l'opinion soit vide ou non, la nature est organisée de telle sorte que ce qui est nécessaire à la vie et au bonheur est immédiatement accessible. C'est la place que l'homme se donne dans le monde, ou sa compréhension du monde, qui détermine s'il peut être heureux.

La disposition de l'âme est aussi déterminante dans le cas du malheur. L'agent croit à tort que le monde est gouverné par les dieux, que la mort est à craindre, que les éléments essentiels à la vie sont difficiles d'accès<sup>308</sup>. Il est malheureux à cause de son ignorance : ses

<sup>304</sup> Cf. *Ad Men.*, 123-124. Épicure va dans le même sens lorsqu'il affirme que « ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme le dit la foule, mais l'opinion fautive au sujet de la réplétion illimitée du ventre ». *S.F.*, 59.

<sup>305</sup> Cf. *Ad Men.*, 128-129.

<sup>306</sup> Les phénomènes les plus importants sont le plaisir, la réalité des atomes et du vide, la façon dont il faut mener sa vie, la fin de la vie, les dieux et la mort. Cf. Épicure, *Ad Her.*, 78 ; *Ad Pyth.*, 86 ; *K.Δ.*, XI, XII.

<sup>307</sup> Épicure, *K.Δ.*, XV.

<sup>308</sup> Cf. Épicure, *Ad Men.*, 128, 125-127, 133 ; *K.Δ.*, XV.

opinions sont vides (*κένος*) car elles ne sont pas fondées sur les choses elles-mêmes. Il doit donc transformer la façon dont il aborde le monde, et la façon dont il se conçoit lui-même. C'est de cette façon qu'il pourra devenir heureux.

Le plaisir, qui est véritablement le *τέλος* de la vie humaine n'est pas une action, mais un *πάθος*, une affection, quelque chose que l'agent éprouve. Certes, l'activité de l'agent lui-même est essentielle pour transformer son état, et cette action ne disparaît pas complètement, mais l'élément le plus important est indéniablement l'affection. Si la philosophie n'était pas une cause du plaisir catastématique, elle ne ferait pas partie du bonheur. Voilà une distinction importante entre la philosophie épicurienne et la philosophie aristotélicienne. Selon le Stagirite, l'activité philosophique produit du plaisir en vertu de la définition de l'homme comme être rationnel. Si l'être humain est rationnel, l'activité qui lui procurera le plus de plaisir sera l'exercice de sa raison. Or, la philosophie est la meilleure façon dont il peut exercer sa raison. Donc, elle nous procure du plaisir car c'est la meilleure vie pour l'homme. À cet égard, le raisonnement d'Épicure est opposé à celui d'Aristote. La meilleure vie doit être la philosophie, car c'est elle qui nous procure le plaisir catastématique. Un aristotélicien philosophe parce que cette activité lui permet d'accomplir sa nature. Un épicurien philosophe parce que cette activité lui permet de retrouver sa nature originelle, celle qui produit naturellement le plaisir catastématique. Car celui-ci est le plaisir éprouvé à l'état naturel. Pour l'épicurien, la philosophie restaure et maintient l'*état naturel* qui produit du plaisir *naturellement*. Le motif de l'action et de la philosophie est le plaisir. Affirmer que le bonheur épicurien est une activité ne permet pas de faire ressortir cette dimension. L'agent doit être dans une disposition adéquate pour agir adéquatement dans le monde. Il acquiert cette disposition en exerçant sa mémoire.

Épicure insiste constamment sur le rôle de la mémoire du sage<sup>309</sup>. Les trois lettres qui nous restent, ont pour but de servir de résumés, d'aide-mémoire<sup>310</sup>. Sans le souvenir des

---

<sup>309</sup> J. Salem examine cette idée, *op. cit.*, p. 518-520. Cependant, il insiste sur le fait que la mémorisation permet de « 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 ». (p. 521). Nous sommes d'accord que dans les faits, l'apprentissage des doctrines épicuriennes doit nécessairement altérer « la composition atomique de notre âme » mais Épicure n'exprime *jamais* une doctrine éthique en termes physiques (cf. A. Long et D. Sedley, *op. cit.*, p. 122). Là où il s'en rapproche le plus est dans la façon dont il affirme que les opinions fausses sont vides (*κένος*). C'est Lucrèce qui présente le plaisir comme le choc d'atomes lisses les uns avec les autres (*DNR.*, IV.622-632). En

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

plaisirs passés, il est impossible d'être heureux : « Le vieux oublieux du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui »<sup>311</sup>. Il est comme celui qui vient de naître, car il ne possède aucun bien assuré. Il doit réapprendre à appréhender le monde correctement, c'est-à-dire conformément à la philosophie épicurienne. Pour être heureux, deux types de savoir sont nécessaires : en premier lieu, un ressouvenir des plaisirs passés, et, en second lieu, un souvenir des doctrines épicuriennes qui aident l'agent à agir dans le monde. La mémoire a un effet réel : « Ces choses-là [la doctrine exposée dans la *Lettre à Ménécée*], donc, et celles qui leur sont apparentées, médite-les jour et nuit en toi-même, et avec qui est semblable à toi, et jamais, ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes »<sup>312</sup>. Pour agir correctement, c'est-à-dire conformément aux doctrines épicuriennes, il faut s'en souvenir. Par l'application appropriée de celles-là, l'agent rend possible et effectif son bonheur. C'est pourquoi, Épicure affirme que « ce n'est pas le jeune qui est bienheureux, mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort (τύχης) : tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude »<sup>313</sup>. Celui qui a vécu peut se juger heureux s'il peut se souvenir de ses biens passés. Car ces biens sont assurés : conservés dans sa mémoire. Ils sont ainsi à l'abri de la fortune (τύχη), qui pourrait contrevenir à la possibilité de la réalisation d'un autre bien désiré.

La mémoire est un autre moyen par lequel l'agent crée une disposition appropriée en son âme. Elle lui permet d'appliquer la philosophie épicurienne, pour réagir aux diverses situations qui se présentent. Par la remémoration des doctrines et des plaisirs, l'agent se trouve heureux. Mais comment réagir face à la douleur ?

---

ce sens, il semble se rapprocher beaucoup plus de Démocrite (par exemple, DK 68 A 135) que d'Épicure qui n'évoque pas la forme des atomes pour indiquer s'ils entraînent de la douleur ou du plaisir. Selon D. Sedley, Épicure aurait défendu une position qui est non-réductionniste : Démocrite aurait adopté une attitude réductionniste face au monde : « the reduction of sensible properties and mental states to merely physical states ». D. Sedley, « Epicurean Anti-reductionism », in *Matter and Metaphysics*, J. Barnes et M. Mignucci (éd.), Naples, 1988, p. 301. Nous sommes, sur ce point, d'accord avec D. Sedley.

<sup>310</sup> Cf. *Ad Her.*, 35 ; *Ad Pyth.*, 84-85 ; *Ad Men.*, 122-123.

<sup>311</sup> *S. V.*, 19.

<sup>312</sup> *Ad Men.*, 135. À la fin de la *Lettre à Hérodote* (83), Épicure affirme que par une étude et un souvenir des principaux préceptes épicuriens, il est possible d'acquérir « une force incomparable par rapport aux autres hommes ».

<sup>313</sup> *S. V.*, 17.

### 2.3.2 DOULEUR, ÂME ET CORPS

Aristote privilégie le soin de l'âme plutôt que celui du corps ; car pour lui, l'être humain est un animal rationnel. Épicure affirme aussi que, par rapport au bonheur, l'âme est plus importante que le corps. Cependant, il ne définit pas l'homme de la même façon qu'Aristote. Épicure prend un point d'appui différent pour affirmer que le plaisir de l'âme est supérieur à celui du corps, ainsi que son corollaire : la douleur de l'âme est plus urgente à soigner que celle du corps. Il va jusqu'à affirmer qu'un plaisir de l'âme l'emporte sur une douleur du corps. Donc, à l'instar d'Aristote, nous avons une supériorité de l'âme sur le corps

Cela peut sembler paradoxal à la lumière de ce que nous avons déjà affirmé<sup>314</sup>. Épicure ne distingue pas le plaisir de l'âme de celui du corps. Cicéron tente de réfuter Épicure sur ce point : « Celui qui est affecté du mal suprême n'est pas, dans le moment où il en est affecté, heureux. Or le sage est toujours heureux et il est pourtant quelquefois dans la douleur. Donc la douleur n'est pas le mal suprême »<sup>315</sup>. La majeure et la mineure de ce syllogisme sont conformes aux doctrines épicuriennes. Néanmoins, il manque un élément : même si la douleur est le mal, elle est plus faible que le plaisir car tout plaisir l'emporte sur la douleur. Lorsque le plaisir est présent, il ne peut pas y avoir de douleur<sup>316</sup>. Si donc, le sage, qui est heureux, commence à ressentir une douleur, il peut invoquer un plaisir pour contrebalancer celle-ci. « Il faut guérir les malheurs par le souvenir reconnaissant de ce que l'on a perdu, et par le savoir qu'il n'est pas possible de rendre non-accompli ce qui est arrivé »<sup>317</sup>. Le plaisir vient du souvenir des plaisirs passés et permet à l'agent d'éprouver à nouveau le plaisir originel. C'est ce qui constitue un plaisir de l'âme.

Ce n'est pas véritablement un plaisir d'un autre ordre que celui du corps, mais le souvenir de celui-là. Épicure a lui-même mis cette doctrine en pratique. Peu de temps avant sa mort, alors qu'il souffrait d'une douloureuse maladie, il écrit à ses disciples : « Je vous

<sup>314</sup> *Infra*, pp. 29 et ss.

<sup>315</sup> *De Fin.*, II, 32, 104, (trad. J. Martha).

<sup>316</sup> *K.Δ.*, III.

<sup>317</sup> *S.V.*, 55.

écrit cette lettre alors que je passe et achève en même temps le bienheureux jour de ma vie ; les douleurs que provoquent la rétention d'urine et la dysenterie se sont succédé sans que s'atténue l'intensité extrême qui est la leur ; mais à tout cela la joie qu'éprouve mon âme a résisté, au souvenir de nos conversations passées »<sup>318</sup>. Grâce au souvenir du plaisir de philosopher avec ses amis, Épicure a pu supporter et éliminer la douleur. Son bonheur a été sauvegardé par le souvenir d'un plaisir passé. Grâce aux plaisirs passés, qu'il a pu mettre à l'abri comme dans un port, et par la pratique du ressouvenir de ceux-là, sa douleur physique n'a pas nui à son bonheur. Le plaisir de l'âme a donc un pouvoir réel. Cependant, une éthique accompagnée d'une physique qui n'admet que du vide et des atomes, peut-elle reconnaître de tels plaisirs de l'âme ?

La connaissance de la nature d'une douleur corporelle et d'une douleur psychique peut expliquer pourquoi l'âme est plus déterminante que le corps pour ce qui est du bonheur. Comme les plaisirs du corps, les douleurs corporelles sont limitées. « La douleur ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours ; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur »<sup>319</sup>. De même que le plaisir corporel est de nature limitée, la douleur insupportable n'est que momentanée. Ce qui peut au contraire nuire à l'agent est la douleur psychique, car elle peut devenir illimitée. « Par le corps, nous ne pouvons avoir la sensation de ce qui est actuel et présent, au lieu que par l'âme nous atteignons le passé et le futur »<sup>320</sup>. Le corps et l'âme (en tant qu'agrégat d'atomes, c'est-à-dire comme corps) sont dans le temps, car ils sont tous deux mortels. Cependant, ce qui distingue l'âme est sa capacité de percevoir le temps. Le trouble de l'âme est la crainte occasionnée par l'anticipation d'une douleur. Elle est plus vive que n'importe quelle douleur physique. Si l'agent ignore la véritable nature de la douleur, la crainte risque d'être pire que la douleur elle-même.

Les hommes craignent parfois une chose qui ne produira aucune douleur. Du fait de leur opinion fautive sur la chose elle-même, ils craignent au point que la crainte est pire que

---

<sup>318</sup> D. L., X, 22.

<sup>319</sup> K.Δ., III. Cf. *Ad Men.*, 133 ; *S.V.*, 4.

<sup>320</sup> Cicéron, *De Fin.*, I, 17, 55.

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

la chose crainte. Paradoxalement, l'agent souffre de la crainte de souffrir, comme la crainte de la mort, par exemple. Épicure nous rassure, la mort n'est pas à craindre car la douleur est dans la sensation. Or mourir est une privation de sensation<sup>321</sup>. La crainte élimine l'*ἀταραξία*. Par ailleurs, l'illimitation est de l'ordre de l'âme non du corps<sup>322</sup>. Éviter toutes les douleurs nuit au bonheur<sup>323</sup>. La possibilité de percevoir le temps, une faculté que tous les êtres humains possèdent, présente certains dangers, comme l'anticipation d'une douleur. Cette même faculté, employée par le sage, devient une arme efficace contre la douleur. Sans la mémoire, l'âme ne pourrait pas faire revivre les plaisirs passés. Elle ne pourrait pas non plus espérer des biens futurs. Sa disposition face au monde est donc l'élément qui détermine si l'agent est heureux ou malheureux.

Du point de vue du bonheur, l'âme est plus importante que le corps. La philosophie doit donc s'attacher aux problèmes de l'âme. La disposition de celle-ci est essentielle au bonheur de l'agent, et toute activité vise à transformer l'état de l'âme. Autant il était difficile d'affirmer que l'éthique épicurienne se réduisait à l'hédonisme ; autant il est difficile d'affirmer qu'elle est un eudémonisme. Le bonheur ne semble pas définissable simplement par un état, ni par simplement par une activité. Quelle est la nature du bonheur ?

### 2.3.3 LE BONHEUR ÉPICURIEN : ACTIVITÉ OU ÉTAT ?

Si le bonheur qu'Épicure propose est une activité, il consiste dans l'activité philosophique. S'il est un état, il se confond avec le plaisir. Le bonheur est alors l'état de plaisir catastématique, rendu possible par l'*ἀταραξία*.

