



Célia CHARLOIS

# La notion de désir chez les Épicuriens

*Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »*

Mention : Philosophie

Parcours : Master en Philosophie Ancienne et Sciences de l'Antiquité

*Sous la direction de M. Michel FATTAL*

**Année universitaire 2018-2019**



Célia CHARLOIS

# La notion de désir chez les Épicuriens

*Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »*

Mention : Philosophie

Parcours : Master en Philosophie Ancienne et Sciences de l'Antiquité

*Sous la direction de M. Michel FATTAL*

**Année universitaire 2018-2019**

## Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussigné(e)..... déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;
- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;
- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;
- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à :

Le :

Signature de l'auteur du mémoire :

*À tous mes enseignants de latin et de grec,  
qui m'ont initiée à ces deux langues, ces deux  
cultures. Cette Antiquité,*

*« elle vit de vie, elle ne me quitte pas ».*

*Et comme un mémoire ne s'écrit pas tout seul ...*

Je remercie M. Michel FATTAL, mon directeur de mémoire, pour l'attention qu'il a donné à ma parole lors de nos échanges.

Je remercie M. Bernard ECK et M. Florian BARRIÈRE pour avoir bien voulu répondre à mes questions sur le scholies et les apparats critiques.

Je remercie mes relectrices, Manon PICQUETTE et Bernadette CHAOUITE, ainsi que mes relecteurs de parents, Caroline et Bertrand CHARLOIS, pour leur soin dans la relecture et leurs remarques toujours pointues.

Un grand merci aussi Olivia DEGOND pour son anglais, sa relecture, son soutien, sa capacité à faire accoucher mon âme... et son amitié.

Enfin, j'ai une pensée toute particulière pour mes camarades de promotion, qui ont contribué par leur présence et leur bienveillance à ce que ce travail se fasse dans plus d'assurance et de joie. Alban, Adrien, Alexis, Baptiste, Élisabeth, Ézéquier, Marianna, Marius, Mélissa, Morgane, William ... soyez-en remerciés.

Et un remerciement particulier à Baptiste PICHOT, relecteur du glossaire, et avec qui j'ai partagé jusqu'au bout l'épreuve du mémoire.

# Sommaire

<b>PARTIE 1 - LE FONCTIONNEMENT DU DÉSIR : DÉFINITION ATOMIQUE DE L'AFFECT ET PHYSIQUE DU SUJET DÉSIRANT.....</b>	<b>14</b>
CHAPITRE 1 – MODÈLE DE FONCTIONNEMENT DU DÉSIR.....	16
a) Du manque.....	16
b) De la limite.....	19
c) De la perfection.....	22
CHAPITRE 2 – DYSFONCTIONNEMENT DU MODÈLE ET ERRANCE DU DÉSIR.....	29
a) L'origine du dysfonctionnement : l'âme excessive contre un corps simple.....	29
b) L'outrepassement et ses conséquences : l'errance du désir.....	32
CONCLUSION.....	36
<b>PARTIE 2 - TYPOLOGIE DES DÉSIRS : ÉTAT DES LIEUX DE LA STRUCTURE INTERNE DU CHAMP DES DÉSIRS</b>	<b>38</b>
CHAPITRE 3 – DU CHOIX DU MOT ἘΠΙΘΥΜΙΑ.....	39
a) Usage du mot de désir ( <i>ἐπιθυμία</i> ).....	39
b) Démocrite et Aristote, penseurs de ὄρεξις.....	40
c) Platon, penseur de ἔπιθυμία : rapprocher Épicure de Platon ?.....	42
CHAPITRE 4 – EN DEUX PRINCIPES ET TROIS TYPES DE DÉSIRS.....	45
a) L'importance de la structure de la tripartition.....	45
b) Le naturel et le non-naturel.....	48
c) Le nécessaire et le non-nécessaire.....	51
CHAPITRE 5 – DIFFICULTÉS AUTOUR DE L'AMOUR.....	56
a) L'amour comme sentiment.....	56
b) La sexualité.....	58
CONCLUSION.....	73
<b>PARTIE 3 - DESTINATION DES DÉSIRS : LE PLAISIR, BUT ET CRITÈRE DES DÉSIRS.....</b>	<b>74</b>
CHAPITRE 6 – UN FONDAMENTAL CRITÈRE : QUE CHOISIR ? QUE NE PAS CHOISIR ?.....	75
a) Le thème des choix et des rejets.....	75
b) Le critère est la conséquence : du plaisir et de la douleur.....	76
c) La raison dans le choix.....	78
CHAPITRE 7 – DU PLAISIR ÉPICURIEN.....	81
a) Le plaisir en négatif.....	81
b) Positivité du plaisir chez Épicure.....	83
c) Un rapprochement avec les plaisirs cinétiques et catastématiques ?.....	85

## Introduction

Borné dans sa nature, infinie dans ses vœux,  
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des  
cieux.

