

Lettre à Ménécée, Commentaire

Il n'est pas possible de comprendre la *Lettre à Ménécée* en l'isolant du reste du **système** épicurien. L'œuvre d'Épicure constitue un *système* : les trois parties qui la composent (Physique, Canonique et Éthique) forment un ensemble cohérent dont les éléments sont interdépendants, se conditionnant mutuellement : la Canonique s'interroge sur les conditions de possibilité de la connaissance. Elle trouve son application dans la Physique, c'est-à-dire dans la *Lettre à Hérodote*, dans laquelle Épicure développe son modèle de l'univers. Enfin, cette connaissance rend possible de dissiper les craintes qui tourmentent les hommes, en ouvrant sur l'Éthique.

La physique épicurienne

Puisque "le bonheur a sa condition dans la connaissance" de l'univers, il faut exposer les bases de ce modèle. Il est strictement **matérialiste, atomiste** : rien n'existe dans l'univers que la matière; seuls existent les **atomes** et le **vide**.

- 1er principe : "Rien ne naît du néant". Ceci implique que tout a une raison d'être, que toute chose naît d'une semence et d'une semence particulière, sinon "Tout naîtrait de tout". Il s'agit d'un énoncé qui fonde toute démarche scientifique, le principe de raison suffisante.

- 2ème principe : "Le tout est corps et vide". En plus clair : dans l'univers seuls existent les corps et le vide. 1) l'existence des **corps** n'a pas à être démontrée, elle l'est directement, par la sensation que nous en avons : nous les percevons à travers nos cinq sens. Remarquons que la **sensation** est pour Épicure un critère absolu de réalité, c'est par elle (directement ou indirectement) que l'on peut poser l'existence de quelque chose. 2) L'affirmation d'Épicure selon laquelle le **vide** existe pose alors problème. Comment affirmer que ce qui, par définition, échappe à la sensation existe ? Cette existence du vide est démontrée *indirectement* par la sensation : Si l'on n'admet pas que le vide existe on ne peut expliquer l'existence du mouvement (dans un espace totalement plein, comment un déplacement d'un lieu vers un autre serait-il possible ?) ; or, il est évident que celui-ci existe ; donc le vide doit exister.

Intéressons-nous maintenant aux corps : ceux que nous voyons (les plantes, les animaux, les objets etc...) sont les **corps composés**, mais il existe aussi "ceux dont les composés sont faits", que l'on ne peut percevoir mais dont la pensée nous amène tout de même à poser l'existence : les corps simples ou **atomes** (du grec *atoma*, "que l'on ne peut couper"). Bien que ces atomes échappent à la sensation, nous devons accorder qu'ils existent : si, par la pensée, nous divisons ou dé-composons les corps visibles, il faut bien penser un terme à ces divisions pour arriver à des éléments premiers qui (comme des "briques", disent encore les physiciens de nos jours) constituent la matière.

- Caractéristiques de ces atomes : Ils sont donc **insécables** mais aussi **immuables** : puisqu'ils ne connaissent pas le changement, la décomposition, par définition. Ils sont **éternels** : à l'origine de tout, ils sont eux-mêmes sans origine. L'univers est né de leurs rencontres, car ils sont animés de mouvements. Les atomes ont une variété de formes telle que le nombre en est inconcevable sans être infini (indéfini) : ces différentes formes rendent compte des caractéristiques particulières et observables des corps composés : les fluides sont composés d'atomes petits et lisses (donc très mobiles); les solides d'atomes plus grossiers qui s'agglomèrent.

- Application de ce qui précède à une réalité particulière : **l'âme**.

Cette notion n'a absolument pas, dans l'épicurisme, le sens qu'elle a dans de nombreuses traditions religieuses. Elle n'échappe pas aux principes énoncés plus haut et est donc, pour Épicure, **matérielle**. Elle n'est pas distincte du corps (\neq tradition chrétienne). C'est “un corps formé de fines particules, *disséminé à travers tout le corps*, très semblable à un souffle”. L'âme, pour Épicure, est la cause de la *sensibilité* (la faculté de sentir), de la *volonté*, des *émotions*, et des *pensées*. Étant matérielle et composée, l'âme est, comme tout composé, **mortelle** (nous verrons plus loin les conséquences importantes de ce point pour l'éthique).

Voyons comment Épicure justifie que l'âme n'est rien d'incorporel (“Ceux qui disent que l'âme est un être incorporel parlent pour ne rien dire”, *Lettre à Hérodoté*, §67) : “Si elle était incorporelle (...) elle ne pourrait ni agir ni pâtir” ; or, nous voyons qu'elle peut agir sur les corps, il faut donc supposer qu'elle est en contact avec eux : “ Si nous la voyons porter nos membres en avant, arracher notre corps au sommeil, nous faire changer de visage, diriger et gouverner le corps humain tout entier, comme aucune de ces actions ne peut évidemment se produire sans contact, ni le contact sans matière”, nous devons reconnaître sa nature matérielle.

L'éthique épicurienne : *Lettre à Ménécée*

Dans cette lettre, Épicure s'adresse à son jeune disciple Ménécée, pour lui prodiguer quelques conseils afin de lui permettre d'accéder à la vie heureuse. La morale d'Épicure n'est pas une morale contraignante et normative, mais s'apparente plutôt à un art de vivre. La finalité de l'éthique d'Épicure ne vise rien de moins que de permettre à l'homme de parvenir au bonheur, de le libérer des craintes qui, comme le dit Lucrèce (le continuateur latin d'Épicure), peuvent faire de cette vie un enfer, pour "l'insensé". Ce que veut montrer Épicure dans la *Lettre à Ménécée*, c'est que ces craintes ne sont pas fondées, sont sans objets, ou que leurs objets ne sont pas si redoutables. Ces maux, que l'homme peut vaincre à l'aide de sa **raison**, sont au nombre de quatre : il y a d'abord la crainte des dieux, puis la crainte de la mort, les souffrances que font naître les désirs illimités et, enfin, la douleur. Contre ces maux, Épicure propose un *quadruple remède*.