Ces deux options semblent inadéquates pour plusieurs raisons. Premièrement au niveau des termes eux-mêmes. Dans le cas du bonheur comme activité, le bonheur pourrait

---

<sup>321</sup> *Ad Men.*, 124-125.

<sup>322</sup> Une des maximes d'Épicure, dans la traduction de M. Conche, semble indiquer que l'illimité est de l'ordre du corps (*K.Δ.*, XX). Cependant, le verbe en question (*ἀπίλαβε* – 3<sup>e</sup> p. s., aoriste indicatif actif du verbe *ἀπολαμβάνω*) signifie *recevoir de* (L. S. J.). Dans ce cas, nous suivrons plutôt la traduction de J.-F. Balaudé : « La chair reçoit les limites du plaisir comme illimitées [...] ». D'où les reçoit-elle ? Selon nous, c'est des opinions vides, qui sont dans l'âme de l'agent.

<sup>323</sup> Cf. *S.V.*, 73. Le danger de l'illimitation est du domaine de l'âme et non du corps (*S.V.*, 69) : « L'ingratitude de l'âme rend le vivant avide à l'infini des variétés dans le genre de vie ».

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

être appelé *εὐδαιμονία*. – en affirmant que l'activité philosophique est ce qui procure le bonheur. Cependant, cette alternative ne montre pas l'importance du plaisir catastématique comme *τέλος* de la vie humaine. Une telle interprétation appauvrirait l'appréciation d'Épicure comme penseur du plaisir. Toute la dimension qui affirme que le bonheur est une disposition serait réduite au profit de l'activité philosophique.

Le bonheur-état pourrait être nommé *ἀταραξία*. Cependant, le sens de ce terme (absence de douleur) indique que ce type de plaisir n'est pas le bonheur pour Épicure, mais la condition du bonheur. L'absence de douleur permet au plaisir catastématique de naître dans l'organisme lui-même. C'est pourquoi ce terme semble aller un peu trop dans la direction d'une conception du bonheur comme repos. Si l'on désigne le bonheur par ce terme, on risque d'oublier l'importance de la philosophie et de sa mise en pratique : la *φρόνησις*. Toute la dimension active de l'agent est ici occultée. N'oublions pas non plus les problèmes que posent cette vision hédoniste : la place subordonnée qu'occupent l'excellence et la vérité. Cependant, de même que nous ne pouvons pas affirmer que le bonheur épicurien n'est pas un état, nous ne pouvons pas non plus affirmer qu'il n'est pas une activité. Au contraire, affirmer qu'il est l'un ou l'autre offre une vision incomplète de l'éthique d'Épicure. Le bonheur est-il à la fois état et activité ?

Il comprendrait ainsi deux dimensions, l'une qui est essentiellement état : le bonheur conçu comme plaisir catastématique, résidant dans l'âme de l'agent et se présentant principalement comme une *disposition* de l'âme dans le monde. L'autre dimension consisterait en une activité : la philosophie d'où naît le plaisir catastématique, car elle produit et fait durer l'état d'*ἀταραξία*, – la condition même du bonheur. La philosophie n'est pas conçue comme cause du plaisir, mais comme cause interne. La philosophie ne disparaît pas lorsque l'agent est heureux. Elle procure le bonheur. Elle ne le produit pas car c'est l'organisme lui-même qui en est la véritable cause. De même que le plaisir catastématique se produit de lui-même lorsque l'organisme (corps et âme) est dans son état naturel, le bonheur naît de lui-même durant la vie philosophique.

Il reste plusieurs questions auxquelles nous devons apporter des réponses. Nous savons déjà en quoi le bonheur consiste (une harmonie entre une vie de plaisirs et l'activité philosophique). Mais comment l'agent peut-il connaître ce bonheur ? Comment Épicure le nomme-t-il ? Il faudra aussi se demander si cette formulation du bonheur épicurien (comme

## II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?

### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

harmonie entre une vie de plaisirs et l'activité philosophique) peut répondre aux problèmes qui ont déjà été exposés. En d'autres termes, examiner si dans une telle formulation du bonheur épicurien, l'excellence et la vérité sont subordonnées au plaisir.

### **III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?**

Comment Épicure conçoit-il le bonheur, s'il ne l'envisage ni comme un état, ni comme une activité ? D'où vient la prolepse du bonheur ? À quoi se réfère-t-elle ? Quel terme la désigne le mieux ? Comment le sage mène-t-il sa vie ? Après avoir répondu à ces questions, il sera possible de revenir aux apories (du lien entre d'une part, le bonheur et l'excellence, et d'autre part, entre le bonheur et la vérité) pour découvrir si cette conception peut résoudre les difficultés développées au cours des deux chapitres précédents.

Un élément particulier caractérise la philosophie épicurienne : la notion de divinité. Épicure est celui parmi les philosophes antiques qui a élaboré une des critiques les plus sévères de la religion. Il fonde cette critique sur la perfection du bonheur divin. Le bonheur, dont jouit la divinité, n'est pas restreint aux dieux ; le sage y participe aussi. Nous savons par ailleurs que dans l'école épicurienne elle-même, Épicure était traité comme un dieu. C'est pourquoi, nous établirons une comparaison entre l'ordre divin et l'ordre humain, pour voir dans quelle mesure le sage peut s'approcher du divin. Ensuite, grâce à l'examen d'une possible conciliation entre un bonheur conçu comme un état et comme une activité, nous verrons quelle part revient à chacune de ces deux dimensions du bonheur, comment s'articulent-elles et dans quelle mesure l'une et l'autre sont nécessaires ?

En dernier lieu, un retour aux apories développées précédemment, notamment celle de la subordination de l'excellence et de la vérité au plaisir, permettra de mettre à l'épreuve la conception épicurienne du bonheur, telle que nous l'avons définie.

#### **3.1 BONHEUR ET DIVINITÉ**

Épicure, comme les autres philosophes de l'Antiquité, consacre une partie de son étude aux choses divines. Il affirme à la fois, de manière quelque peu surprenante, que les dieux existent et que ce ne sont pas des causes dans le monde. À la fin de la *Lettre à Ménécée*, il promet à ses disciples que ces derniers deviendront des dieux : « Ces choses-là, donc, et celles qui leur sont apparentées, médite-les jour et nuit en toi-même et avec qui est semblable à toi, et jamais, ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé.

mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes (ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις). Car il ne ressemble en rien à un vivant mortel, l'homme vivant dans les biens immortels »<sup>324</sup>. Épicure exhorte ses disciples à méditer sur la doctrine épicurienne et plus particulièrement, sur les quatre vérités fondamentales de l'éthique : les dieux et la mort ne sont pas à craindre ; la douleur et le plaisir sont de nature limitée<sup>325</sup>. Dans la doctrine épicurienne, promettre à quelqu'un qu'il deviendra comme un dieu est lui promettre le bonheur.

### 3.1.1 LE DIVIN ET LE SAGE

L'éthique épicurienne tisse un lien spécifique entre le divin et le sage. Pour le comprendre, il faut s'interroger sur la nature de la divinité et sur les caractéristiques du sage. Épicure critique la religion grecque en s'attaquant à la légitimité de plusieurs conceptions. Les dieux seraient partout dans le monde et interviendraient à tous moments. En conséquence, les hommes croient que les dieux sont causes de leur bonheur et de leur malheur<sup>326</sup> et que la Fortune (Τύχη) est une divinité<sup>327</sup>. Selon Épicure, ces opinions sur les dieux nuisent à la paix de l'âme, – condition nécessaire du bonheur. Il faut corriger la conception des dieux en comprenant la vraie nature du divin qui a été corrompue par l'opinion vide<sup>328</sup>. Épicure s'oppose à toute idée qui suggère que la nature vise une fin

<sup>324</sup> *Ad Men.*, 135.

<sup>325</sup> Cf. *K.Δ.*, I-IV.

<sup>326</sup> A.-J. Festugière écrit : « Quand nos projets réussissent, nous croyons volontiers que les dieux s'occupent de nous, qu'ils sont bons et qu'ils nous aiment ; dans l'échec, en revanche, nous nous figurons que les dieux sont loin, indifférents ou hostiles ». *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946 (réimpression 1997), p. 71.

<sup>327</sup> Cf. *Ad Men.*, 134. À la période hellénistique, le culte de la Fortune est très répandu et joue un rôle important dans la vie quotidienne des Grecs. Sur cette question, voir l'article récent de G. Sfameni Gasparro, « *Daimôn and Tychê in the Hellenistic Religious Experience* », in *Studies in Hellenistic Civilization, VIII : Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad et J. Zahle, Aarhus, Aarhus University Press, 1997. L'article contient une bibliographie récente sur la question.

<sup>328</sup> A. Long affirme que la notion épicurienne de la divinité ne s'écarte pas complètement de la conception populaire. « As we proceed to describe the details of these two theologies [il s'agit de celles des Épicuriens et des Stoïciens], such roots as they have in popular tradition may seem to be concealed beyond recognition. But the continuity exists and is extremely important. Both philosophical schools made a point of insisting that their theologies were founded upon the common religious preconceptions of humanity, and both of them took account, however selectively, of popular Greek religion ». « Epicureans and Stoics », in *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, A. H. Armstrong, London, Routledge, 1986, p. 137.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

déterminée. En ce sens, il défend une position anti-téléologique<sup>329</sup>. Cette critique épicurienne de la religion constitue le versant négatif de la théologie épicurienne<sup>330</sup>, auquel s'ajoute un aspect positif.

Épicure n'est pas athée. Selon lui, les dieux existent véritablement<sup>331</sup>. L'opinion universelle des hommes en est un premier indice. La preuve vient des sens eux-mêmes. Les dieux se donnent aux hommes par les sens, « conformément à la notion commune du dieu tracée en nous (*ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη*) »<sup>332</sup>. Pour qu'une vérité soit certaine, elle doit être perçue. Cependant, les simulacres des dieux sont si fins qu'ils ne peuvent pas être perçus par les cinq sens. C'est la raison elle-même qui les perçoit<sup>333</sup>. « Les visions des rêves n'ont pas reçu en partage la nature divine ni non plus le pouvoir divinatoire, mais elles se produisent suivant l'impact des simulacres »<sup>334</sup>. La raison peut effectuer cette opération pendant le sommeil<sup>335</sup>. Quelle vision s'offre alors aux hommes ?

Les dieux sont des êtres constitués d'atomes comme tout autre composé ; ils sont le produit du hasard<sup>336</sup>. Ce que les hommes voient, ce sont des créatures à forme humaine, bienheureuses (*μακάριον*), immortelles (*ἄφθαρτον*), d'une beauté sans pareil<sup>337</sup>. De plus, les dieux ne participent pas au devenir du monde ; ils ne l'ont pas créé et n'assurent pas sa régularité. « En plus de toutes ces remarques générales, il faut considérer ceci : que le

---

<sup>329</sup> La critique de la religion est une dimension importante de la philosophie épicurienne. Pour plus de détails, voir par exemple M. Conche, *op. cit.*, [1987], pp. 44-48, J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes : L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, pp. 188-203.

<sup>330</sup> Il est important de noter qu'Épicure, dans sa critique de la religion, s'attaque aussi à ce que certains commentateurs ont appelé, à la suite d'A.-J. Festugière, la *religion astrale* qui affirme que les planètes sont des dieux (voir sur ce point, le V<sup>e</sup> chapitre d'A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1946], pp. 101-130, et M. Conche, *op. cit.*, [1987], pp. 44-45).

<sup>331</sup> A.-J. Festugière va même jusqu'à dire qu'il « faut le tenir au contraire pour l'un de ceux qui réagissent contre l'incrédulité grandissante ». *Op. cit.*, [1946], p. 87.

<sup>332</sup> *Ad Men.*, 123.

<sup>333</sup> K.Δ., I. Scholie (Us., 355) : « Ailleurs il dit que les dieux sont *vus par la raison* (*τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς*) – les uns donnés comme individuellement différenciés, les autres comme présentant entre eux une ressemblance parfaite – grâce au flux continu de simulacres semblables qui ont trouvé leur accomplissement dans la formation de la même image ; ils ont la forme humaine ». (Nous soulignons)

<sup>334</sup> *S.V.*, 24.

<sup>335</sup> Sextus Empiricus, *Against the Professors*, 9, 43-47 (Long et Sedley, 23 F). Le sommeil est le bon moment car les autres sens sont, d'une certaine façon, engourdis et permettent à la vision mentale de capter les simulacres divins. Sur la question de la vision mentale, voir Épicure, *Ad Her.*, 51.

<sup>336</sup> Cf. Cicéron, *Nat.*, I, 39, 109. J. Salem, *op. cit.*, [1993], p. 522 : « Les dieux sont faits d'atomes : ils sont incorruptibles, donc impérissables, donc immortels. Ce sont, autrement dit, les plus beaux produits du hasard ».

<sup>337</sup> Cf. *Ad Her.*, 78, 81, 97 ; *Ad Pyth.*, 76-77 ; *Ad Men.*, 123 ; K.Δ., I.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

trouble le plus grand pour les âmes des hommes a son origine dans le fait d'opiner que ces corps sont bienheureux et impérissables (τῶ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα) et qu'ils ont en même temps des volontés, des actions et des causations contraires à ces qualités [...] »<sup>338</sup>. Les dieux ne peuvent pas être à la fois, bienheureux et impérissables, et causes. L'être divin n'agit pas, sinon il passerait d'un état parfait à un état plus parfait. Il possède déjà tout le bonheur qui lui est nécessaire. Le fait de régler le monde serait une imperfection, une entrave à son bonheur. En d'autres termes, la divinité, étant parfaitement satisfaite de son bonheur, n'a aucun intérêt à intervenir dans notre monde<sup>339</sup>. Elle est donc un être d'exception, dans la cosmologie épicurienne, en vertu de son bonheur et de sa perfection.