Ces vers d'Alphonse de Lamartine<sup>1</sup> illustrent, dans la veine romantique, un pan tragique de la condition humaine : la démesure du désir de l'humain par rapport à sa nature. Il semble impossible au désir d'être mesuré, et fait toucher à l'homme un infini qui ne peut être que divin : par essence excessif, qu'on ne peut raisonner, le désir est un principe de l'action humaine concurrent de la raison. Ce caractère non-rationnel ne se traduit-il pas par ses ambiguïtés multiples ? À la fois puissant moteur de l'action et facteur de vaines illusions, à la fois caractérisant l'individu et le dépassant, à la fois promesse et danger pour la satisfaction, le désir semble dénoter un manque mais produit une tension, un surplus dynamique pour le combler.

En tant que phénomène humain incontournable et principe axiologique\*<sup>2</sup> différent de la raison, le désir met cette-dernière à l'épreuve : lorsqu'elle cherche à le saisir dans un acte réflexif, elle se confronte à un phénomène radicalement autre qu'elle-même, et force ainsi une philosophie à révéler ses partis pris sur deux points fondamentaux. D'une part, cette-dernière laisse voir sa manière de concevoir l'humain, son fonctionnement et ses affects. D'autre part, elle manifeste le statut de la raison ainsi que sa puissance, humaine ou surhumaine, en la situant par rapport à un affect hétérogène\*.

Dès lors, nous pensons que le traitement des désirs caractérise de manière spécifique ce domaine de la philosophie qui s'occupe de l'homme et de la bonne vie à mener, à savoir l'éthique. En effet, il permet notamment de fixer la valeur du désir, et de ce qui fait l'objet ou non du désir. Voilà pourquoi nous irons jusqu'à dire qu'il est une voie royale pour comprendre une éthique.

Nous choisissons de comprendre une pensée qui possède des partis pris peu partagés en matière éthique, car c'est aussi par ce décalage que l'on prend pleinement conscience des

<sup>1</sup>Alphonse DE LAMARTINE, « L'Homme », *Méditations poétiques*, 1820.

<sup>2</sup>Les mots suivis d'une astérisque sont définis dans la *Glossaire* à la fin de ce mémoire (p. 101).



enjeux du traitement des désirs. Nous allons nous pencher sur l'épicurisme antique qui, loin de la plainte romantique, nous semble penser un désir mesuré. Cette doctrine promeut le plaisir au rang de souverain bien, tout en le réduisant à une portion congrue ; et le désir, en tant qu'affect humain qui tend vers le plaisir, ne peut pas y être condamné radicalement, mais doit plutôt avoir un traitement singulier.

Mais, éclipsé par des considérations sur le plaisir, le désir ne fait pas l'objet d'une analyse filée chez les commentateurs récents : ceux-ci s'en tiennent souvent à des commentaires éparpillés au gré des traductions, ou, dans les livres consacrés à la doctrine épicurienne, à expliciter et illustrer la célèbre classification des désirs. Ce manque d'analyse globale produit souvent la confusion au sein d'un même commentaire. Par exemple, on peut relever dans l'ouvrage d'André-Jean Festugière *Épicure et ses dieux*, par ailleurs intéressant, ces deux propos contradictoires :

Sous d'autres climats, avec d'autres tempéraments, une telle méthode [de gestion des désirs] aurait pu conduire à une sorte d'anéantissement de la personnalité analogue au *nirvâna* bouddhique. *S'il est vrai que la sagesse consiste à éteindre en soi tous les désirs, [...] l'idéal serait d'être complètement insensible, complètement atone et inerte. [...] Le fait est que [cette voie] ne présente avec la doctrine épicurienne que des analogies de surface.*<sup>3</sup>