I Préambule : sur la philosophie : §1.

Le texte commence par l'affirmation selon laquelle l'homme jeune comme le vieux doivent "s'adonner à la philosophie". La justification se trouve dans la phrase suivante, mais cette première phrase souligne déjà que la réflexion philosophique est inséparable de la conduite permanente, quotidienne, de l'existence : la philosophie d'Épicure n'est pas spéculative mais *pratique* ; elle n'a de sens que dans son application effective.

La question de l'âge auquel il convient est traditionnelle, on la trouve dans les dialogues de Platon (*Gorgias* : Calliclès reproche à Socrate de philosopher si tard). La réponse ici est : à tout âge, parce que philosophie et recherche du bonheur se confondent.

La seconde phrase explique donc pourquoi philosopher n'est pas une activité réservée à tel ou tel âge de la vie, en dévoilant la finalité : elle vise à "acquérir la santé de l'âme". Par cette formule nous voyons un parallèle établi entre la **philosophie** (médecine de l'âme) et la **médecine** (du corps) : toutes les deux visent au rétablissement d'un équilibre, à combattre des troubles. Les craintes dont nous avons parlé plus haut créent des désordres dans l'âme comme les maladies sont des désordres de l'organisme. Ce parallèle est déjà présent dans le *Gorgias* de Platon (parallélogramme). Dans notre texte, cela renvoie au §6 (distinction entre les désirs, qui aboutit à la branche « désirs nécessaires à la santé de l'âme », qui rejoint l'idée de bonheur).

La fonction de la philosophie étant ainsi définie, nous comprenons mieux pourquoi personne, quel que soit son âge, ne peut, raisonnablement, se sentir dispensé de la nécessité de philosopher : cela serait aussi déraisonnable que de décréter que l'on peut se passer de se soucier de sa santé physique. Ainsi, le jeune homme (ou la jeune femme) qui pense qu'il n'est pas encore temps pour lui de philosopher (c'est-à-dire, je le rappelle de réfléchir à son existence, à la manière dont il doit la mener) est dans la situation de celui qui, à 18 ans, par exemple (!), fume, et se dit qu'il sera bien temps pour lui de se soucier de ses poumons à 50 ans... Tout aussi absurde est la position de "l'homme d'âge mûr" qui, sous prétexte qu'il fût un temps où il se posait ces questions dans sa jeunesse, considère ceci comme acquis et ne devant plus faire partie de ses préoccupations : comme si, après avoir fait attention à son mode de vie (alimentation, sommeil etc...) pendant des années et avoir été suivi régulièrement par un médecin, quelqu'un décidait que tous les excès lui sont désormais permis, sans la moindre surveillance... La philosophie, comme la médecine, réclament donc de chacun une attention, une application constante : on n'en cueille jamais les fruits une fois pour toutes. De plus, comme le dit la troisième phrase celui qui affirmerait que "l'heure de philosopher n'est pas encore venue ou qu'elle est déjà passée, ressemblerait à celui qui dirait que l'heure n'est pas encore arrivée d'être heureux ou qu'elle est déjà passée". En fait, il ferait plus que lui ressembler, il serait dans cette situation car, Épicure le dit plus loin (cf. phrase qui commence

ligne 8) : nous devons nous consacrer à ce qui peut nous apporter la félicité (ou le bonheur) ; or, certains maux nous empêchent de l'atteindre et la philosophie est la seule chose qui puisse nous en libérer; donc, pour atteindre le **bonheur** il faut philosopher. Différer de philosopher, c'est donc différer d'être heureux; il n'y a pas d'occupation plus importante, plus utile à l'existence. Dans toutes les autres activités, je me disperse, voire je me perds : "Tu ajournes la joie ; la vie périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé". Maintenant que voilà justifiée la nécessité de s'appliquer à la philosophie, nous pouvons entrer réellement dans la *Lettre à Ménécée* et étudier ce "quadruple remède".

Des deux figures (jeune homme et vieillard), la première renvoie à l'interlocuteur d'Épicure. L'exigence de tranquillité concerne surtout la jeunesse (peur de la mort). L'ancien a naturellement cette tranquillité face à l'avenir que le jeune homme a à conquérir par la philosophie. Pourquoi alors l'ancien philosopherait-il ? pour « rajeunir au contact du bien ». Les « jours agréables du passé » doivent renvoyer à la réflexion elle-même (sinon pourquoi appeler cela philosopher ?). L'exercice de la philosophie est donc un plaisir : c'est l'activité de l'âme, qui génère ses plaisirs propres. L'idée à retenir, c'est que la recherche du plaisir est véritablement positive : il ne s'agit pas que d'éviter la douleur, mais il faut que l'âme « vive », agisse, pour *éprouver* les plaisirs qui lui sont propres (attachés à son activité propre). La passivité n'engendre pas le bonheur. C'est ici qu'il faudrait revenir au terme de « vertu » (étymologiquement perfection propre à un être), et au lien entre vertu et bonheur.