Le sage est un autre être d'exception : une exception parmi les hommes. Il sait distinguer le vrai du faux. Grâce à sa capacité d'aller aux choses mêmes, il n'est pas sous l'empire des opinions vides<sup>340</sup>. C'est pourquoi, nous dit Épicure, il est lui aussi parfaitement heureux. Un premier élément l'unit à la divinité : il trouve chez les dieux un modèle du bonheur<sup>341</sup>. Découvrir la véritable nature divine permet de résoudre deux problèmes : éliminer la crainte des dieux et, à partir de là, – car il sait que les dieux sont des créatures à forme humaine parfaitement heureuses, – le sage peut se rapprocher d'eux en les contemplant<sup>342</sup>. L'agent a ainsi une prolepse qu'il peut employer pour le guider dans sa propre démarche vers le bonheur.

Le rapprochement entre le sage et la divinité n'est pas limité à cette participation au divin par la connaissance de leur nature. En imitant le divin, le sage apprend à devenir

---

<sup>338</sup> *Ad Her.*, 81.

<sup>339</sup> P. Hadot affirme : « C'est pourquoi, comme les dieux homériques, et mieux que ceux-ci qui prennent parti avec passion dans les querelles des hommes, les dieux d'Épicure sont bienheureux, parce qu'ils sont dans une parfaite sérénité, parce qu'ils n'ont pas à s'occuper des affaires humaines et du gouvernement du monde ». *Op. cit.*, [1992], p. 34. Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, [1946], p. 83.

<sup>340</sup> Les paragraphes 133-134 de la *Lettre à Ménécée* ainsi que les paragraphes 117-120 du X<sup>e</sup> livre de Diogène Laërce décrivent le sage.

<sup>341</sup> Selon P. Hadot, la contemplation de la divinité est le modèle par excellence du bonheur pour les philosophes de l'Antiquité. *Op. cit.*, [1992], pp. 35 et ss.

<sup>342</sup> Selon A.-J. Festugière, c'est la raison pour laquelle Épicure aurait participé aux cultes religieux. Il montre cela en s'appuyant sur un extrait de Philodème qui rapporte une thèse d'Épicure dans son ouvrage *Sur les genres de vie*. Épicure n'a pas participé à la religion civique pour se protéger des accusations d'impiété. Pour Épicure, adorer les dieux en connaissant leur nature véritable, c'est participer à leur bonheur. *Op. cit.*, [1946], pp. 89 et ss.

autarcique<sup>343</sup>, élément essentiel du bonheur. « Le sage, confronté aux nécessités de la vie, sait, dans le partage, plutôt donner que prendre : si grand est le trésor de la suffisance à soi-même (*αὐτάρχεια*) qu'il a trouvé »<sup>344</sup>. Le sage sait se contenter de peu et sait que ce qui est nécessaire à la vie est facile à se procurer. Il est donc libre de choisir les désirs qu'il veut assouvir en fonction de la situation particulière dans laquelle il se trouve. La divinité et le sage sont donc libres de troubles, l'une en vertu de sa nature même, l'autre en vertu de la philosophie qui lui a permis de connaître la véritable nature des choses. Le sage, grâce à la philosophie, possède donc une prolepse du bonheur. Elle lui vient des dieux et il la désigne par le terme de *μακαριότης*.

### 3.1.2 LA *μακαριότης*

Épicure emploie souvent le terme *μάκαρ* et ses dérivés pour désigner le bonheur du sage<sup>345</sup>. Ce terme est très utilisé dans la littérature grecque, mais généralement en référence aux dieux. C'est le sens premier du terme *μάκαρ*, selon P. Chantraine et Liddle-Scott-Jones<sup>346</sup>. Aristote distingue le bonheur du sage du bonheur divin. Il nomme l'un *εὐδαιμόνων* et l'autre *μακάριος* :

Selon notre doctrine, l'homme véritablement bon et sensé supporte toutes les vicissitudes du sort avec sérénité et tire parti des circonstances pour agir toujours avec le plus de noblesse possible, pareil en cela à un bon général qui utilise à la guerre les forces dont il dispose de la façon la plus efficace, ou a un bon cordonnier qui du cuir qu'on lui a confié fait les meilleures chaussures possibles, et ainsi de suite pour tous les autres corps de métier. Et s'il en est ainsi, l'homme heureux (*εὐδαιμόνων*) ne saurait jamais devenir

<sup>343</sup> Cf. *Ad Men.*, 133-134. Selon Épicure, le sage « se moque de ce que certains présentent comme le maître de tout, <le destin, disant, lui, que certaines choses sont produites par la nécessité>, d'autres par le hasard, d'autres enfin par nous-mêmes, car il voit que la nécessité est irresponsable, le hasard instable, mais que notre volonté est sans maître, et qu'à elle s'attachent naturellement le blâme et son contraire ». Le bonheur du sage est indépendant de la fortune.

<sup>344</sup> *S.V.*, 44. Cf. *Ad Men.*, 130 ; *S.V.*, 77.

<sup>345</sup> *μακάριος* : *Ad Her.*, 78, 79, 80, 81 ; *Ad Pyth.*, 84 ; *Ad Men.*, 123, 134 ; *K.Δ.*, I ; *μακαριότης* : *Ad Her.*, 76, 77 ; *Ad Pyth.*, 97 ; *Ad Men.*, 123 ; *K.Δ.*, XXVII ; *μακαρισμός* : *S.V.*, 52 ; *μακαριστός* : *S.V.*, 17.

<sup>346</sup> P. Chantraine, « *μάκαρ* », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Cf. L. S. J., « *μάκαρ* ».

misérable (ἄθλιος), tout en n'atteignant pas la pleine félicité (μακάριός) s'il vient à tomber dans les malheurs comme ceux de Priam<sup>347</sup>.

L'homme heureux ne peut pas être μακάριος mais il peut être εὐδαίμων. L'opposition dans cet énoncé d'Aristote n'est pas entre l'εὐδαίμων et le μακάριος mais entre l'ἄθλιος et le μακάριος. L'homme heureux (εὐδαίμων) se situe entre les deux. Il est plus proche du μακάριος que du misérable. Le facteur excluant l'homme de la pleine félicité est une certaine dépendance à la fortune. Priam est malheureux car le sort a décidé qu'un de ses fils commettrait un acte hubristique : le rapt d'Hélène<sup>348</sup>.

Selon Épicure, le sage est complètement heureux et son bonheur ne dépend pas de la fortune<sup>349</sup>. Cependant, il ne réserve pas le terme μακαριότης pour désigner le bonheur des dieux. « Car, adonnés continuellement à leurs propres vertus (ἀρεταῖς), ils accueillent leurs semblables (τοὺς ὁμοίους), considérant comme étranger tout ce qui n'est pas tel »<sup>350</sup>. Le sage, en vertu de son bonheur et de sa connaissance de la nature divine, est, d'une certaine façon, admis dans la société des dieux, c'est-à-dire qu'il participe au même bonheur. Épicure, cependant, n'est pas le premier à avoir utilisé un terme dérivé de μάκαρ pour désigner un homme heureux. Dans l'*Illiade*, Agamemnon est nommé ὦ μάκαρ Ἄτρεϊδῆ, le bienheureux Atride<sup>351</sup>.

Il existe un second sens de μάκαρ. Dans l'Antiquité, les cultes à mystères promettaient une félicité aux hommes après la mort. Les âmes des mystes étaient envoyées aux îles des Bienheureux (Μακάρων νῆσοι)<sup>352</sup>. Les défunts eux-mêmes sont appelés les Bienheureux (Μάκαρες). Épicure n'utilise pas le terme μάκαρ dans ce sens. Ce type de bonheur est illusoire. Si les hommes attendent la mort pour être heureux, ils se trompent. « Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie ; la vie périt par le

<sup>347</sup> *Éth. Nic.*, I, 2, 1101 a 1-8.

<sup>348</sup> Pâris a commis un acte hubristique en enlevant Hélène alors qu'il était l'invité de Ménélas. Les deux peuples, Achéens et Troyens, partagent les mêmes lois de l'hospitalité, et Pâris, en enfreignant ces lois fait affront à Zeus lui-même. *Il.*, XIII, 619 et ss.

<sup>349</sup> *Ad Men.*, 133-134.

<sup>350</sup> *Ad Men.*, 124.

<sup>351</sup> *Il.*, III, 182.

<sup>352</sup> Cf. Hésiode, *O.*, 171.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

délai. et chacun de nous meurt affairé »<sup>353</sup>. Certaines doctrines à mystères affirment que l'âme est immortelle, et que le véritable bonheur n'est possible qu'après la mort. Au contraire, Épicure veut rendre possible un bonheur terrestre. Tout en critiquant cette idée d'âme immortelle, il sait que pour ses contemporains, le terme *μακαριότης* désigne un bonheur *complet*. Il veut donc affirmer que le bonheur terrestre qu'il propose est également un bonheur *complet*<sup>354</sup>.

Le dernier sens du terme *μάκαρ* désigne quelqu'un qui est aimé des dieux et « sans souci comme un dieu »<sup>355</sup>. Ce sens est proche de celui qu'Épicure attribue au terme *μακαριότης*<sup>356</sup>. « Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut rivaliser <avec Zeus> en bonheur (*εὐδαιμονίας*) »<sup>357</sup>. Dans cette sentence, Épicure emploie le terme *εὐδαιμονία* pour indiquer que le bonheur du sage est équivalent au bonheur de Zeus. Cela confirme qu'il ne conçoit pas de différence entre le bonheur divin et le bonheur humain. Il fait certainement référence au plaisir catastématique, car il affirme que le sage est dans un état naturel et nous savons que le plaisir catastématique naît spontanément de l'état naturel. Épicure indique que l'élément l'important n'est pas simplement d'être dans cet état (car n'importe qui pourrait momentanément être dans un tel état naturel de l'organisme) mais d'avoir l'espoir (*ἐλπίζειν*) de pouvoir demeurer dans cet état. Les dieux ne connaissent pas la crainte. Ils ne ressentent pas de manque. Le bonheur s'installe et demeure dans l'âme du sage, car il connaît la nature des choses.

Le terme *ἀταραξία* est inadéquat pour désigner le bonheur épicurien car il ne peut pas faire ressortir la dimension active du bonheur épicurien<sup>358</sup>. Épicure distingue l'absence

---

<sup>353</sup> S.V., 14.

<sup>354</sup> Selon A.-J. Festugière, Épicure emploie à plusieurs reprises le vocabulaire de la mystique grecque. *Op. cit.*, [1946], p. 57, note 3. Cf. p. 88.

<sup>355</sup> P. Chantraine, « *μάκαρ* », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, P. Chantraine cite en exemple *Il.*, XI, 67.

<sup>356</sup> Il est important de noter que le terme lui-même, dans les textes homériques et archaïques, signifie souvent *fortuné* ou *riche*. Cf. Homère, *Il.*, XXIV, 377 ; *Od.*, I, 217 ; Théognis, 1013 ; Pindare, *Pyth.*, IV, 59, V, 11. Notons également qu'un des sens du terme *εὐδαιμων* désigne la prospérité comme richesse. Cf. Hérodote, I, 133, I, 196, V, 8, VIII, 111 ; Thucydide, I, 6. Chez les philosophes comme Aristote ou Épicure, ces termes ne recouvrent pas ce sens, car la richesse est un bien extérieur.

<sup>357</sup> S.V., 33.

<sup>358</sup> Nous ne pouvons donc pas être en accord avec J. Annas qui définit l'*ἀταραξία* comme suit : « pleasure which is "static", not being a state of arrested movement but in being the pleasure of a state of

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

de trouble du bonheur : « Il ne faut pas croire que notre manière de traiter ces phénomènes n'a pas atteint l'exactitude telle qu'elle importe à notre tranquillité (*ἀτάραχον*) et à notre bonheur (*μακάριον*) »<sup>359</sup>. L'*ἀταραξία* est un *plaisir* : elle ne désigne *pas* le bonheur lui-même<sup>360</sup>. Il semble au contraire que le terme *μακαριότης* soit le plus adéquat, car il désigne le bonheur divin : ce à quoi aspire l'Épicurien et qui peut donner un contenu épicurien au terme *εὐδαιμονία*. Le type d'*εὐδαιμονία* qu'Épicure propose à ses disciples est la *μακαριότης*<sup>361</sup>.

Nous affirmons donc que le meilleur terme pour décrire l'*εὐδαιμονία* épicurienne est la *μακαριότης*. L'affection qui accompagne la *μακαριότης* est l'*ἀταραξία* et le plaisir catastématique, produit de l'état naturel de l'organisme. Il reste un élément qui ne semble pas entrer dans la définition que nous donnons du bonheur épicurien : que faire de la philosophie ?

### 3.2 LA VIE HEUREUSE

Le sage s'approche des dieux, mais un point important l'en distingue : l'un doit philosopher pour être heureux, l'autre l'est en vertu de sa nature. Comment le terme *μακαριότης* peut-il être le terme le plus approprié, si Épicure affirme que le sage doit continuer à philosopher une fois qu'il est heureux ? De plus, du fait du caractère dogmatique de la philosophie épicurienne, il faut se poser la question suivante : quelle forme la philosophie revêt-elle une fois que le sage a atteint le bonheur ?

---

functioning in which there is no interference ». *Op. cit.*, [1987], p. 8. Il est vrai qu'un des sens du terme *ἀταραξία* désigne une activité sans empêchement (nous avons relevé ce sens chez Xénophon, *Hipp.*, II.1. *infra*, p. 32). Cependant, pour elle, ce terme désigne aussi le bonheur épicurien.

<sup>359</sup> *Ad Her.*, 80.

<sup>360</sup> G. Striker affirme que l'*ataraxie*, « for Epicurus, is the state of mind of the happy person, a part of happiness, but not happiness itself ». *Op. cit.*, [1990], p. 99.

<sup>361</sup> Un autre élément qui peut nous aider à affirmer que le terme *μακαριότης* est le terme le plus adéquat pour désigner le bonheur épicurien est la trame rhétorique de la *Lettre à Ménécée*. Après l'exhortation à la philosophie, Épicure débute son argumentation par un examen de la divinité. Il termine ensuite la *Lettre* en affirmant que le sage sera comme un dieu parmi les hommes. La boucle se referme. La première étape est l'élimination de l'opinion vide sur la notion du divin, la dernière est un retour à l'idée de divinité épurée de l'opinion vide, pour indiquer comment le sage peut y participer et comment ses connaissances sont des biens immortels.