Et plus loin :

Un même fait d'expérience, les angoisses et les incertitudes de l'époque, [...] a conduit *Épicure et Pyrrhon* au même terme, l'*extinction des désirs*, avec cette différence que toutefois Pyrrhon a poussé plus loin le détachement universel.<sup>4</sup>

Ces deux extraits illustrent la tension non-résolue, et partant la confusion, sur le sort que l'épicurisme réserve au désir : en prône-t-il l'extinction (mais un peu moins que ceux qui la prônent vraiment) ? Que faire alors de sa valorisation du plaisir ? En fin de compte, propose-t-il un *nirvâna* modéré ou à l'inverse un cyrénaïsme\* tempéré ? Cette tentative de compréhension de la position d'Épicure sur les désirs, en la pensant comme un milieu entre deux extrêmes, rate ce qui fait l'originalité de sa pensée du désir. Malheureusement, cet auteur est victime d'un préjugé de simplicité, établi à l'aune de philosophies très éloignées, alors même que, par exemple, la brièveté de son style est un gage de difficulté d'interprétation puisqu'elle s'appuie sur l'évidence d'un temps qui n'est plus le nôtre ; d'où le risque de

---

3A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 46-47. C'est nous qui soulignons.

4*Id.*, p. 123. C'est nous qui soulignons.

recourir et projeter des catégories modernes sur des problématiques et des enjeux antiques, pourtant très différents. En plus de préparer le terrain à ces déformations, ce préjugé a aussi tendance à présenter un Épicure simplifié, enlevant ainsi leur complexité et leur force à certains de ses raisonnements. Nous affirmons donc avoir affaire à un auteur à la pensée complexe, qui mérite qu'on tente de le comprendre à partir de sa doctrine même. C'est à partir de l'épicurisme même que l'on cherchera donc à cerner cette notion<sup>5</sup> de désir dans la doctrine épicurienne.

Nous nous poserons donc la question suivante : quel est le traitement de la notion de désir chez Épicure ? Précisons le questionnement : puisque c'est un auteur original, quelle est la spécificité de la pensée épicurienne du désir ? Quelles sont les caractéristiques du désir, selon lui ? Qu'est-ce qui porte, structure, limite cet affect ? Et aussi, quelle est la valeur du désir ?

Pour aborder la pensée épicurienne, il est essentiel de mettre en lumière le cadre fondamental de cette doctrine. Le désir, comme toute réalité chez Épicure, est traité du point de vue atomique, et pris dans la science de la nature. À partir de cela, il apparaît que cette science nous définit le désir par son extension, entre la douleur et le plaisir, permise par la limite du corps humain. À l'intérieur de cette nature, la science nous apprend de façon abstraite ce qui structure les différents rapports entre le corps humain, l'objet du désir et le plaisir – tel est le véritable objet de la classification des désirs –. De façon concrète, c'est la considération du corps actuel, face à un objet particulier et dans une circonstance donnée qui permet de décider si le plaisir découle de la poursuite du désir ou non. Le plaisir est basé sur l'absence de douleur, mais comporte une dimension positive. Ce but du désir, une fois atteint, permet d'accéder à la perfection physique de l'homme, semblable à celle des dieux.

Pour appuyer notre conception de la pensée épicurienne du désir, nous procéderons ainsi. Il faut d'abord comprendre par quoi cet affect est défini et étudier son fonctionnement normal. Trois états atomiques du corps humain marquent la mécanique du désir : le manque douloureux duquel naît le désir, la limite du corps comblé vers laquelle il tend, et la perfection qui s'ensuit. Mais le désir peut encore dysfonctionner, et outrepasser cette limite et finir dans l'excès : il faudra saisir ce qui le fait sortir des limites qui constituent sa nature.

---

<sup>5</sup>Nous parlons de notion de désir et non pas de concept, car on peut faire le tour d'un concept et clore la pensée ; or le désir n'est pas fixe, arrêté de manière définitive, mais cerné par des concepts, des images, des lieux communs ...