Transition : il est vrai que les paragraphes suivants ont surtout pour fonction d'écarter des troubles possibles de l'âme. Mais par delà cette vertu *corrective*, il faut se rendre attentif à *l'incitation à vivre* qui y est également contenue. Autre remarque, sur la difficulté de lecture : ces paragraphes sont des rappels (de leçons passées), dont la continuité est parfois à reconstruire derrière la succession des formules.

II “Les dieux ne sont pas à craindre” : §2-3

Concernant les dieux, il y a une crainte à écarter (c'est ce qu'on retient d'habitude), mais aussi une nécessité de penser les dieux pour être heureux.

Tout le passage repose sur l'opposition entre deux manières de penser les dieux : celle de "la foule" ou "la multitude", opposée à celle du sage. Cette opposition prend la forme de l'opposition entre les « opinions » ou « présomptions » de la foule et les « prénotions », qui expriment la nature réelle des dieux. Il s'agit, par une réflexion sur la vraie nature des dieux, de rejoindre la « prénotion » et de dissiper les erreurs, les fantaisies que les hommes ont inventées à leur sujet et dont, paradoxalement, ils sont les victimes. Attention à « l'argument » de la fin du §2. En quoi consiste « l'évidence¹ » ? Au fond, cette idée n'est peut-être que l'intuition de notre propre nature. Mais c'est une interprétation.

Épicure commence donc par définir les deux caractéristiques principales que l'on doit attribuer aux dieux: ce sont des êtres **immortels et bienheureux**. Ces caractères, dit Épicure, sont déjà impliqués dans "la façon ordinaire de les concevoir". Il suffit donc d'analyser l'idée commune de la divinité pour dégager ces caractères. Une fois ceux-ci mis au jour tout le reste de l'argumentation du paragraphe en découle : les deuxième et troisième phrases nous conseille de juger tout ce que l'on peut dire au sujet des dieux à l'aune de ces deux qualités, immortalité et béatitude. C'est cela qui nous permettra de faire le partage entre les deux visions des dieux dont nous parlions plus haut.

¹ La formule est en partie à comprendre en rapport avec le matérialisme d'Épicure. Comme tout ce qui existe, les dieux sont composés d'atomes et donc produisent des "simulacres", qui franchissent les barrières des intermondes, et viennent nous visiter pendant notre sommeil)

Avant d'en venir là, il faut remarquer qu'Épicure ne s'affirme nullement athée : ligne 4 du paragraphe, il dit en effet : "les dieux existent et la connaissance qu'on en a est évidente". L'idée que nous avons des dieux doit correspondre à une réalité, mais, au fond, ce qu'il importe de démontrer c'est surtout qu'il n'y a nul contact entre les hommes et les dieux; que, même si ceux-ci existent, ils n'interviennent pas dans le cours des choses humaines. Or, étant donné leur béatitude, il serait absurde de penser qu'ils se soucient des hommes, qu'ils soient affectés aussi bien par leurs crimes, que par leurs malheurs. Les dieux d'Épicure sont en fait des **dieux absents**. Cela s'oppose à la vision de la foule : celle-ci n'en a d'ailleurs pas une conception constante, elle varie au gré de ses passions (espoir ou crainte) : "Celle-ci ne garde jamais à leur sujet la même conception". Ainsi, affirme Épicure, l'impiété n'est pas où l'on croit : elle n'est pas dans le rejet des images traditionnelles des dieux mais dans ces fictions mêmes.

On peut lier à ces superstitions qu'il s'agit de dissiper le *matérialisme* d'Épicure. Les grecs attribuaient à leurs dieux toutes les passions humaines (jalousie, colère, rancune etc...) et voyaient derrière des phénomènes naturels tels que le tonnerre, les tempêtes etc. des actions surnaturelles. C'est alors le rôle du philosophe de **démythifier** ces phénomènes pour montrer que les dieux n'ont rien à faire ici. L'étude "scientifique" de ces phénomènes les ramènera à des mouvements particuliers des atomes, à des causes purement mécaniques.

Parmi ces "fictions" qui font des dieux une source de crainte et de malheur de l'âme, la croyance selon laquelle les divinités s'occupent de punir les méchants et de récompenser les bons : il faut voir que c'est une exigence mal formulée de *justice*, une idée fautive de *ce qui devrait être*, qui nous fait considérer les dieux ainsi. D'où aussi idée de vie après la mort, de sanction, de rétribution, etc. La peur des dieux, c'est essentiellement la peur de *ce qu'ils nous réservent*. Nous n'avons rien à espérer, mais aussi rien à craindre des dieux (ils n'interviennent pas dans les choses humaines). L'univers de l'homme est vide, Épicure pourrait dire limpide. Les terreurs que les croyances religieuses causent aux hommes se dissipent. L'épicurisme débouche également sur une forme d'**humanisme** puisqu' « il est futile d'implorer des dieux ce qui dépend de nos propres forces » (Sentence 65). On retrouve alors le refus de la *passivité*, l'homme ne pouvant éprouver de plaisir que dans la mesure où il agit. Ici encore, il y a *d'une part* des craintes (qui sont des souffrances) à écarter, mais il s'agit aussi d'inciter l'homme à *vivre*, à *agir*, parce que sans action le plaisir ne survient pas.