## 3.2.1 LE SAGE ET LE DIEU

Si le terme le plus approprié pour désigner le bonheur est celui de *μακαριότης* et qu'il permet de rapprocher le sage du dieu, comment faire entrer une dimension qu'Épicure juge essentielle au bonheur : la philosophie, activité nécessaire et constitutive du bonheur ? Le terme *μακαριότης*, lorsqu'il est attribué à un homme, désigne un bonheur humain quasi divin car celui qui y participe est sans souci tel un dieu. Les dieux ne philosophent pas car il ne leur manque absolument rien :

En premier lieu, regardant le dieu (*θεόν*) comme un vivant incorruptible et bienheureux (*ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον*), conformément à la notion commune du dieu tracée en nous, ne lui attribue rien d'opposé à son incorruptibilité (*μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας*) ni d'incompatible avec sa béatitude (*μήτε τῆς μακαριότητος*) ; mais tout ce qui est capable de lui conserver (*δυνάμενον φυλάττειν*) la béatitude (*μακαριότητα*) avec l'incorruptibilité (*ἀφθαρσίας*), pense qu'il le possède (*περὶ αὐτὸν δόξαζε*)<sup>362</sup>.

Le dieu possède le bonheur. Affirmer qu'il philosophe serait affirmer qu'il manque quelque chose à son bonheur. L'être divin n'a pas de souci, et ce par nature<sup>363</sup>. De plus, « les occupations (*πραγματεῖαι*), les soucis, les colères, les faveurs ne s'accordent pas avec la béatitude (*μακαριότητι*), mais ces choses-là se produisent là où se trouvent la faiblesse, la peur et le besoin des autres »<sup>364</sup>. Le terme *πραγματεία* désigne une activité menée avec soin. Les dieux n'agissent pas, car l'activité est incompatible avec la *μακαριότης*. Cependant, le sage doit agir, il doit philosopher. Est-il donc un être faible, apeuré et dépendant ? Comment concilier cette conception du bonheur divin avec l'activité philosophique, si chère à Épicure ?

Le sage ressemble aux dieux, il est comme un dieu parmi les hommes<sup>365</sup>, mais un élément important le distingue des dieux. Ces derniers sont *μάκαρες*, ou bienheureux par nature, alors que ce dernier l'est par l'activité de la philosophie. L'homme est un être corruptible alors que les dieux sont immuables. Ils ne sont pas *dans* le monde ; leurs atomes

<sup>362</sup> *Ad Men.*, 123.

<sup>363</sup> Cf. *K.Δ.*, I.

<sup>364</sup> *Ad Her.*, 77.

<sup>365</sup> Cf. *Ad Men.*, 135.

ne sont donc pas heurtés par d'autres atomes. Les hommes sont mortels : c'est la distinction première entre l'ordre humain l'ordre divin. « À l'égard de toutes les autres choses, il est possible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles »<sup>366</sup>. L'homme est un être corruptible ; son plaisir l'est aussi. Cependant, le sage épicurien possède un rempart efficace contre le malheur : la philosophie.

La prolepse épicurienne du bonheur vient des dieux. Celle du plaisir est connue par l'évidence. Lorsque nous avons évoqué la façon dont Épicure fonde la certitude que le plaisir est le *τέλος*, nous avons présenté l'argument du berceau<sup>367</sup>. Si le nouveau-né naît en ressentant du plaisir, plus particulièrement du plaisir catastématique, c'est que ce dernier est à l'état naturel. Cependant, naître est le début de la dégénérescence de cet état naturel. Épicure serait certainement d'accord pour affirmer que le nouveau-né est heureux, mais l'instant même de sa naissance est aussi le moment où son bonheur est corrompu.

C'est pourquoi ce moment élimine le bonheur du nouveau-né, et la seule façon de restaurer cet état est la philosophie, à la fois comme thérapie réparatrice et préventive. En ce sens, devenir heureux exige la philosophie. Elle est nécessaire à la *μακαριότης* du sage. N'y a-t-il pas toujours incompatibilité entre le sage et les dieux ? La seule solution est-elle d'affirmer que le sage cesse de philosopher une fois qu'il est heureux ?

Il est impossible pour l'homme, en vertu de sa nature corruptible, de participer au bonheur divin *sans* la philosophie. Le sage n'est pas un dieu. Il se rapproche du divin par la philosophie et participe au divin grâce à elle. S'il cesse de philosopher, il redevient un homme en proie aux opinions vides, au malheur, à la douleur et surtout aux troubles de l'âme.

Le sage *doit* philosopher pour devenir et demeurer heureux. Paradoxalement, réaliser ce qui sépare irréconciliablement l'humain du divin, permet au sage de franchir ce fossé pour participer à la *μακαριότης* divine. En outre, n'oublions pas que la philosophie n'est pas une activité comme les autres : elle s'accompagne naturellement du plaisir

---

<sup>366</sup> S.V., 31. Selon Stobée, cette maxime doit être attribuée à Métrodore, un des disciples d'Épicure. Cependant, les autres sources l'attribuent à Épicure lui-même. À la lumière de la thanatologie qui provient d'Épicure, nous pouvons affirmer avec confiance que cette sentence, si elle ne venait pas d'Épicure lui-même, est du moins fidèle à sa pensée.

<sup>367</sup> Cicéron, *De Fin.*, I, 9, 30.

catastématique<sup>368</sup>. Par la philosophie, le sage rectifie constamment ses opinions pour demeurer heureux. Là où le dieu connaît par nature, le sage connaît par la philosophie.

### 3.2.2 DE L'UNIVERSEL AU PARTICULIER : LA PHILOSOPHIE HEUREUSE

Épicure affirme qu'il est nécessaire de philosopher pour être heureux. Il ne s'agit pas de n'importe quelle philosophie mais de la philosophie épicurienne. Si la connaissance des causes de la nature est nécessaire au bonheur, l'agent devra s'appliquer à connaître ces vérités pour être heureux. Il apprendra que les dieux ne sont pas des causes de la nature, que l'âme humaine est mortelle et que la mort, étant une privation de sensation, ne peut être un mal, puisque le mal est la douleur, et que la douleur est une sensation. Il connaîtra en outre la véritable nature du plaisir et de la douleur. Si le bonheur est atteint, par ce savoir, que reste-t-il à faire ? Le sage se tourne-t-il vers d'autres activités ? Doit-il étudier d'autres sciences ?

Épicure est connu pour sa critique de la *παιδεία*. Au début de la *Lettre à Ménécée*, il affirme que le bonheur est la préoccupation de tous, des jeunes comme des vieux. C'est pourquoi la philosophie doit être pratiquée sans délai par tous<sup>369</sup>. Il ne réserve pas la philosophie à un certain âge comme Platon, par exemple, qui propose un cursus préalable à la philosophie<sup>370</sup>. Par ailleurs, dans les sciences particulières comme l'astronomie, il est impossible d'énoncer des vérités uniques, car personne, en s'appuyant sur les phénomènes, ne peut décider laquelle des causes conforme aux sensations est *la* cause du phénomène particulier<sup>371</sup>. Si le sage s'engageait dans de telles recherches, il ne serait, pour Épicure, qu'un « zélateur de la vaine astronomie (*ματαιίαν ἀστρολογίαὺν ἐζηλωκότων*) qui donnerait dans le vide les causes de certains phénomènes »<sup>372</sup>. À part la recherche des causes

<sup>368</sup> Cf. *S.V.*, 27.

<sup>369</sup> *Ad Men.*, 122.

<sup>370</sup> Cf. *Rép.*, VII. Cf. M. Canto-Sperber, « Platon », in *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1998, pp. 282-283.

<sup>371</sup> Sur la question des causes multiples, voir *infra*, p. 59 et ss.

<sup>372</sup> *Ad Pyth.*, 113.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

premières (les atomes et le vide)<sup>373</sup>, qui sont déjà connues, les causes précises des autres phénomènes ne peuvent pas être déterminées. Le sage, même s'il doit connaître les causes premières, n'a pas à les redécouvrir.

Le sage doit-il s'appliquer à l'étude de textes littéraires, pour tenter d'en obtenir des vérités ? Il semble que non : « Ce ne sont pas des fanfarons (*κομπούς*), ni des artistes du verbe (*φωνῆς ἐργαστικούς*), ni des gens qui font étalage de la culture jugée enviable par la foule (*τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν*), que forme l'étude de la nature (*φυσιολογία*), mais des hommes fiers et indépendants (*σοβαροὺς καὶ αὐτάρχεις*), et s'enorgueillissant de leurs biens propres, non de ceux qui viennent des circonstances »<sup>374</sup>. Pourtant, Épicure ne vise pas tous ceux qui glosent les textes anciens, car « le sage seul pourra discuter sur la musique et sur la poésie ; en pratique, il ne composera pas de poésie »<sup>375</sup>. La doxographie affirme que le sage peut, car il connaît la véritable nature des choses, distinguer le vrai du faux dans la poésie.

Cependant, celui qui ne s'est pas appliqué à la science épicurienne de la nature est incapable d'avoir la certitude qu'il restera sans trouble. Épicure critique donc les rhéteurs qui prononcent des opinions vides<sup>376</sup>. Le sage, au contraire, car il sait distinguer le vrai du faux, peut se prononcer sur le vrai et le faux dans la poésie. Il sait, par exemple, à partir de l'opinion fautive sur les dieux, en extraire la vérité<sup>377</sup>. Sa tâche première, dans le domaine de l'éthique, sera d'examiner ses choix et s'assurer qu'ils sont toujours organisés en fonction du *τέλος*. Sa tâche la plus importante est de prendre les doctrines épicuriennes et les

---

<sup>373</sup> Qui semble pourtant être assez complexe, puisque Épicure a écrit son ouvrage *De la nature* en trente-sept livres. Cf. D. L., X, 27.

<sup>374</sup> S. V., 45.

<sup>375</sup> D. L., X, 121 b.

<sup>376</sup> On ne peut pourtant pas affirmer qu'Épicure rejette complètement la rhétorique. Il en fait usage lui-même, mais elle doit être au service de la philosophie, donc de la vérité. Bien que ce soit un thème peu développé dans les textes d'Épicure, on peut affirmer qu'il adopte, sur ce point, une position semblable à celle de Platon. Pour ce dernier, les Sophistes ne connaissant pas la nature de l'âme humaine, ne peuvent pas convaincre de façon efficace. Or pour connaître l'âme, il faut avoir recours à la dialectique. Seule la science peut distinguer le vrai du faux. (cf. *Phèdre*, 269 d - 272 c). Épicure ne serait pas d'accord pour affirmer que seule la dialectique peut distinguer le vrai du faux, mais que la philosophie épicurienne de la nature, et une connaissance des critères de la vérité, suffisent.

<sup>377</sup> Cf. A. Long, en affirmant que les Épicuriens ne s'écartent pas complètement de la conception traditionnelle de la divinité. Au lieu, ils en adoptent une partie (la forme humaine et la pleine félicité) en rejetant ce qui est incompatible au concept de divinité. *Op. cit.*, [1986], p. 137.

appliquer aux situations particulières, en transformant les doctrines générales en cas particuliers.

Dans le champ de l'étude de la nature, ce qui reste à faire est d'appliquer les principes premiers aux différents phénomènes dont les causes ne semblent pas évidentes. La tâche du sage, une fois heureux, est d'expliquer les phénomènes dont la cause ne se donne pas immédiatement à la lumière des principes premiers. Cette pratique est importante pour que le sage demeure sans trouble et heureux. Il ne peut pas cesser d'être heureux car il possède la philosophie. Sans elle, son bonheur serait corruptible, car certains phénomènes qu'Épicure lui-même n'a pas expliqués pourraient troubler et faire douter de la vérité même de la doctrine épicurienne. Il peut aussi philosopher pour aider un disciple ou un ami à surmonter certains troubles. Cette manière de philosopher, en devenant accessible à un public plus large, aide à la diffusion des idées épicuriennes. « Ceux, d'autre part, qui ne sont pas complètement au nombre des disciples accomplis en savoir, à partir de cet abrégé-ci, et d'une manière qui ne recourt pas à l'enseignement oral, font, avec la promptitude de la pensée, la revue des doctrines les plus importantes pour atteindre la sérénité »<sup>378</sup>. Un tel résumé des doctrines, même s'il est destiné à un lecteur en particulier (Hérodote), peut servir à tous.

Dans le cas de l'éthique, la tâche est la même. Philosopher signifie dans un premier temps, acquérir les doctrines épicuriennes, les comprendre et les assimiler. Dans un second temps, une fois le bonheur conquis, le sage utilise ce savoir pour demeurer sans trouble et aider ceux qui ont besoin d'un soutien dans leur accès au bonheur<sup>379</sup>. Il ne s'agit pas de faire le travail philosophique à leur place. Le remède aux malheurs, pour être véritablement efficace, doit être auto-administré : le sage est autarcique. Il doit cependant toujours appliquer les doctrines épicuriennes, – qui sont universelles, –aux divers cas particuliers<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> *Ad Her.*, 83. On pourrait croire qu'Épicure entend instaurer une nouvelle *παιδεία* pour remplacer celle qu'il critique. C'est en effet ce qui se passe, mais seulement dans un cercle restreint. Il destine cette nouvelle éducation à ses disciples. Il ne cherche pas à l'appliquer à grande échelle.

<sup>379</sup> Contrairement à ce que P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 323) affirme, le sage ne pratique pas de « propagande missionnaire ». Un fragment doxographique chez Diogène Laërce (X, 121 b) indique que le sage épicurien « tiendra école, mais sans chercher à rassembler des foules ».

<sup>380</sup> Il est possible qu'Épicure considère que, l'être humain étant par nature corruptible, doit toujours revenir aux doctrines épicuriennes pour demeurer heureux.

C'est en cela que consiste la philosophie lorsque l'agent est devenu sage, c'est-à-dire lorsqu'il est heureux. Il doit constamment appliquer ou mettre en pratique son savoir<sup>381</sup>, revenir aux principes premiers à partir desquels les phénomènes peuvent être compris, car le monde, un mouvement incessant d'atomes, est en devenir perpétuel.