Une fois les définitions extérieures posées, nous nous pencherons sur les bornes intérieures au champ des désirs, en s'attachant aux sens particuliers des mots désignant les désirs, et surtout aux structures qui départagent des types de désirs. D'abord, nous montrerons la spécificité du terme *ἐπιθυμία* qu'emploie Épicure pour désigner le désir en général par rapport à d'autres philosophies antiques. Puis nous nous pencherons sur la classification des désirs, qui catégorise les désirs, en essayant d'en dégager la structure. Enfin, nous nous attarderons sur des désirs complexes, les désirs amoureux et sexuels, et montrerons qu'il est problématique de tirer des conclusions concrètes de cette classification générale.

Enfin, connaître la destination des désirs, le plaisir, nous permettra d'apprécier l'orientation des désirs. Nous montrerons que la décision de poursuivre un désir est lié à la considération de l'état particulier par rapport au plaisir. Le plaisir, but et critère de l'action du désir, demeure difficile à saisir dans son unité, en tant que bien isolé et souverain bien à la fois. Mais il semble qu'il revêt un caractère pleinement positif, ce qui déteint sur le désir qui le vise.

### ***Méthode***

Afin de répondre à ces questionnements, nous devons nous tourner vers les textes. En effet, c'est en eux que se manifeste la notion de désir, dans les mots employés pour le désigner, mais aussi dans leurs rapports avec d'autres termes, qu'ils soient des concepts mobilisés dans des logiques ou des associations récurrentes. L'état fragmentaire des textes épicuriens n'est sans doute pas idéal pour faire le tour de la question, mais la forte cohérence doctrinale qui anime l'école (-III<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles), très fidèle à la pensée du fondateur, et son recours aux textes synoptiques\* permettent de dégager une pensée assez consistante pour être étudiée.

### ***Corpus***

Pour ces mêmes raisons, nous avons choisi de baser notre étude sur les textes du fondateur, les plus importants, mais de regarder aussi chez d'autres épicuriens grecs, Philodème de Gadara et Diogène d'Oinoanda en l'occurrence, lorsqu'ils explicitent Épicure, poursuivent sa pensée, apportent des précisions, voire des nouveautés. Enfin, certains témoins de l'épicurisme, au premier rang desquels Lucrèce, pourront nous fournir des informations importantes, même s'il faudra évaluer leur pertinence. Nous nous sommes concentré sur les

textes éthiques, mais la physique étant omniprésente dans la pensée du Jardin, nous évoquerons parfois les textes sur la science de la nature. Nous allons détailler, par auteur, les textes principaux pour notre étude et leurs éditions de référence.

Commençons par les écrits d'Épicure (341-270 av. J.-C.), fondateur du Jardin à Athènes en 306 avant notre ère. La majorité de son œuvre nous est transmise par le doxographe Diogène Laërce (~III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), au dixième livre de ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Après des éléments biographiques sur Épicure, l'ouvrage se clôt sur ses *Lettres philosophiques* : *Lettre à Hérodote* (§ 35-83) sur les principes du savoir et la physique, puis à *Pythoclès* (§ 84-116) sur les phénomènes célestes, puis la *Lettre à Ménécée* (§ 122-135) sur les principes éthiques, suivie des *Maximes capitales* (§ 139-154) ; Diogène Laërce entrecoupe les passages de résumé de doctrine, un sur le sage (§ 117-121), l'autre sur le plaisir (§ 136-138). À ces textes on ajoute les *Sentences Vaticanes*, retrouvées au XIX<sup>e</sup> siècle dans un manuscrit du Vatican et publiées pour la première fois en 1888.<sup>6</sup> L'ensemble des textes éthiques d'Épicure et sur Épicure (la *Lettre à Ménécée*, les *Maximes* et les *Sentences*) a été réuni, établi, traduit et commenté par Jean Bollack dans *La pensée du plaisir*<sup>7</sup>. Les textes d'Épicure que nous utilisons ici diffèrent en certains points de ceux communément utilisés car l'établissement de texte prend le parti de la fidélité aux manuscrits et la traduction, moins simple, tente de comprendre à nouveau frais la philosophie du Jardin. Nous avons choisi cette édition par affinité avec les partis-pris qui y sont affirmés, notamment la complexité de l'auteur, et surtout pour la justification des choix ecdotiques\* et de traduction.

La *Lettre à Ménécée* est un résumé de l'enseignement éthique d'Épicure. De fait, elle développe les principales théories en parcourant tout le chemin éthique de la doctrine. C'est pour cela qu'il sera un texte central dans nos analyses.