Épicure nous indique quelle est la pensée « non nuisible » qu'il faut se faire des dieux. Il n'y a pas ici, comme dans presque toute la lettre, d'argument à proprement parler. Mais il y a quelque chose de *positif* dans la pensée des dieux, quelque chose qui fait qu'il *faut* en maintenir la pensée devant les yeux de l'âme, en quelque sorte. Les dieux sont l'image de notre propre perfection. Certes ils sont immortels : mais le dernier paragraphe nous dit que le sage vivra « comme un dieu parmi les hommes ». La pensée des dieux nous permet *d'orienter* notre recherche du bonheur. Toute pensée des dieux, « vraie » ou « fautive », est une projection de l'idée de « vertu ». La fin du §3 dénonce les « présomptions » de la foule en les expliquant par l'idée fautive que se fait la foule de sa propre vertu : toute idée des dieux se nourrit de l'idée que se fait l'homme de sa nature, de sa perfection propre, de sa « vertu ». L'essentiel sera donc *l'anthropologie*, qui consiste à penser la nature de l'homme comme être de désir. Et le bonheur sera ici l'ultime critère de vérité, pour toute idée, y compris celle des dieux. Est-ce vraiment une pensée « religieuse » ?

III “La mort n'est pas à craindre” : §4 à 5.

Même double mouvement : la mort doit cesser d'être un objet de crainte, et même elle doit devenir une pensée nourrissant la recherche du bonheur. Les deux paragraphes semblent curieusement séparés, puisque les deux premières phrases du §5 développent l'argument qui prouve que la mort « n'est rien pour nous ». Divisons donc en deux l'étude de ce passage sur la mort.

A - « La mort n'est rien pour nous »

Ce passage débute par une affirmation simple dans sa forme : « la mort n'est rien pour nous ». Il s'agit une nouvelle fois de montrer que les hommes se tourmentent pour des *motifs imaginaires* : une analyse rationnelle devant permettre de les en débarrasser. On a peut-être ici le passage le plus réellement *argumentatif* de la lettre. La démonstration de cette affirmation suit : si la mort n'est rien pour nous c'est parce qu'un bien ou un mal doivent être objet de **sensation** ; or, par définition, la mort est absence de sensation ; donc c'est un non-objet, on n'en fait jamais l'expérience; en ce sens, elle n'est rien.

On peut remarquer que « l'argument » « saute » en quelque sorte du début du §4 au début du §5, dont les deux dernières phrases sont au fond la « fin réelle » du §. En y incluant la dernière phrase du §4 on a un argument cohérent. Le problème, c'est le milieu. Quel est l'enchaînement des idées ? Quelle est le lien de cause à conséquence (« Par conséquent ») ? Quelle est la justification de la première phrase de (126) ? Quel lien entre les trois phrases ?

Ce qui est sûr, c'est qu'Épicure y écarte deux « attitudes », deux discours possibles.

Première attitude : on peut jouir de la vie à condition de penser que nous vivons éternellement. Contre cette attitude, dit Épicure, il s'agit d'ôter le désir d'immortalité. Première remarque : Épicure ne nous l'enlève pas, il va le satisfaire (dernière phrase de la lettre). Ici encore (comme dans la pensée des dieux), il y a une vérité du désir d'immortalité, mais il s'agit de savoir quelle est cette vérité. Et ce n'est pas l'idée d'une « durée infinie » qui est ce qu'il y a de vrai dans le désir d'immortalité.

Deuxième attitude condamnée : la mort est à craindre parce qu'il est douloureux de l'attendre. On est ici plus proche d'Épicure, puisqu'on ne laisse pas de place à quelque chose qui serait à craindre *après* la mort (crainte à laquelle la première « attitude » pouvait laisser une place). Mais celui qui pense ainsi pense que la souffrance est nécessairement attachée à l'idée de la mort. Il faut donc que l'idée de la mort, l'idée de la « finitude », l'idée que je suis mortel, ne fasse pas naître de souffrance. Autrement dit, il faut lever la contradiction entre être immortel et devoir mourir. Par exemple, on pourra dire que pour un homme qui lie le prix de l'existence à la satisfaction d'un certain nombre de désirs, le caractère *fini* de l'existence est véritablement une objection à la perspective du bonheur. C'est donc bien encore une fois une réflexion sur les désirs qui nous délivrera du désir de la « durée infinie », de la souffrance qui pourrait venir de la pensée que la vie est brève.

Autrement dit, l'enchaînement des phrases n'est pas évident (est-ce même une suite logique ?), mais dans les deux cas, il s'agira de « remonter » à la source du désir d'immortalité. Cette source est un *désir*, une *aspiration*, et il s'agira de l'identifier et de la satisfaire.

B - *On peut essayer de prendre un peu de recul. La pensée de la mort pourrait donc être autre chose qu'attristante ? Cela passe évidemment par une acceptation par l'homme de sa **finitude**. Notons qu'acceptée ou non elle est de toutes façons un fait, une donnée de la condition humaine. Nous avons donc le choix entre accepter cette condition ou non, mais, dans ce dernier cas, nous faisons le choix de l'illusion : nous pouvons toujours forger des chimères, imaginer une vie de l'âme après la vie (impossible dans l'épicurisme) ; ce faisant nous renonçons au rationalisme. Ce n'est pas l'option d'Épicure. Mais il ne choisit pas la raison contre la possibilité du bonheur : un homme qui accepte sa condition mortelle va davantage apprécier la vie dans ce qu'elle a d'**éphémère**. Dans le fait que tout soit fragile, voué à disparaître, l'on peut voir la valeur du réel, sa richesse : tout ce qui est donné est précieux d'être singulier. Il s'agit de goûter à ce qui m'est donné dans le **présent**, puisque je n'ai pas accès à l'éternité. Il faut se soucier de cette vie-ci, puisqu'il n'y en a pas d'autre;*

la seule réalité est ce que le christianisme appellera la vie terrestre. Nulle réalité supérieure n'existe dans un quelconque "au-delà". Épicure ajoute que cette pensée de la mort "nous ôte (...) le désir d'immortalité". Il n'y a rien d'attristant à cela : l'éthique, le souci de l'existence, s'enracine dans l'échec de ce désir.