Le sage n'est pas un dieu, mais l'activité philosophique lui permet de rivaliser avec les dieux en bonheur. Sans elle, l'homme n'est qu'un être corruptible avec des biens corruptibles. Avec elle, il peut contrecarrer les faiblesses de sa nature comme être mondain et accéder à un bonheur comparable à celui des dieux. Ce bonheur sera peut-être moins « pur » que celui des dieux<sup>382</sup>, mais, grâce à la philosophie, le sage sera plus proche du divin que de l'humain<sup>383</sup>.

### 3.3 RETOUR AUX APORIES

Dans la deuxième section du premier chapitre (1.2.1 et 1.2.2), des problèmes ont été soulevés, concernant le lien entre la conception épicurienne du bonheur et les concepts d'excellence et de vérité. À la lumière d'une définition plus complète de la conception épicurienne du bonheur (comme activité philosophique accompagnée de l'état de plaisir catastématique rendu possible par l'élimination du trouble), il faut réexaminer ce lien : l'excellence et la vérité sont-elles vraiment subordonnées au bonheur ?

#### 3.3.1 BONHEUR ET EXCELLENCE

Certaines affirmations de l'éthique épicurienne semblent présenter l'*ἀρετή* comme un instrument du plaisir<sup>384</sup>. Les affirmations les plus problématiques sont les suivantes : « C'est en vue du plaisir que l'on choisit les vertus (*ἀρεταίς*), et non pour elles-mêmes, tout

<sup>381</sup> Cf. *K.Δ.*, XXV.

<sup>382</sup> Cf. *D. L.* X, 121 b.

<sup>383</sup> Cf. *Ad Men.*, 135. Il est intéressant de noter que certaines maximes, comme *K.Δ.*, I par exemple, peuvent s'appliquer aussi bien aux sages qu'au dieux.

<sup>384</sup> Voir *infra*, pp. 33-35, et voir également *infra*, p. 52, note 220.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

comme on choisit la médecine en vue de la santé »<sup>385</sup>. Pour les épicuriens, le motif de toute action, même l'action excellente, est le plaisir. Deux fragments d'Épicure l'affirment : si les excellences ne produisent pas de plaisir, il faut les laisser de côté<sup>386</sup>. Épicure va jusqu'à tourner en dérision ceux qui affirment que l'excellence est le motif véritable de l'action<sup>387</sup>. Cependant, certains extraits de la *Lettre à Ménécée* et des *κυρίαὶ δόξαι* présentent l'*ἀρετή* et son lien au plaisir.

En premier lieu, après avoir exposé le fait que le choix de l'excellence se fait relativement au plaisir, Diogène Laërce cite Épicure : « Il dit que seule la vertu ne peut pas même être séparée du plaisir, alors que le reste peut l'être, comme la nourriture »<sup>388</sup>. Alors que la nourriture et d'autres choses qui accompagnent le bien, sont séparables de ce bien, l'excellence ne peut pas en être dissociée. Le Torquatus de Cicéron s'exprime de la même façon : « Parlant de la sagesse (*sapientiam*), de la tempérance (*temperantiam*), du courage (*fortitudinem*), j'ai montré que ces vertus sont avec le plaisir en liaison si intime (*copulatus esse docui com uoluptate*) qu'il est absolument impossible de les en détacher et de briser leur union (*ut ab ea nullo modo nec diuelli nec distrahi possint*) »<sup>389</sup>. Il est impossible que l'excellence ne s'accompagne pas de plaisir. D'autres activités, comme celle de manger par exemple, peuvent produire de la douleur ou du plaisir. En fonction de l'état du corps, elles peuvent être soit un bien soit un mal. Au contraire, l'action excellente est toujours un bien. Épicure va plus loin : « Il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, <ni de vivre avec prudence, honnêteté et justice> sans vivre avec plaisir. Celui à qui manque ce à partir de quoi vivre avec prudence, honnêteté et justice, il n'est pas possible que celui-là vive avec plaisir »<sup>390</sup>. Pour vivre avec plaisir, il faut agir de façon excellente. L'*ἀρετή* est donc une condition nécessaire du bonheur<sup>391</sup>.

---

<sup>385</sup> D. L., X, 138. Il est important de noter que dans ce cas, Diogène Laërce paraphrase un texte de Diogène de Tarse, qui semble avoir écrit au II<sup>e</sup> av. J.-C. (Voir J.-F. Balaudé, « Livre X. Épicure », p. 1256, note 4).

<sup>386</sup> Us., 70.

<sup>387</sup> Us., 512.

<sup>388</sup> D. L., X, 138.

<sup>389</sup> *De Fin.*, I, 16, 50.

<sup>390</sup> K.Δ., V.

<sup>391</sup> Cf. Cicéron, *De Fin.*, I, 17, 57. Voici comment J. Annas interprète ce texte : « I cannot fail to get pleasure from virtue (as I could from food) because having the virtues entails getting pleasure from them. And virtue is inescapable in the pleasant life, not just one among alternative means to it, because living pleasantly

Le passage de la *Lettre à Ménécée* qui traite de l'excellence affirme qu'il existe un lien qui n'est pas simplement *mécanique* entre l'excellence et la vie heureuse<sup>392</sup>. L'usage du verbe *συμφύω* montre que l'excellence et le plaisir croissent ensemble, et que l'un n'est pas cause de l'autre. Le terme lui-même est traduit par *to make grow together*<sup>393</sup>. Littéralement, il signifie *venir de, avec*. Le rapport entre les deux n'est pas celui d'un moyen à une fin. Le plaisir est le *τέλος* ; mais lorsque les épicuriens affirment qu'il ne faut pas agir en fonction d'excellences qui ne produisent pas de plaisir, ils nient en vérité le fait même que ces actions, jugées excellentes par d'autres, soient excellentes<sup>394</sup>. Lorsque Épicure affirme que des *ἀρεταί* sont sans valeur, il veut dire que les hommes se trompent lorsqu'ils nomment ces actions « excellentes ».

En d'autres termes, il affirme qu'il existe certaines actions que d'autres jugent excellentes à tort. Dans une lettre à un certain Anaxarque, il affirme : « But I for my part summon you to sustained pleasures and not to virtues, which fill us with hopes of future recompense that are fond (*κενάς*) and foolish (*ματαιίας*) and fatal to our peace (*ταραχώδεις*) of spirit »<sup>395</sup>. Ces *ἀρεταί* entraînent des espoirs vides (*κεναί*) et vains (*ματαιίας*). Nous savons déjà quel est le statut de ces termes dans la philosophie épicurienne. Ils s'opposent à ce qui *est*. Dans ce cas-ci, Épicure parle-t-il de l'excellence en général ou bien de certaines excellences en particulier ? Le contexte de la lettre est absent, mais on peut supposer qu'il est question d'une polémique entre les Stoïciens et les Épicuriens<sup>396</sup>. Car ceux-là proclament que le *τέλος* est l'*ἀρετή*. Affirmer que le plaisir est le *τέλος* suppose que ceux qui déclarent que l'*ἀρετή* est le *τέλος* ignorent ce qui motive vraiment l'action humaine. En d'autres termes, ceux qui refusent de reconnaître la valeur ultime du plaisir méconnaissent

---

entails having the virtues ». *Op. cit.*, [1987], p. 11. Selon son interprétation, Épicure « comes fairly near to giving the virtues and explicitly non-instrumental role in the pleasant life ». (p. 11) Cependant, elle ne réussit pas à réconcilier les textes qui présentent l'excellence comme simple moyen, et ceux qui affirment que le lien entre le plaisir et l'excellence est indissociable. Elle attribue cela au fait qu'Épicure tente de présenter une thèse radicale et révisionniste du bonheur humain (le bonheur comme état de plaisir), tout en conservant une valeur réelle à l'excellence.

<sup>392</sup> *Ad Men.*, 132.

<sup>393</sup> L. S. J., « *συμφύω* ».

<sup>394</sup> Épicure ne donne pas d'exemples de telles actions, mais on peut affirmer qu'il ne serait probablement pas d'accord pour dire que devenir gouvernant d'une cité est excellent.

<sup>395</sup> Plutarque, *Adv. Col.*, 1117 a, (trad. B. Einharson et Ph. De Lacy).

<sup>396</sup> Il pourrait en être de même pour les extraits déjà mentionnés, qui exprimaient un rapport purement instrumental entre l'excellence et le plaisir. (D. L., X, 130 – de Diogène de Tarse, Us., 70 et Us., 512).

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

la véritable raison de leur excellence. Les fragments qui affirment que l'excellence est subordonnée au plaisir ne sont pas faux car ce qui pousse les hommes à agir de façon excellente est le plaisir. Mais ces fragments peuvent être interprétés incorrectement s'ils sont pris hors contexte<sup>397</sup>. C'est pourquoi il faut tenter de comprendre le lien entre l'excellence et le bonheur par les textes dont nous connaissons le contexte. Or ces derniers sont ceux qui affirment l'idée selon laquelle l'excellence et le plaisir sont indissociables.

Par exemple, il est évident que la prudence est indissociable du plaisir. Elle porte sur l'action ; la philosophie sur le *τέλος* de la vie. Le plaisir catastématique et la vie heureuse ne peuvent être atteints sans les deux. Si les autres excellences (comme la justice et l'honnêteté<sup>398</sup>) proviennent de la prudence, le rôle du savoir devient primordial à l'action. Avant d'agir de façon excellente, il faut savoir comment agir. C'est la prudence qui permet de connaître l'action appropriée au contexte spécifique. Si le sage agit avec prudence, il choisira toujours l'action la plus excellente, même si, à court terme, cette action est cause de douleur.

D'autres textes semblent montrer que ce choix se fait par un simple calcul des plaisirs : « L'action injuste (*ἀδικία*) n'est pas un mal (*κακόν*) en elle-même, mais dans la crainte qui vient de ce qu'on doute si elle échappera à ceux qui se tiennent en punisseurs de telles actions »<sup>399</sup>. À première lecture, il semble que la prudence nous permet de choisir l'action juste simplement pour éviter les punitions qu'une action injuste pourrait entraîner. Cependant, la position d'Épicure n'est pas si simple. Il ne propose pas de se cacher sous un masque de justice pour échapper aux punitions de l'État<sup>400</sup>. La thèse du caractère inséparable de l'excellence et du plaisir fait partie de l'éthique épicurienne. Cela implique que pour avoir du plaisir, il faut plus que s'engager dans des actions excellentes. Il faut *être excellent*. Ce n'est pas le plaisir immédiat qui est constitutif du bonheur, mais le plaisir

---

<sup>397</sup> Il semble, en effet, y avoir eu un ancien disciple d'Épicure, Timocrate qui, après avoir quitté l'école épicurienne, aurait tout fait pour discréditer l'école dont il avait fait partie. C'était le frère de Métrodore et, selon D. Sedley, « in time broke with it [l'école épicurienne] and became its implacable opponent ». « Epicurus and His Professional Rivals », in *Cahiers de philologie I: Études sur l'épicurisme antique*, J. Bollack et A. Laks, Lille, PUL, 1976, p. 127. Ce même Timocrate aurait été une des sources de Cicéron, de Diogène Laërce et de Plutarque (pp. 128-129). Si ces textes pouvaient être mis en contexte, leur contenu serait plus éclairant sur le rapport qu'Épicure concevait entre le plaisir et l'excellence.

<sup>398</sup> Cf. *Ad Men.*, 132 ; *K.Δ.*, V.

<sup>399</sup> *K.Δ.*, XXIV.

<sup>400</sup> C'est en quelque sorte une des accusations de Cicéron, *De Fin.*, II, 22, 74-24, 77.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

catastématique qui apparaît lors de l'absence de trouble. Ce n'est pas celui qui commet habituellement l'injustice mais dans un cas en particulier, choisit l'acte juste pour échapper aux punitions, qui est heureux. Il pourra peut-être en tirer du plaisir cinétique, mais ce dernier ne lui permettra pas d'être heureux.

Par ailleurs, comment le motif d'action du sage pourrait-il être le désir d'éviter les châtements ? Il ne craint pas la douleur, car il connaît sa nature finie et sait l'éliminer par le souvenir des plaisirs passés<sup>401</sup>. Le sage n'agit donc pas avec justice par crainte de la réprimande, mais parce que l'injustice est désordonnée (ὁ ἄδικος πλείστης ταραχῆς)<sup>402</sup>. L'action injuste crée une disharmonie dans son âme ; elle est contraire à son être exempt de trouble.

Il est vrai que « la justice n'est pas quelque chose en soi, mais, quand les hommes se rassemblent, en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain contrat sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir (μη βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι) »<sup>403</sup>. Contrairement à Platon, il n'y a pas une idée immuable du juste. Épicure est proche de Protagoras dans sa conception d'une opposition entre la nature et la convention. Le droit selon la nature est lié à l'ordre naturel : le juste se définit à partir de données naturelles. Au contraire, le droit conventionnel vient d'un ordre purement humain, de prescriptions postérieures à la nature<sup>404</sup>. Pour Épicure, le juste, même s'il est conventionnel, est fondé sur la nature : « Le juste de la nature (τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν) est le moyen de reconnaître ce qui est utile pour ne pas se faire tort les uns aux autres (μη βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι) »<sup>405</sup>. La structure est la même que dans la dernière proposition de la maxime XXXIII. Le juste selon la nature exige que les hommes ne se nuisent pas les uns aux autres. Le droit n'est pas purement conventionnel, mais il garde la

---

<sup>401</sup> Il est heureux en subissant tous les supplices, même la torture. Cf. Cicéron, *Tusc.*, II, 7, 17, V, 10, 31, V, 26, 75 ; *De Fin.*, II, 27, 88, V, 28, 85). De plus, il ne craint pas la mort.

<sup>402</sup> Cf. *K.Δ.*, XVII.

<sup>403</sup> *K.Δ.*, XXXIII.