Les *Maximes capitales*, au nombre de quarante, constituent un recueil vraisemblablement établi dans les débuts de l'épicurisme, et rassemblent des maximes sur les sujets divers. Les *Sentences vaticanes* se présentent également comme une recollection de dictons épicuriens, au nombre de quatre-vingt-un, mais dont la composition ne semble pas aussi étudiée que pour les *Maximes* : il est sans doute plus tardif.

---

6K. WOKTE et H. USENER, « Epikurische Spruchsammlung. », *Wiener Studien für Klassische Philologie*, n° 10, 1888, p. 175-201

7J. BOLLACK et al., *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1975

Nous lisons le reste du texte de Diogène Laërce dans la traduction française parue en 1999, proposée par Jean-François Balaudé pour le livre X<sup>8</sup> ; et nous signalons un ouvrage qui n'a pas perdu son intérêt depuis 1887, notamment parce qu'il regroupe des extraits de textes antiques parlant d'Épicure, les *Epicurea* d'Hermann Usener.<sup>9</sup>

Nous avons également trouvé des passages forts intéressants dans le dernier texte épicurien connu. Il s'agit d'une inscription murale monumentale due à un notable du nom de Diogène (dont on estime qu'il vécut à la fin de II<sup>e</sup> siècle de notre ère), qui expose aux passants de la ville d'Oinoanda en Lycie la doctrine d'Épicure. Malgré son état fragmentaire (on estime n'avoir découvert qu'un quart de l'inscription)<sup>10</sup>, on peut en tirer des développements de thèmes et d'arguments épicuriens, le tout agrémenté d'écrits d'Épicure lui-même et de *Maximes Capitales* ; ce texte demeure très orthodoxe, et a surtout le mérite d'illustrer différemment, ou d'apporter des détails nouveaux.

Depuis la découverte du mur au XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs campagnes de fouilles ont été menées. Le texte le plus récent a été établi par Martin Ferguson Smith en 1993,<sup>11</sup> augmenté dix ans plus tard,<sup>12</sup> puis complété par des bilans de fouilles de 2006 à 2014. Nous nous en sommes tenu à l'état du texte en 2010 ; la traduction française proposée par Pierre-Marie Morel, elle, se base sur le texte de 2009.<sup>13</sup>

Nous avons également eu recours à Philodème de Gadara (~110-~40 av. J.-C.), dont nous avons les fragments de ses traités, laissés dans la bibliothèque des Papyrii, que les cendres du Vésuve ensevelirent en 70 de notre ère. Philodème perpétue la doctrine épicurienne et innove à la fois. Parmi ses nombreux traités, un a retenu notre attention en matière de désir : *Des choix et des rejets*, court fin de traité situé à la fin du rouleau PHerc. 1251, dont le titre supposé indique clairement qu'il s'agit d'un traité éthique portant sur le

---

8DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M.-O. Goulet-Cazé (éd.), J.-F. Balaudé (trad.), Paris, Librairie Générale Française, 1999

9H. USENER (éd.), *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887

10Pierre-Marie MOREL, « Notice », in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1403

11DIOGÈNE D'OINOANDA, *The Epicurean inscription*, M. F. Smith (éd.), Napoli, Bibliopolis, 1993

12DIOGÈNE D'OINOANDA, *Supplement to Diogenes of Oinoanda The Epicurean inscription*, M. F. Smith (éd.), Napoli, Bibliopolis, 2003

13DIOGÈNE D'OINOANDA, *Inscription murale épicurienne*, in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, trad. fr. P.-M. Morel, p. 1029-1072

comportement à adopter pour atteindre le bonheur. Il contient quelques fragments, malheureusement pas toujours utilisables, sur le traitement des désirs. Situés à la fin du rouleau PHerc. 1251, les fragments comportent des passages sur ce thème. Le texte original est publié avec une traduction anglaise<sup>14</sup> et la traduction française est le fait de Daniel Delattre.<sup>15</sup>