Le paragraphe suivant oppose de nouveau la "foule" au "sage". L'attitude de la première vis-à-vis de la mort se caractérise encore par l'inconstance : elle balance entre fuir la mort et fuir la vie, au gré des circonstances. Il est évident encore une fois qu'elle n'est pas dirigée par des idées claires touchant ces notions, que son attitude n'est ni rationnelle, ni raisonnable. À l'opposé, la sagesse se manifeste par un certain équilibre : le sage "ne fait pas fi de la vie et ne craint pas la mort". Il ne maudit pas la vie telle qu'elle est donnée à l'homme, il ne cherche pas à s'en détacher (comme dans certaines sagesse orientales) et accepte qu'elle ait un terme (cf. plus haut) : ce qui compte, et cela est appuyé par l'exemple de la nourriture, ce n'est pas le temps que dure une vie mais la manière dont elle est vécue, ce que l'on en fait. On peut dire qu'une vie courte menée avec sagesse a plus de valeur qu'une vie longue gaspillée dans la recherche de plaisirs vains ou dangereux (cf. partie suivante de l'explication) et gâtée par des craintes multiples qu'il aurait été possible d'éviter. Épicure poursuit par une condamnation de celui qui vivrait en maudissant la vie, il n'exclut alors pas le recours au suicide, comme manière de mettre en conformité ses actes avec ses pensées. Il termine enfin par des remarques concernant l'avenir, pour souligner la possibilité de l'éthique, c'est-à-dire la maîtrise par l'individu de sa vie : une action sur celle-ci est possible, car l'avenir n'est pas "tout à fait hors de nos prises", même s'il n'est pas non plus "entièrement en notre pouvoir". Entre le chaos du hasard et le Destin implacable, tous deux rejetés par Épicure, il reste une place pour l'action humaine.

Est-ce exactement ce dont parle ici Epicure ? Il faut en tous cas le « rejoindre » par l'étude précise du mouvement du texte. Passons donc à la « deuxième partie » de ce passage consacré à la mort.

C - Le sage et la multitude

Trois parties : un diagnostic contrasté (la vie et la mort sont une charge pour la multitude, ni l'une ni l'autre pour le sage). Deux discours sont condamnés : celui qui conseille aux jeunes de bien vivre et au vieillard de bien mourir, celui qui condamne la vie. Ensuite, une conclusion. Revenons dans le détail.

Le diagnostic renvoie à un argument qui revient sur le fondement du faux désir d'immortalité. L'opposition à première lecture oppose quantitatif à qualitatif. Mais c'est surtout opposer durée à instantané. C'est celui qui pense « les temps à venir » qui souffre d'un manque, qui est tout imaginaire. A référer donc à ce qui précède.

Le premier discours dénoncé renvoie à la même logique. Il suppose que ce qui donne du prix à la jeunesse, c'est qu'elle dispose du temps à venir. Pensez à Pascal. De même pour le vieillard. Vivre ce n'est pas se projeter dans l'avenir. Il est peut-être tout aussi essentiel de penser que l'avenir n'est rien pour nous.

Le deuxième discours renvoie à un pessimisme plus universel, concernant la « vanité de l'existence ». On retrouve cela dans l'Ancien Testament. Ici Epicure cite visiblement un poète, la Bibli des Grecs. Nous savons que la vie vaut. Mais s'il y a une unité dans ce « pessimisme » que dénonce le paragraphe, c'est la pensée de l'avenir qui le nourrit. Une certaine pensée de l'avenir déprécie le présent, et la mort n'est qu'un cas particulier.

D'où la conclusion, qui porte sur l'avenir et sur ce qui est en notre pouvoir. Il faut s'interdire le « désespoir » (au sens négatif du terme). Il y a un sens positif du désespoir, qu'on pourrait être tenté d'attribuer à Epicure. C'est celui de Gide, celui aussi d'Alain (« L'espérance est une passion triste »). Epicure ici lie l'espérance à l'activité (non hors de nos prises). L'essentiel est de nous

pousser à agir, à vivre, car c'est l'action qui procure le plaisir. C'est pourquoi le vieillard ne doit pas renoncer. Socrate apprenait à jouer de la lyre en prison. Le travail même est ici source de plaisir, sans dépendance par rapport au fait d'atteindre un but extérieur à l'effort lui-même.

D'où même conclusion : il faut insister sur le caractère actif, positif de cette morale du plaisir. Il ne s'agit pas d'une pensée purement négative (écarter la souffrance) mais d'une culture de l'activité, parce qu'il n'y a pas de plaisir sans activité, sans « vertu ». Ainsi le « quadruple remède » est-il aussi bien une quadruple potion magique.

IV Les désirs, le plaisir, le bonheur : §6.

C'est le paragraphe le plus long ; l'important est de prendre conscience de la complexité de la démarche qu'il propose.

Ce passage propose d'abord une classification des désirs (Il. 1 à 4). Cette classification doit être développée, illustrée, il faut chercher des exemples. Vains = artificiels, nuisibles. Naturels non nécessaires ? « Nécessaires » veut dire : « nécessaire à ». Est donc « naturel non nécessaire » ce qui surgira en moi du fait de ma nature, mais qui n'est nécessaire à rien. Y a-t-il des désirs non nécessaires ? Au fond la question n'est pas celle d'Epicure. Ce qu'il faut, c'est « rapporter tout choix et toute aversion à la santé du corps et à l'ataraxie de l'âme ».