<sup>404</sup> Sur l'opposition entre la nature et la convention, dans sa relation avec le juste, voir par exemple, J.-F. Balaudé, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Nathan Université, 1996, pp. 48-49.

<sup>405</sup> *K.Δ.*, XXXI. (Nous modifions légèrement la traduction de M. Conche. La modification est indiquée par l'italique).

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

malléabilité d'un droit conventionnel, tout en étant fondé en nature<sup>406</sup>. Lorsqu'il cesse d'être utile aux hommes, il perd sa qualité de juste. Le sage, car il a étudié la philosophie épicurienne, peut connaître le juste et agir en conséquence. Il ne commettra donc jamais d'action injuste. Il choisit *toujours* l'action juste car il est lui-même juste.

L'excellence a le plaisir pour motif, mais ce plaisir est conçu comme l'état naturel de l'organisme. C'est pourquoi on ne peut pas, malgré les tensions évidentes, concevoir un rapport complètement subordonné de l'excellence au bonheur. Par ailleurs, vu que le bonheur est moins le plaisir immédiat qu'un état à long terme rendu possible par l'activité philosophique et son application pratique par la prudence, le sage épicurien sera inévitablement et indéniablement un homme excellent.

#### 3.3.2 BONHEUR ET VÉRITÉ

Pour Épicure, la vérité semble être subordonnée au plaisir. Cet énoncé repose sur une lecture hédoniste de l'œuvre d'Épicure. Cependant, nous avons montré comment la conception épicurienne du bonheur n'est pas purement hédoniste. En d'autres termes, même si le but de la vie est de *se-sentir-bien*, le bonheur implique d'une part, une activité constante, celle de la philosophie, et une mise en pratique du savoir philosophique. Résumons rapidement les arguments qui engendraient des problèmes relativement au rapport entre la vérité et le bonheur. En premier lieu, ce qui ne produit pas de plaisir est inutile et superflu. La logique et la physique sont donc sans valeur intrinsèque. Envisagée de cette façon, la philosophie n'est qu'une condition du bonheur. En second lieu, même si la philosophie est nécessaire, elle demeure toujours la servante du bonheur. Sans la crainte des dieux, de la mort ainsi que des troubles illimités, la science de la nature est inutile. Si le but ultime est l'élimination de ces troubles, un savoir approximatif est suffisant. Voilà pourquoi la théorie des causes multiples est satisfaisante. La science épicurienne est tout au plus un discours vraisemblable sur la nature. Le troisième problème découle du second : comment Épicure peut-il envisager son atomisme comme étant plus qu'une solution

---

<sup>406</sup> La question de la justice chez Épicure est complexe et mériterait une étude approfondie qu'il est impossible de faire dans le cadre de ce travail.

possible ? C'est certainement la solution qui élimine le mieux les craintes, mais est-elle en cela plus vraie ? Épicure justifie-t-il ce choix de façon rationnelle, indépendamment du but d'apaiser les troubles de l'âme ?

En premier lieu, la philosophie est plus qu'une condition du bonheur. Même si elle n'est pas le *τέλος* de la vie humaine, elle fait partie de la vie heureuse. Le rapport causal entre le plaisir et la philosophie n'est pas un rapport *mécanique*. Telle que nous l'avons décrite, la philosophie épicurienne a pour tâche de permettre à l'agent de distinguer le vrai du faux, d'isoler ce qui est en accord avec les phénomènes de ce qui ne l'est pas. Ainsi, la vérité n'est pas subordonnée au plaisir catastématique qui est produit, mais l'accompagne. La philosophie épicurienne a donc deux effets : la découverte de la vérité et la production du plaisir.

En second lieu, du fait de sa place privilégiée comme la seule activité qui s'accompagne de plaisir catastématique<sup>407</sup>, la philosophie, même si elle est théoriquement une fin subordonnée au plaisir, en vérité entre dans la définition du bonheur car l'agent heureux doit continuer à philosopher. En d'autres termes, lorsque le sage est dans l'état du *se-sentir-bien*, c'est principalement à cause du fait qu'il philosophe. Il existe donc un lien indissociable entre la philosophie et le bonheur, et en même temps, entre la vérité et le bonheur. Certes, la philosophie n'est pas une recherche désintéressée des causes, mais le résultat ne peut se produire que par l'obtention de la vérité. Si tel est le cas, que faire de l'objection formulée contre la question des causes multiples chez Épicure ?

Pour Épicure, l'ignorance est un mal qui afflige tous les hommes, en vertu d'une corruption par l'opinion. À la naissance, la mémoire de l'homme est sans contenu. Pour le nouveau-né, le monde peut seulement être appréhendé par les sens<sup>408</sup>. Les sens sont absolument fiables, car ils sont non-rationnels. On comprend donc Torquatus lorsqu'il affirme que le nouveau-né qui recherche le plaisir et qui tente d'éviter la douleur « se comporte ainsi (*idque facere*) alors que rien en lui n'a encore été faussé (*nondum deprauatum*) et que sa nature, laissée à elle-même, a toute sa pureté et toute son intégrité de

---

<sup>407</sup> Cf. S.V., 27.

<sup>408</sup> Cf. Cicéron, *De Fin*, I, 9, 29-33.

jugement (*ipsa natura integre iudicante*) »<sup>409</sup>. La raison intervient avec le souvenir<sup>410</sup>. Elle ajoute des souvenirs à ce qui est perçu pour tenter d'identifier l'objet perçu. C'est ici que l'erreur peut apparaître. Un jugement trop hâtif risque d'être erroné, une opinion vide. En ce sens, une erreur, pour Épicure, est un *pré-jugé* : un jugement qui est effectué sans la perception complète de l'objet visé. Cette erreur se fait sans que l'agent en soit conscient. Pour éviter ce danger Épicure désire que l'agent qui veut connaître retourne aux choses elles-mêmes, en se basant toujours sur les phénomènes perçus par les sensations. Ainsi, il pourra affirmer des vérités qui sont évidentes (*ἐναργής*).

Ceux qui trouvent des causes uniques aux phénomènes célestes ne fondent pas leurs affirmations sur les phénomènes. Si elles sont en accord avec les phénomènes, ils n'ont aucun critère pour décider laquelle des possibilités retenir. Épicure ne critique pas ceux qui tentent de trouver une cause unique en vertu de l'inutilité d'une telle connaissance. Pour lui, il est impossible de trancher de façon définitive sur de telles questions. Sur ce point, il pose des limites à la raison. Il est possible de savoir que les dieux ne sont pas les causes de certains phénomènes et connaître une cause possible de ces phénomènes. Il est vrai qu'il fait preuve d'optimisme : même si les hommes ne peuvent pas connaître la cause exacte d'un phénomène dont la cause est imperceptible (*ἄδηλον*), cela ne nuit pas à leur bonheur. Qu'en est-il des phénomènes imperceptibles dont la connaissance exacte est essentielle au bonheur ?

Les atomes et le vide sont imperceptibles (*ἄδηλον*)<sup>411</sup>. Comment, dans une théorie de la connaissance qui donne une importance si grande aux sens, Épicure peut-il bâtir tout un édifice théorique à partir de suppositions ? Les principes fondamentaux de la physique épicurienne sont-ils contraires au reste de la doctrine ?

L'atomisme n'est pas un modèle théorique parmi d'autres mais *le* modèle, ou mieux, *le seul* modèle, bref, la vérité. Nous pouvons affirmer qu'Épicure est conséquent et qu'il ne choisit pas l'atomisme en fonction de son but (c'est-à-dire rendre heureux), mais en

---

<sup>409</sup> *De Fin.*, I, 9, 30.

<sup>410</sup> Voilà le danger de la mémoire. Si elle se remplit d'opinions fausses, elle est la cause de tous les malheurs.

<sup>411</sup> Cf. *Ad Her.*, 38.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

fonction de son accord avec les phénomènes<sup>412</sup>. Deux propositions sont au centre de l'atomisme épicurien. L'une affirme que rien ne vient de rien. l'autre, que le tout est corps et vide.

Tout d'abord, rien ne naît du non-étant : car tout naîtrait de tout, n'ayant en rien besoin de semence. Et si ce qui disparaît était réduit, par destruction, au non-étant, toutes choses auraient péri, ce en quoi elles se sont dissoutes n'étant pas. Et le tout a toujours été tel qu'il est maintenant et sera toujours tel. Car il n'est rien en quoi il puisse se changer ; et, en dehors du tout, il n'est rien qui, étant entré en lui, ferait le changement<sup>413</sup>.

Épicure formule le principe *ex nihilo nihil* et son corollaire qui veut que rien ne retourne au néant<sup>414</sup>. Il montre ce principe en examinant les conséquences du contraire. Il affirme que si les choses venaient de rien, n'importe quoi naîtrait sans semence. Un élément de son argumentation est sous-entendu : la possibilité que tout naisse sans semence est absurde, car l'évidence veut que rien ne pousse sans semence. Pour demeurer en accord avec les phénomènes, il faut affirmer le principe *ex nihilo nihil*. Il emploie le même moyen pour affirmer le corollaire, rien ne retourne au néant. Si c'était le cas, il ne resterait plus rien. Or, encore une fois, l'évidence veut que cela soit faux. Il existe toujours de l'étant. Donc, affirme Épicure, les choses qui existent ne peuvent retourner au néant.

La deuxième vérité qu'il découvre comme vérité fondamentale est la suivante : il n'existe que des corps et du vide :

De plus : le tout est <corps et vide>. Car, que les corps soient, la sensation elle-même l'atteste en toute occasion – la sensation, d'après laquelle il faut, par le raisonnement, se former un jugement sur l'invisible, comme je l'ai dit auparavant. Si <d'autre part> n'était pas ce que nous appelons vide, espace ou nature intangible, les corps n'auraient pas où être ni à travers quoi se mouvoir, comme nous voyons qu'ils se meuvent. En dehors de ces choses, on ne peut rien concevoir, ni sensiblement, ni par analogie au sensible, que

---

<sup>412</sup> Nous suivons ici en grande partie le développement de D. Furley, « Knowledge of Atoms and Void in Epicureanism », in *Essays in Ancient Greek Philosophy. V.1*, J. P. Anton, G. L. Kustas, Albany, S.U.N.Y. Press, 1971, pp. 607-619.

<sup>413</sup> *Ad Her.*, 38-39.

<sup>414</sup> Ce principe est développé pour la première fois par Parménide. Sur l'importance de ce principe chez les Présocratiques, nous renvoyons le lecteur à A. P. Mourelatos, « Pre-Socratic Origins of the Principle that there Are no Origins from Nothing », in *The Journal of Philosophy*, 1981, LXXVIII:11, pp. 649-665.

l'on prenne comme des natures complètes, et non comme ce que l'on appelle accidents ou propriétés de ces natures<sup>415</sup>.

Épicure fait encore appel à l'évidence des phénomènes que nous percevons sans difficulté. Premièrement, il est évident que les corps existent, car nous les sentons. De plus, sans le vide, le mouvement ne peut pas exister. Or le mouvement existe, nous en avons la preuve par l'évidence de l'expérience. Donc, il doit y avoir de l'espace vide. Il n'y a pas de vérités autres que ces vérités fondamentales.

De ces constatations, les caractéristiques des atomes peuvent être déduites. Par exemple, il doit y avoir une fin à la division de cette matière qui existe, sinon tout retournerait au néant. Ces corps qui sont à la limite de la division doivent être absolument indestructibles et se mouvoir dans un espace vide de grandeur infinie<sup>416</sup>. Il s'appuie sur des arguments, développés par Démocrite, pour justifier son atomisme.

Épicure ne choisit pas l'atomisme uniquement en fonction du bonheur que cette physique rend possible. Il est vrai que dans le lien qu'il établit entre la physique comme savoir et le bonheur, il fait preuve d'un optimisme profond ; par la connaissance de la nature, il est possible de demeurer sans trouble. La connaissance de la vérité est joyeuse<sup>417</sup>. La vérité n'est pas subordonnée au bonheur, mais la découverte de vérités sur la nature des choses est conjointe au bonheur de deux façons. En premier lieu, l'activité philosophique s'accompagne naturellement de bonheur. En second lieu, la vérité elle-même est ce qui permet d'apaiser la tempête de l'âme qui afflige tous les hommes pris dans l'opinion vide. Dans cette optique, la vérité n'est pas subordonnée au plaisir, mais le bonheur lui-même, comme plaisir catastématique rendu possible et maintenu par la philosophie, dépend de la découverte de certaines vérités essentielles : les dieux n'agissent pas dans le monde, la mort n'est pas à craindre, le plaisir et la douleur sont limités. De cette façon, c'est le bonheur lui-même et le plaisir qui l'accompagne qui sont subordonnés à la vérité, car ils en dépendent.

---

<sup>415</sup> *Ad Her.*, 39-40.

<sup>416</sup> Cf. Épicure, *Ad Her.*, 41-42. Il ne s'agit pas ici de montrer tous les arguments d'Épicure pour appuyer son atomisme, mais montrer qu'il a choisi l'atomisme en fonction de sa cohérence et de son accord avec les phénomènes. En ce sens, les arguments d'Épicure sont fondés.

<sup>417</sup> Il fait preuve du même optimisme dans sa conception du plaisir catastématique comme état naturel de l'organisme.

### III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?

#### L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE : HÉDONISME OU EUDÉMONISME ?

Envisager l'éthique épicurienne sous l'angle du bonheur nécessite donc une lecture qui est à la fois hédoniste et eudémoniste. Affirmer que le bonheur est simplement un état, un *se-sentir-bien* fait en sorte que certains éléments de la doctrine sont difficiles à concilier, comme les rôles essentiels que jouent la vérité et l'excellence. Au contraire, envisager le bonheur simplement comme activité occulte la dimension du bonheur qui veut que ce dernier consiste essentiellement en une disposition face au monde. Le bonheur est donc conçu comme une vie philosophique, accompagnée du plaisir catastématique produit par l'organisme à l'état naturel. Par la contemplation du divin, le sage admire le modèle du bonheur qu'il doit tenter de reproduire. Par la connaissance de sa propre nature comme être corruptible, l'agent épicurien découvre pourquoi l'activité philosophique est essentielle à toutes les étapes de sa vie, avant et pendant le bonheur. Il apprend en quoi consiste la véritable tâche de la philosophie. Finalement, avec une telle conception du bonheur, nous comprenons le rôle de l'excellence et de la vérité.

**CONCLUSION**

Le bonheur épicurien naît de l'état de plaisir catastématique, qui se distingue du bonheur par la durée. Le bonheur présuppose la santé de l'âme, rendue possible et maintenue par la philosophie, comprise comme une hygiène de l'âme. La philosophie est la seule activité par laquelle la santé de l'âme perdure. Dans le premier chapitre, nous avons d'abord montré que l'interprétation purement hédoniste de l'éthique épicurienne ne permet pas de tenir compte de la permanence du bonheur. Certes, l'élément essentiel est le plaisir, puisque Épicure affirme que ce dernier est le *τέλος* de la vie humaine. Cependant, le concept épicurien du plaisir diffère de ceux élaborés par ses prédécesseurs. L'hédonisme épicurien ne doit pas être confondu avec l'hédonisme callicéen, tel qu'il est présenté dans le *Gorgias*. Comme Démocrite et Platon, Épicure concilie à sa façon les deux grandes traditions qui ont traité du plaisir : la tradition didactique qui aborde le plaisir du point de vue de ses conséquences et la tradition médicale qui aborde le plaisir du point de vue de sa nature. Épicure a compris que le plaisir est plus que la restauration d'un état naturel, car la limite supérieure d'une telle restauration ne saurait être qu'une absence de douleur. C'est pourquoi il a développé le concept de plaisir catastématique qui naît spontanément de l'état naturel de l'organisme.

Puis, analysant la thérapie de l'âme, les concepts de *τέλος* et de *φρόνησις*, nous avons montré que la thérapie n'est pas uniquement un moyen qui rend possible l'état de bonheur. En effet, pour les Anciens, les moyens sont essentiels au *τέλος* lui-même. Selon Épicure, la *φρόνησις* possède une valeur et ce, tout au long de la vie de l'agent. Si le contraire était vrai, nous pourrions affirmer que la prudence est un instrument de la fin visée qui est le bonheur. Mais le sage ne cesse pas de philosopher lorsqu'il est heureux. En d'autres termes, le bonheur implique une activité.

Dans notre second chapitre, traitant du lien entre le bonheur et l'activité philosophique, nous avons débuté par une évaluation du statut de l'analogie médicale dans la philosophie épicurienne, où, la philosophie est apparue comme n'étant pas simplement le remède des maux de l'âme. Elle agit comme remède, mais en tant que transformation du rythme de vie de l'agent. En connaissant la nature véritable des phénomènes naturels

comme les dieux, la mort, le plaisir et la douleur, l'agent acquiert et peut maintenir son âme en santé. Alors que celui qui ignore les causes des phénomènes qui importent au bonheur (les dieux, la mort, le plaisir et la douleur) est malsain, celui qui les connaît finit pas s'auto-administrer le remède. C'est pourquoi le maître épicurien n'est pas médecin : il peut tout au plus guider le disciple vers la vérité, que ce dernier doit sentir lui-même. La philosophie n'est donc pas le remède mais la santé elle-même.

Deux éléments sont donc importants pour le bonheur : l'état de plaisir catastématique et l'activité philosophique, et c'est dans la deuxième section de notre second chapitre que nous avons abordé la question de leur lien. Par l'étude du plaisir comme *πάθος* et des deux types de causalité chez Épicure, nous avons vu que le plaisir catastématique ne pouvait pas être le résultat d'une cause efficiente, mais c'est une cause interne qui produit le plaisir catastématique. Bien que les activités qui peuvent assouvir les désirs naturels et nécessaires à la vie peuvent créer l'équilibre essentiel au plaisir catastématique, la philosophie, comme activité naturelle et nécessaire au bonheur est la seule qui rend heureux en même temps qu'elle élimine la douleur. De plus, elle est unique par sa capacité de se prolonger une fois le plaisir catastématique installé dans l'organisme humain. Les activités vitales peuvent en effet faire naître un excès dans l'organisme si elles sont prolongées après l'apparition du plaisir catastématique. Pour Épicure donc, le *devenir-heureux* fait partie de l'*être-heureux*.

La troisième section du second chapitre a montré comment Épicure justifie l'importance primordiale de l'âme. Le bonheur est une disposition de l'âme, et bien que la douleur soit ce que tous les hommes tentent d'éviter, Épicure nous enseigne que la douleur physique – si sa nature est connue –, ne peut pas nuire au bonheur. C'est pourquoi le bonheur épicurien ne peut pas être réduit à une activité.

Le troisième chapitre a analysé la forme que prend le bonheur comme activité et comme état, en débutant par l'origine de la prolepse épicurienne du bonheur qui vient des dieux. Le bonheur qu'Épicure propose au sage est semblable au bonheur divin. C'est la dimension positive de la théologie épicurienne. Pour le sage, la première étape de la participation au bonheur des dieux est de connaître leur véritable nature : ce sont des êtres absolument bienheureux qui n'ont aucun désir d'agir dans le monde. Le sage apprend donc à cesser de craindre les dieux. Il peut alors se concentrer sur le bonheur divin. Cependant,

un élément important distingue le dieu du sage : le dieu est absolument incorruptible alors que le sage est un être corruptible. En vertu de la nature du plaisir catastématique, qui naît spontanément de l'état naturel de l'organisme humain, ce plaisir disparaît lorsque l'état naturel se détériore. Cependant, armé de la philosophie, le sage peut retrouver et faire durer cet état naturel et le bonheur qui l'accompagne. Il peut donc apprendre à choisir les désirs qui le sollicitent en demeurant toujours sans trouble. Sa tâche philosophique, alors qu'il est heureux, est de continuer à bien choisir, et à s'interroger sur les phénomènes dont les causes ne sont pas immédiatement saisissables. Par la philosophie, le bonheur du sage devient incorruptible : le savoir acquis par la recherche de la vérité permet de demeurer heureux. En connaissant sa nature corruptible, le sage, grâce à la philosophie, peut rester près des dieux. C'est cette proximité entre le sage et les dieux qui nous conduit à affirmer que le meilleur terme pour désigner le bonheur épicurien est celui de *μακαριότης*.

D'une certaine façon, l'éthique épicurienne est naturaliste. Sa conception du plaisir est fondée sur la nature et Épicure prône un retour à l'état naturel de l'organisme. Si le bonheur se limitait à un tel retour, nous pourrions affirmer qu'Épicure est hédoniste. Cependant, le bonheur est plus que cela : Épicure propose au sage d'effectuer un retour à la nature de l'organisme, armé d'une entité absente à l'état naturel : la raison – seule faculté pouvant maintenir l'état naturel. Épicure affirmerait qu'il est possible de momentanément ressentir du plaisir catastématique, si l'agent retrouve son état originel. Cependant, ce dernier ne peut pas être jugé heureux, car sans le savoir philosophique, l'équilibre nécessaire au plaisir catastématique se détériore naturellement. Par le savoir, au contraire, le sage est muni d'un dispositif efficace contre l'oubli. Le bonheur est permanent car il est intimement lié à la connaissance assurée de la vérité. L'éthique épicurienne se situe dans la lignée de l'éthique intellectualiste de Socrate et des Grecs en général : le savoir est essentiel au bonheur.

Une telle attitude face au bonheur et au savoir montre l'optimisme profond d'Épicure. La connaissance de la vérité est joyeuse. L'ignorance des causes des phénomènes naturels produit le trouble dans l'âme. Cependant, même si la connaissance humaine est limitée dans certains cas (comme dans les causes des phénomènes célestes) et même si le sage ne peut pas connaître la cause exacte d'un phénomène en particulier, ce

savoir est suffisant au bonheur. De plus, l'état naturel de l'organisme humain est un état qui produit spontanément le type de plaisir constituant le *τέλος* de la vie humaine.

Notre question initiale traitait de la nature du bonheur de l'agent face à lui-même. Nous avons traité plus précisément de la relation entre la philosophie et le bonheur, pour montrer que cette dernière est plus qu'un instrument du bonheur. L'agent accompli est celui qui a réalisé le *τέλος* de la vie humaine. Pour Épicure, la question du bonheur est la question par excellence de la vie humaine, et ce, au détriment de toute autre question, y compris celle du bonheur collectif. C'est pourquoi les commentateurs nomment souvent ce type d'éthique *éthique du bonheur*. C'est ce qui a conduit certains d'entre eux à parler d'égoïsme éthique. Dans une telle optique, toute autre recherche d'ordre éthique, notamment celle de l'excellence morale, est secondaire par rapport à la recherche du bonheur. En analysant le lien qui unit l'excellence au bonheur, nous voyons que ce lien est plus complexe que celui d'un pur rapport de subordination. Épicure se propose-t-il de résoudre la possible opposition entre le bien individuel – le bonheur – et le bonheur collectif ?

Selon lui, la solution réside dans l'amitié (*φιλία*). Cette dimension de la pensée épicurienne, que nous ne devons pas aborder dans le cadre du présent travail, serait intéressante pour une étude du lien entre le bonheur individuel et le bonheur collectif. Grâce à nos présentes conclusions sur les influences que les prédécesseurs d'Épicure ont eues sur sa philosophie, il serait intéressant d'examiner l'amitié épicurienne dans son contexte, c'est-à-dire à la fois dans sa place au sein même de l'épicurisme, et par rapport aux théories de l'amitié développées par les prédécesseurs d'Épicure comme Platon et Aristote. On pourrait dès lors mieux comprendre pourquoi Épicure prescrit une vie cachée entre amis. Cette dimension de la pensée épicurienne est essentielle au bonheur car pour lui, philosopher nécessite des amis avec qui philosopher.

Il développe par ailleurs une conception de la justice, prenant part au débat opposant la justice naturelle et la justice conventionnelle. Alors que l'amitié concerne les liens entre Épicuriens, la justice concerne les liens entre les membres d'une communauté plus étendue. Sa conception du juste est riche, car il le décrit à la fois comme juste conventionnel (le juste peut se transformer) et à la fois comme naturel (le juste selon la nature veut que les hommes ne se nuisent pas entre eux). D'une communauté à l'autre, la forme particulière du

juste peut ainsi varier. De plus, la justice comme excellence, secondaire par rapport au bonheur (sans nécessairement lui être subordonnée), implique que celui qui est heureux est nécessairement juste.

En étudiant ces deux concepts importants (amitié et justice) de la philosophie épicurienne, on voit qu'ils recourent deux champs de la philosophie pratique : l'éthique et la politique. Cependant, il semble qu'Épicure évacue presque toute conception politique de sa philosophie pour ne conserver que la dimension éthique. Cela est certainement dû en partie au fait qu'il se pense au sein d'une communauté restreinte d'amis. Si tous les membres d'une communauté sont des amis, la politique tend à disparaître : l'amitié n'a pas besoin de droit pour conserver l'équilibre, car elle est spontanément juste. Si celui qui est heureux est nécessairement juste, nous voyons encore une autre raison pour laquelle la dimension politique de la philosophie pratique est peu importante pour Épicure. Dans une telle éthique, la politique est appelée à disparaître. Pour répondre adéquatement à de telles questions, il faudrait examiner la pensée d'Épicure dans son rapport à d'autres comme celles de Socrate ou d'Aristote, analysant ainsi dans quelle mesure cette position défendue par Épicure est déjà, d'une certaine façon présente chez ses prédécesseurs de la période classique.

**BIBLIOGRAPHIE****ÉDITIONS ET TRADUCTIONS****ÉPICURE**

- Balaudé, J.-F., *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie Générale Française (Livres de Poche), 1994.
- Bollack, J. et A. Laks, *Épicure à Pythoclès : Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1978.
- Bollack, J., *La pensée du plaisir : Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- Bollack, J., M. Bollack et H. Wismann, *La lettre d'Épicure*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.
- Conche, M., *Épicure. Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1987.
- Goulet-Cazé, M.-O., *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie Générale Française, 1999.
- Hicks, R.D., *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, London, W. Heinemann (Loeb), 1950.
- Usener, H., *Epicurea*, Dubuque, Wm. C. Brown Reprint Library, (réimpression de l'édition de 1887 de Leipzig), 1969.

**AUTRES SOURCES ÉPICURIENNES ET RECUEILS D'EXTRAITS**

- Auricchio, F. L., *Ermarco. Frammenti*, Naples, Bibliopolis, 1988.
- Bailey, C., *Lucreti. De Rerum Natura*, Oxford, Clarendon Press, 1900.
- Bouffartigue, J., *Porphyre. De l'abstinence*, Paris, Belles Lettres, 1977.
- Chilton, C.W., *Diogenes of Oenoanda. The Fragments*, London, Oxford University Press, 1971.

- De Lacy, Ph.H. et E.A. De Lacy, *Philodemus. On Methods of Inference*. Révision de Marcello Gigante et alii, Napoli, Bibliopolis, 1978.
- Etienne. A. et D. O'Meara, *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Oenoanda*, Paris et Fribourg, Éditions du Cerf et Éditions Universitaires Fribourg, 1996.
- Long, A.A. et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers. I: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Nizan, P., *Démocrite, Épicure, Lucrèce. Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Maspéro, 1965 (réédition : Arléa, 1991).

### AUTRES ÉDITIONS D'AUTEURS ANCIENS

- Annas, J. et J. Barnes, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Philosophy), 2000.
- Bérard, V., *Homère. Odysée. I-III*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1953-1962.
- Bizos, M., *Xénophon. Cyropédie. I-III*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1973.
- Carteron, H., *Aristote. Physique. I et II*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1931.
- Croiset, A., *Platon. Protagoras*, Paris, Belles Lettres (Classiques en Poche), 1997.
- Croiset, A., *Platon. Gorgias*, Paris, Belles Lettres (Classiques en Poche), 1997.
- Debidour, V.-H., P. Demont et A. Lebeau, *Les tragiques grecs. Eschyle, Sophocle, Euripide. Théâtre complet avec un choix de fragments*, Paris, Éditions de Fallois (La Pochothèque), 1999.
- Delebecque, É., *Xénophon. L'art de la chasse*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1970.
- Delebecque, É., *De l'art équestre*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1978.
- Diels, H. (revue par W. Kranz), *Die Fragmente der Vorsokratiker. I-III*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952.
- Dies, A., *Platon. Œuvres complètes. IX.2 : Philèbe*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1959.
- Dumont, J.-P., *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, Collection Folio essais, 1988 pour la traduction, 1991 pour l'édition.