Les désirs ne sont évidemment pas nécessairement mauvais et donc à éliminer mais il faut faire des choix : il faut évaluer ce que nous avons à perdre ou à gagner à poursuivre tel ou tel désir. Il y a d'abord deux grandes classes de désirs : ceux qui sont **naturels** et ceux qui sont **vains**. À ce sujet voilà ce que dit Marcel Conche : « Il s'agit d'atteindre le bonheur par une simplification de la vie, en renonçant à ce qui est vain, superflu, en revenant à l'essentiel. En demandant le bonheur, nous ne formulons pas du tout une exigence démesurée, ni ne demandons quelque chose d'impossible : nous visons cela même dont la réalisation est assurée par la nature ».

Les **désirs vains** sont fondés sur de vaines opinions, ils comportent l'illimité, et, par là, s'opposent à la nature. Ils ont pour origine la crainte de la mort en ce sens qu'ils constituent une espèce de fuite : ainsi un homme va-t-il poursuivre le but fou (parce que ne connaissant pas de terme) de s'enrichir, d'acquérir du pouvoir ou des honneurs. L'homme qui se laisse aller à de tels désirs connaîtra la souffrance, l'inquiétude, le manque. Pour éprouver du plaisir il faudra à l'intempérant sans cesse varier, ainsi il cherchera les plus grands raffinements et non la simplicité.

Les désirs naturels se distinguent eux-mêmes en désirs **naturels nécessaires** et **naturels non nécessaires**. La satisfaction des premiers, comme leur nom l'indique, est absolument indispensable pour accéder à la vie heureuse. Ils sont encore de trois sortes : a) ceux qui le sont pour la vie (la survie) même : faim et soif. Cela est nécessaire, car notre corps doit être « reconstitué », car nous perdons des atomes. b) pour la tranquillité du corps [Attention erreur de frappe dans le texte : il faut bien lire tranquillité du corps et pas de l'âme !] : la nécessité de vêtements, d'abris etc... c) pour le bonheur : le désir de la philosophie, de l'amitié.

Les désirs **naturels non-nécessaires** sont donc ceux dont la non-satisfaction n'est pas contradictoire avec la possibilité du bonheur : il s'agit essentiellement des désirs sexuels.

Ainsi l'éthique épicurienne s'affirme-t-elle comme **naturaliste** (la nature sert de référence), en appelant à la **simplicité** (il ne faut pas chercher, dans l'alimentation par exemple, les mets les plus rares, mais seulement de quoi assouvir la faim) et débouche sur l'**autonomie** : celui qui est à l'abri de la faim, de la soif et du froid, « peut rivaliser de félicité avec Zeus ».

C'est ici que nous est présentée une image du bonheur essentiellement *négative* (absence de trouble, dans l'âme comme dans le corps). L'absence de trouble, *l'ataraxie* (c'est le mot grec, qui veut dire exactement la même chose) est « la perfection même de la vie heureuse ». (Il. 4-10). Sur le fondement de cette théorie des désirs se dégage l'idée du vrai bien ou « la fin [finalité] de la vie bienheureuse » : il s'agit du **bonheur** défini comme absence de douleur physique (**aponie**) et absence de troubles de l'âme (**ataraxie**). Ce bien est négatif, il consiste dans une double absence; il est *plaisir en repos* ou *plaisir catastématique*, comme dit Épicure, et s'oppose au plaisir en mouvement, en ce qu'il est harmonie, équilibre, du corps comme de l'âme. On peut dire que le passage va approfondir la nécessité du passage d'une conception du plaisir à l'autre. La conception « dynamique » du plaisir n'était pas absente du début de la lettre, mais elle va être résolument rectifiée dans un sens *statique* dans toute la fin de ce long paragraphe.

128 : insiste sur le bonheur comme absence de trouble. Quelle est la place du *plaisir* ? Sa recherche n'a de sens que comme fin de la douleur. Le plaisir ne serait donc pas le *but* de l'épicurisme, mais simplement un *signe* que nous passons d'un état de trouble à un état de non-trouble ? (10-12) On nuancera, car Epicure semble indiquer que l'absence de plaisir peut générer un sentiment de manque, donc de douleur, etc. Mais cela ne semble pas *nécessaire*. On est donc paradoxalement amené à dire qu'Epicure, dans ces lignes, *distingue* la recherche du bonheur et la recherche du plaisir. Mais cela ne signifie-t-il pas qu'il va falloir redéfinir le plaisir lui-même ? On le sent, quand on pose cette question, on pense encore le plaisir-transition, le plaisir-passage, le plaisir-jouissance.

Le plaisir est « commencement et fin de la vie heureuse ». Quel est le sens de l'explicitation à laquelle se livre alors Epicure ? On peut penser que le plaisir est *commencement* de la vie heureuse en ce sens que c'est ce que je me *propose comme but*, ce dont la pensée oriente par avance mes choix ; il est aussi ce qui vient *sanctionner* ces choix, et me dire s'ils étaient bons. C'est ainsi qu'on peut lire la première phrase de (129).