- Ernout, A., *Lucrece. De la nature. I-II*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1960.
- Festugière, A.-J., *Aristote. Le plaisir (Eth. Nic. VII, 11-14, X, 1-5)*, Paris, Vrin, 1946.
- Marchant, E.C. *Xenophon. Scripta Minora*, London, William Heinemann Ltd (Loeb), 1956.
- Martha, J., *Cicéron. Des termes extrêmes des biens et des maux. I- II*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1928 (5<sup>e</sup> édition revue par C. Lévy, 1999).
- Mazon, P., et alii, *Homère. Iliade. I-IV*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1955.
- Mazon, P., *Hésiode. Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1928.
- Pellegrin, P., *Aristote. Les Politiques*, Paris, GF Flammarion, 1990, 1993<sup>2</sup>.
- Rackham, H., *Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum*, London, New York, Heinemann, Macmillan (Loeb), 1914.
- Rackham, H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, London, Heinemann (Loeb), 1947.
- Rivaud, A., *Platon, Œuvres complètes. T. X : Timée. Critias*, Paris, Belles Lettres (C.U.F.), 1956.
- Robin, L. et J. Moreau, *Platon. Le Banquet*, Paris, Gallimard (Folio Essais), 1950.
- Rouse, W.H.D., *Lucretius. De Rerum Natura*, Cambridge, Harvard University Press (Loeb), 1975.
- Tricot, J., *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994.
- Tricot, J., *Aristote. Métaphysique I (A-Z)*, Paris, Vrin, 1991.

## LEXIQUES

- Bailly, A., *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1950.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1984.
- Gaffiot, F., *Dictionnaire illustré latin français*, Paris, Hachette, 1934.
- Liddle, H.C., R. Scott, et H.S. Jones. *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Paulson, I., *Index Lucretianus : Continens Copiam Verborum Quam Exhibent Eiditones Lachmanni Bernaysi Munronis Briegere et Giussani*, Gotoburgi, Typis Expresserunt W. Zachrisson et Socii, 1911.

Usener, H., *Glossarum Epicureum*, Roma, Edizioni Dell'Ateneo & Bizzari, 1977.

### COMMENTAIRES

Annas, J., *The Morality of Happiness*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Annas, J., « Epicurus on Pleasure and Happiness », in *Philosophical Topics*, 1987, XV:2, pp. 5-21.

Arrighetti, G., « Devoir et plaisir chez Épicure », in *Proceedings of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies I*, János Harmatta (éd.), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984, pp. 25-395

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell inc, 1928 (édition de 1964).

Bréhier, É., « Les Cyrénaïques contre Épicure, remarques sur le livre II du *De Finibus Bonorum* de Cicéron », in *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, pp. 179-184.

Bréhier, É., *Histoire de la philosophie I : Antiquité et Moyen Âge*, Paris, PUF, 1931 et 1938 (réimpression de 1997).

Brochard, V., « La théorie du plaisir d'après Épicure », in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1966, pp. 252-293.

Brochard, V., « La morale d'Épicure », in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1966, pp. 294-299.

Brunschwig, J., « The cradle argument in Epicureanism and Stoicism », in *The Norms of Nature*, M. Schofield and G. Striker (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 113-144.

M. Canto-Sperber, *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1998.

M. Conche, *Lucrece et l'expérience*, Paris, Seghers, 1967.

Croissant, J., « Le bonheur : évolution de la signification d'une idée », in *Études de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, 1986.

- Diano, C., « La philosophie du plaisir et la société des amis », in *Forme et événement : principes pour une interprétation du monde grec*, traduit par P. Grenet et M. Valensi, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994 (1967), pp. 102-119.
- Duvernoy, J.-F., « Guérir par la philosophie (sur le modèle médical de l'éthique dans l'épicurisme) », in *Revue de l'enseignement philosophique*, 1984, XXXIV:5, pp. 48-69.
- Ernout, A., et L. Robin, *Lucrèce. De la nature. Commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrèce et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure*, Paris, Belles Lettres, 1962.
- Festugière, A.-J., « La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 81-116.
- Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946 (réimpression de 1997).
- Furley, D., « Knowledge of Atoms and Void in Epicureanism », in *Essays in Ancient Greek Philosophy. I*, J.P. Anton, G.L. Kustas (éd.), Albany, S.U.N.Y. Press, 1971, pp. 607-619.
- Giannantoni, G., « Le plaisir cinétique dans l'éthique d'Épicure », in *Histoire et structure : à la mémoire de Victor Goldschmidt*, J. Brunschwig, C. Imbert et A. Roger (éd.), Paris, Vrin, 1985.
- Glidden, D.K., « Epicurus and the Pleasure Principle », in *The Greeks and the Good Life. Proceedings of the Ninth Annual Philosophy Symposium, California State University, Fullerton*, D. J. Depew (éd.), Fullerton, California State University, 1980, pp. 177-197.
- Gosling, J.C.B. et C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982 (réimpression de 1984).
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Hadot, P., « Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques », in *La vie spirituelle*, 1992, CXLVII:698, pp. 33-43.
- Hadot, P., « 'Le présent seul est notre bonheur'. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », in *Diogène*, janvier-mars 1986, CXXXIII, pp. 58-81.

- Hossenfelder, M., « Epicurus – hedonist malgré lui », in *The Norms of Nature*. M. Schofield and G. Striker (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 245-264.
- Kahn, C.H., « Pre-Platonic Ethics », in *Companion to Ancient Ethics*. S. Everson (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 27-48.
- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Long, A. A., « Epicureans and Stoics », in *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. A. H. Armstrong (éd.), London, Routledge, 1986, pp. 135-153.
- Long, A. A., *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley, University of California Press, 2<sup>e</sup> édition : 1986 (1979 pour la première édition).
- Merlan, Ph., « Ἡδονή in Epicurus and Aristotle », in *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960, pp. 1-37.
- Mitsis, Ph., *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- Mourelatos, A.P., « Pre-Socratic Origins of the Principle that there Are no Origins from Nothing », in *The Journal of Philosophy*, 1981, LXXVIII:11, pp. 649-665.
- Moustopoulos, E.A., « La distinction épicurienne des plaisirs et sa réduction axiologique dans la morale stoïcienne », in *Proceedings of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies. I*, J. Harmatta (éd.), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984, pp.359-361.
- Morel, P.-M., *Atome et nécessité. Démocrite. Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000.
- Natali, C. « Le plaisir dans l'Éthique à Nicomaque », in *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. II : Contextes*, M. Dixsaut (éd.), Paris, Vrin (Tradition de la Pensée Classique), 1999.
- Nussbaum, M.C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Nussbaum, M.C., « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », in *The Norms of Nature*, M. Schofield and G. Striker (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 31-74.
- 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*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1987.

- Robin, L., *La pensée grecque et l'origine de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973.
- Robin, L., *La morale antique*, Paris, Alcan, 1938.
- Rodis-Lewis, G., *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1976.
- Rosenbaum, S.E., « Epicurus on Pleasure and the Complete Life », in *The Monist*, 1990, LXXIII:1, pp. 21-41.
- Salem, J., « Les conditions de l'apaisement », in *La pureté, quête d'absolu au péril de l'humain*, S. Matton (éd.), Morales, no. 13, Paris, Éd. Autrement, 1993, pp.131-141.
- Salem, J., « Commentaire de la lettre d'Épicure à Ménécée », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1993, 3, pp. 513-549.
- Salem, J., *Tel un dieu parmi les hommes : L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989.
- Sedley, D., « Epicurean Anti-Reductionism », in *Matter and Metaphysics*, J. Barnes et M. Mignucci (éd.), Naples, 1988, pp. 297-327.
- Sedley, D., « Epicurus and His Professional Rivals », in *Cahiers de philologie I: Études sur l'épicurisme antique*, J. Bollack et A. Laks, Lille, PUL, 1976.
- Sfameni Gasparro, G., « *Daimôn* and *Tuchê* in the Hellenistic Religious Experience », in *Studies in Hellenistic Civilization, VIII : Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad et J. Zahle (éd.), Aarhus, Aarhus University Press, 1997, pp. 67-109.
- Smith, S., « The Concept of Good Life », in *The Greeks and the Good Life. Proceedings of the Ninth Annual Philosophy Symposium, California State University, Fullerton*, D.J. Depew (éd.), Fullerton, California State University, 1980, pp. 17-32.
- Stokes, M.C., « Cicero on Epicurean Pleasures », in *Cicero the Philosopher*, J.G.F. Powell (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 145-170.
- Striker, G., « Epicurean Hedonism », in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 196-208.
- Striker, G., « *Ataraxia* : Happiness as Tranquility », in *The Monist*, 1990, LXXIII:1, pp. 97-110.
- Taylor, C. C. W., « Hellenistic Ethics. A Discussion of Malcolm Schofield and Gisela Striker (eds). *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics* », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy, V*, J. Annas (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1987.

- Van Riel, G., « Le plaisir est-il réplétion d'un manque ? La définition du plaisir (32 A-3 C) et la physiologie des plaisirs faux (42 C-44 A) », in *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*. I. M. Dixsaut (éd.), Paris, Vrin (Tradition de la pensée classique), 1999, pp. 299-314.
- Vlastos, G., « Ethics and Physics in Democritus I », in *Philosophical Review*, 1945, LIV, pp. 578-592.
- Vlastos, G., « Ethics and Physics in Democritus II », in *Philosophical Review*, 1946, LV, pp. 53-64.
- Voelke, A.-J., « Santé de l'âme et bonheur de la raison : la fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme », in *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie antique*, Fribourg et Paris, Éditions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1993, pp. 35-57.
- Voelke, A.-J., « Opinions vides et troubles de l'âme : la médication épicurienne », in *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie antique*, Fribourg et Paris, Éditions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1993, pp. 59-72.

**SOMMAIRE**

|   |            |
|---|------------|
| <b>INTRODUCTION</b>   | <b>1</b>   |
| <b>I. ÉPICURE L'HÉDONISTE ?</b>   | <b>10</b>  |
| 1.1 ÉPICURE ET L'HÉDONISME  | 11         |
| 1.1.1 <i>Les antécédents de l'hédonisme</i>                                   | 12         |
| 1.1.2 <i>Épicure et le plaisir</i>  | 24         |
| 1.1.3 <i>L'hédonisme épicurien : du plaisir à l'absence de douleur</i>        | 29         |
| 1.2 LES CONSÉQUENCES D'UN BONHEUR COMME ÉTAT                                  | 33         |
| 1.2.1 <i>L'excellence subordonnée au bonheur</i>                              | 33         |
| 1.2.2 <i>La vérité subordonnée au bonheur</i>                                 | 35         |
| 1.2.3 <i>Le bonheur défini négativement</i>                                   | 37         |
| 1.3 LA PHILOSOPHIE COMME THÉRAPIE   | 43         |
| 1.3.1 <i>La thérapie de l'âme : pour rendre possible un état de bonheur ?</i> | 43         |
| 1.3.2 <i>La notion de τέλος</i>   | 48         |
| 1.3.3 <i>Le plaisir et la prudence</i>  | 50         |
| <b>II. ÉPICURE L'EUDÉMONISTE ?</b>  | <b>57</b>  |
| 2.1 LE DÉVELOPPEMENT ET L'ANALOGIE DE LA THÉRAPIE                             | 58         |
| 2.1.1 <i>La philosophie comme amputation... de l'opinion vide</i>             | 59         |
| 2.1.2 <i>Une médecine auto-administrée ?</i>                                  | 62         |
| 2.1.3 <i>Le dépassement de l'analogie thérapeutique</i>                       | 65         |
| 2.2 PLAISIR ET ACTIVITÉS  | 68         |
| 2.2.1 <i>Le lien entre le plaisir et l'activité</i>                           | 69         |
| 2.2.2 <i>Le rapport causal entre activités et plaisirs</i>                    | 71         |
| 2.2.3 <i>La philosophie et le plaisir</i>                                     | 74         |
| 2.3 LA PHILOSOPHIE COMME VIE DE L'ÂME   | 77         |
| 2.3.1 <i>La philosophie épicurienne : souci de l'âme</i>                      | 78         |
| 2.3.2 <i>Douleur, âme et corps</i>  | 81         |
| 2.3.3 <i>Le bonheur épicurien : activité ou état ?</i>                        | 83         |
| <b>III. ÉPICURE LE BIENHEUREUX ?</b>  | <b>86</b>  |
| 3.1 BONHEUR ET DIVINITÉ   | 86         |
| 3.1.1 <i>Le divin et le sage</i>  | 87         |
| 3.1.2 <i>La μακαριότης</i>  | 90         |
| 3.2 LA VIE HEUREUSE   | 93         |
| 3.2.1 <i>Le sage et le dieu</i>   | 94         |
| 3.2.2 <i>De l'universel au particulier : la philosophie heureuse</i>          | 96         |
| 3.3 RETOUR AUX APORIES  | 99         |
| 3.3.1 <i>Bonheur et excellence</i>  | 99         |
| 3.3.2 <i>Bonheur et vérité</i>  | 104        |
| <b>CONCLUSION</b>   | <b>110</b> |

|   |            |
|---|------------|
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b>                                      | <b>115</b> |
| ÉDITIONS ET TRADUCTIONS                                   | 115        |
| <i>Épicure</i>  | <i>115</i> |
| <i>Autres sources épicuriennes et recueils d'extraits</i> | <i>115</i> |
| AUTRES ÉDITIONS D'AUTEURS ANCIENS                         | 116        |
| LEXIQUES  | 117        |
| COMMENTAIRES  | 118        |
| <b>SOMMAIRE</b>   | <b>123</b> |