La vie, comme recherche du bonheur, est donc un *calcul des plaisirs* qui peut faire accepter la souffrance ou renoncer à certains plaisirs. Pourquoi y a-t-il argument ? Ce qu'Epicure veut dire, c'est que ce n'est pas en n'importe quel sens que le plaisir est « commencement et fin de la vie heureuse ». Tout plaisir ne se vaut pas, ou ne vaut pas d'être poursuivi, comme si du moment qu'il y a plaisir, le but de la vie était atteint. Non. Un plaisir qui va me coûter plus de peine qu'il ne m'a apporté de satisfaction n'est pas un plaisir à poursuivre. Ce calcul de la bonne proportion entre plaisir et douleur, entre bien et mal, « avantages et inconvénients », est la science de la vie heureuse (jusqu'à « ... et le mal, à son tour, comme un bien »). Ici encore l'exemple de la médecine illustrerait assez bien cette idée assez simple (jusqu'au milieu de 130).

Mais l'exemple que prend Epicure est celui de *l'autosuffisance*. Il faut donc présenter ce passage (de « C'est un grand bien à notre avis... » jusqu'à « ne pas craindre la mauvaise fortune ») comme une illustration de la thèse selon laquelle un « mal » peut être traité comme un « bien ». Autrement dit, il faut, pour compléter le raisonnement rappeler que l'autosuffisance implique une certaine forme de renoncement, et qu'ici Epicure ne se livre pas à une *apologie de l'autosuffisance* (ce qui est provocateur, car c'est une *valeur* essentielle pour un Grec), mais affirme qu'elle est un mal, mais un mal utile. Cette analyse est paradoxale pour un lecteur grec. Le choix de l'autosuffisance, qui est fondamentalement un choix de « vivre de peu », le choix de l'austérité, est donc bien ici pensé comme une souffrance bénéfique, parce qu'elle donne plus de prix à l'opulence, et aussi parce qu'elle garantit des plaisirs plus assurés, parce que moins difficiles à satisfaire.

On est donc prêt à mieux comprendre en quel sens « le plaisir est le but de la vie », et surtout ce

qu'il faut entendre par « plaisir ». C'est en effet la fin de (131) qui impose un changement de sens par rapport à l'idée de *plaisir*. Le plaisir n'est plus le sentiment heureux du passage d'un état d'insatisfaction (de trouble) à un état de repos ; il est *l'absence de trouble elle-même*. « Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir, et pour l'âme, à être sans trouble ». Ce n'est plus la jouissance, qui est retour à l'équilibre, mais c'est l'équilibre même. Ce qui marque la différence avec la conception naïve du plaisir, c'est que celui qu'évoque Epicure ne connaît pas de *degré*. Il n'y a pas de degré dans l'absence de trouble. En ce sens, quel que soit le mets, le plaisir est « égal » (« des mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux si toute la douleur causée par le besoin est supprimée »). Et c'est dans le sens de cette *redéfinition* du plaisir qu'il faut lire tout ce paragraphe, et non comme une « apologie de la simplicité » qui serait un bon calcul de jouissance.

Cela contredit un peu, ou tempère la dimension « active » du début de la lettre. On sent bien que tout ce passage vise aussi à écarter l'accusation de débauche dont l'épicurisme a été très tôt frappé. Mais rejeter la débauche ne mène pas nécessairement à une restriction aussi sévère de la notion même de plaisir, qui demeure la marque de l'épicurisme. On pourrait avoir une interprétation de l'épicurisme comme *calcul de la plus grande jouissance*. Certes, le sage qui se suffit à lui-même, c'est-à-dire qui sait “vivre de peu”, risque moins que d'autres “les coups du sort”, car il a moins à perdre, n'est pas habitué au superflu, aux mets rares, chers ou difficiles à se procurer (c'était également un paradoxe cher aux cyniques que de dire qu'ils étaient les plus riches des hommes, en n'ayant quasiment rien, car ni les hommes ni la nature ne pouvaient rien leur ôter). Remarquer, sur ce point, de nouveau, l'opposition entre ce qui est *naturel* et “aisé à se procurer” et ce qui est *vain* et “difficile à avoir”. De plus, être habitué à la simplicité ne peut que nous permettre de mieux apprécier aussi bien les choses simples que celles qui le sont moins. Mais ce que l'analyse d'Epicure a de propre, c'est de dissocier l'idée de plaisir de l'idée de jouissance.

Quel est donc le principe de la vie heureuse ? Le « raisonnement vigilant ». Non pas, ici encore, que raisonner soit un plaisir, mais le raisonnement est comme un gardien, qui a pour fonction (toute négative) d'écarter le danger (tentations, opinions vaines). Ce raisonnement doit être inspiré par la « prudence », désigné comme le plus grand des biens. Et ici encore, la « prudence », qui chez Aristote est la vertu de *l'action adéquate*, une vertu fondamentalement active, devient, semble-t-il, purement négative, voire frileuse.

C'est en ce sens, très particulier, que vertu et plaisir se rejoignent. « Prudence, honnêteté et justice » visent à l'absence de trouble et se nourrissent de l'absence de trouble - autrement dit du plaisir. Le mot grec *phronèsis* qu'utilise ici Epicure est traduit en français par “sagesse” ou par “prudence”. Il faut entendre par là une capacité de discernement (une faculté de juger) concrète du bon et du mauvais, de ce qui, dans la pratique, est à choisir ou à fuir. C'est dans ce sens qu'elle est “plus précieuse que la philosophie” qui, elle, est la connaissance théorique du vrai, du bien (à rapprocher des remarques sur la philosophie qui ouvraient la *Lettre à Ménécée*). En tant qu'elle permet de juger de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, la prudence ou sagesse est “la source de toutes les autres vertus” ; mais encore faut-il parvenir à vivre en suivant les conseils de la *phronèsis*, ceci est l'œuvre des **vertus** dont parle Epicure. Elles sont au nombre de trois : la sagesse ou *prudence* elle-même (au sens cette fois de l'habitude à prendre de réfléchir avant de se précipiter sur un plaisir ou de fuir une peine) ; *l'honnêteté* qui a égard au regard des autres, des hommes de bien, des amis : “il nous faut faire choix d'un homme de bien et l'avoir constamment devant nos yeux de manière à vivre comme sous son regard et à régler toutes nos actions comme s'il les voyait”. En dernière analyse, ce regard est celui d'Epicure, du Maître : “Agis en tout comme si Epicure regardait”. La dernière vertu est la *justice* : pourquoi ? On peut penser qu'il ne faut pas commettre l'injustice car il ne peut en résulter que douleur ou troubles (même si on échappe à une sanction

dans l'immédiat, rien ne nous garantit de n'être pas découvert plus tard), mais également parce que l'injustice, le tort causé à autrui, ne peut qu'être le résultat d'une non limitation des désirs. Mais il faut aussi se rappeler qu'être juste, c'est aussi *s'en tenir à la règle*, voire *s'imposer une règle* (l'existence « juste » s'opposant chez Platon à l'existence « dérégulée », qui n'a égard ni aux lois extérieures, ni aux exigences réelles de notre nature). Ainsi être juste c'est s'attacher à respecter les lois de sa propre nature, c'est *vouloir son bien* et le concevoir dans son rapport au nécessaire respect d'une règle - que la nature même me dicte. C'est vrai de la médecine du corps, c'est vrai aussi de la médecine de l'âme. Ainsi, "on ne peut pas être heureux sans être sage, honnête et juste", car ces vertus nous tiennent dans les limites du plaisir possible et permis selon la nature.

Vertu et bonheur ne font donc qu'un, mais, c'est vrai, de façon apparemment bien plus passive que ce qu'on peut trouver chez Aristote ou chez les Stoïciens. Pour en revenir à la philosophie comme essentiellement liée au bonheur, il ne faut plus dire que philosopher génère une jouissance continue, mais que "le rôle de la philosophie est de nous faire comprendre que, lorsque nous n'avons ni faim, ni soif, ni froid, et que s'y ajoute l'espoir fondé de rester dans cet état, nous avons tout pour être heureux, qu'il n'y a pas à chercher au-delà" (Conche, p.74).

VII Le sage, la douleur et la liberté : §7-8.

Le paragraphe 7 amorce une conclusion et une récapitulation en prenant le lecteur à témoin de la félicité et de la supériorité de la vie du sage : il a sur les dieux "des opinions pieuses" (§2), est sans crainte "à la pensée de la mort", a compris "quel est le but de la nature" (le plaisir comme aponie et ataraxie) et que ce "souverain bien est à notre portée et facile à se procurer".

Dans ce qui suit Épicure revient sur la question de la **liberté**, que nous avons rencontrée plutôt comme incitation à l'action. Le sage épicurien croit que certaines choses sont en notre pouvoir. Toute son entreprise est un effort de libération (des troubles de l'âme comme du corps), un appel à user de sa raison pour être capable de déterminer soi-même (autonomie) son existence. Il rejette donc aussi bien l'idée d'un monde gouverné par un **destin** implacable, que celle d'une absence d'ordre, du **hasard**. L'action humaine est possible car le monde n'est, ni ordonné absolument indépendamment d'elle (il comporte de l'indéterminé, de l'inachevé), ni livré totalement au chaos (auquel cas l'homme ne pourrait lui-même y introduire aucun ordre). Ainsi, mieux vaudrait encore "accepter le mythe sur les dieux que de s'asservir au destin des physiciens" car il laisse encore au moins subsister l'illusion d'une action possible des hommes sur leur destinée, à travers les prières aux dieux. Le hasard (ou la chance), quant à lui existe d'une certaine manière, et il fournit aux hommes "les éléments des grands biens ou des grands maux". Le sage, en usant de la prudence (ce discernement pratique du bon et du mauvais) et de sa raison, peut s'en servir pour conduire sa vie, pour construire son bonheur. C'est donc bien lui, comme nous l'avons dit plus haut, qui est créateur d'un ordre. Mais cet ordre est fondamentalement celui qui règne dans ses pensées. Si le langage est celui de l'action sur les choses, c'est que notre âme est un corps comme un autre, et que la question de savoir ce que nous pouvons à la santé de notre âme est exactement du même ordre que celle de savoir dans quelle mesure nous pouvons agir sur l'ordre du monde. Il faut donc bien agir - mais il nous faut tempérer la lecture « activiste » que nous avons faite de ce rapport au temps et à l'action en lisant les remarques sur l'avenir, elles-mêmes liées aux considérations sur la mort.

Il reste que l'opposition de l'ordre extérieur, sur lequel je ne peux pas tout et qui est relativement indifférent, et de l'ordre intérieur, sur lequel j'ai davantage de puissance, opposition qui travaille aussi le stoïcisme, est évidemment également structurante dans tout cet avant-dernier paragraphe.

La *Lettre* se termine sur des formules qui rapprochent la vie du **sage** de celle d'un **dieu**. S'il peut vivre "*comme* [bien remarquer cette restriction, car les dieux connaissent l'équilibre, la béatitude,

par nature, et non, comme les hommes, au prix d'efforts, d'application] un dieu parmi les hommes”, c'est dans le sens où il connaît quelque chose de la béatitude des dieux dont nous avons parlé plus haut : il est libéré de toutes les craintes qui assaillent ordinairement les “mortels”; il vit au milieu de “biens impérissables”, immortels, par la connaissance de la nature, la vue de la vérité (immortelle). Il est hors du tumulte des événements du monde.