Enfin, nous utiliserons aussi l'écrit de Lucrèce *De rerum natura* dans l'édition bilingue de José Kany-Turpin.<sup>16</sup> Cependant nous ne lui donnerons pas le même statut que les précédents textes. La lecture de l'ouvrage de Pierre Vesperini, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*<sup>17</sup> nous a convaincu de penser Lucrèce comme un poète ayant pour matière les dogmes épicuriens, et non plus comme un philosophe épicurien un peu spécial. Dès lors, on s'autorise à penser que tout est loin d'être épicurien dans ce texte, en ce que d'autres écoles philosophiques s'y font sentir, et qu'il joue dans le domaine de la littérature. Pour ce qui tient à la philosophie, l'auteur rapproche le *De rerum natura* dans certains de ses discours aux cyniques, et sa démarche à l'école d'Aristote.<sup>18</sup> Il note l'effacement de l'éthique épicurienne<sup>19</sup> et la prépondérance de la physique atomique.<sup>20</sup>

Cette théorie nous amène donc à reconsidérer ce texte comme un témoignage indispensable de l'épicurisme – parce qu'il nous livre des précisions inédites, surtout en matière physique – qu'il faut sous-peser à l'aune d'autres origines que celle d'Épicure, afin d'en déterminer la compatibilité ou non.

---

14PHILODÈME DE GADARA, *On choices and avoidances*, V. Tsouna-MacKiranhan et G. Indelli (éd.), Napoli, Bibliopolis, 1995

15PHILODÈME DE GADARA, *Des choix et des rejets*, in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, trad. fr. Daniel Delattre, p. 563-570

16LUCRÈCE, *De rerum natura*, J. Kany-Turpin (trad.), Paris, Flammarion, 1997

17P. VESPERINI, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, 2017

18*Id.*, p. 166-167

19*Id.*, p. 125-126

20*Id.*, p. 164-166. Voir aussi *infra* note 94.

## Partie 1

-

### **Le fonctionnement du désir : définition atomique de l'affect et physique du sujet désirant**

Avant d'être une question éthique, le désir est chez Épicure une question physique. Le philosophe du Jardin propose une approche physicaliste de cet affect, en le pensant en termes de quantité d'atomes, de matière suivant des lois déterminables par la raison. Toutes les étapes ici décrites – le manque, la limite, la perfection et l'outrepassement – sont donc à comprendre dans une acception physique. Cependant, il ne faudrait pas se laisser tromper par le sens de ce dernier mot et croire que ce modèle de désir ne s'appliquerait qu'au corps, car l'âme aussi est matérielle,<sup>21</sup> et peut connaître, à l'instar du corps, le manque et le désordre atomique.

Cette pensée du désir cherche à être descriptive et normative à la fois, ce qui entraîne des divergences entre ce que l'*ἐπιθυμία* (*désir*) est censé être, et ce qu'il est parfois. Cependant, ces tensions nous amènent à dégager un modèle de fonctionnement normal – autant dans le sens habituel que le sens de norme<sup>22</sup> – du désir, dans lequel peuvent se glisser des cailloux qui font dérailler la mécanique : car un modèle de fonctionnement n'empêche en rien des

---

21 Ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι, « l'âme est un corps », rappelle Épicure au § 63 de la *Lettre à Hérodoté*.

22 Nous prions le lecteur bienveillant de bien vouloir garder en tête les deux possibilités des significations de *norme* ou de *devoir*, soit *habituel* et *normatif*, car elles nous semblent indissociables pour bien comprendre le modèle physique du désir.

dysfonctionnements. C'est ce que nous avons cru reconnaître dans les textes épicuriens, et que nous allons présenter suivant ces deux temps.



## Chapitre 1 – Modèle de fonctionnement du désir

Nous déroulons ici le fonctionnement physique du désir selon la norme épicurienne. Ce modèle comporte trois temps : le manque, la limite et son revers, la perfection. Ces trois étapes pourraient former un cycle répété à l'identique sans fin si la dernière, sans pour autant supprimer les deux autres, n'apportait pas à l'homme une modification fondamentale.

### a) *Du manque*

Le désir trouve son origine dans le manque. Ce manque est dû à la perte atomique que nous subissons du fait même de vivre : notre corps se dépense de diverses manières qui lui font perdre des atomes. Chez Lucrèce, on trouve à plusieurs reprises des exemples de ce phénomène :

Quippe etenim fluere et recedere corpora rebus/ multa modis docui, sed plurima debent/ ex animalibu', quae quia exercita motu.

En effet, j'ai montré que mille corpuscules émanent et s'enfuient diversement des choses, parce qu'ils sont en mouvement.<sup>23</sup>

Ici le poète pointe le mouvement comme cause de l'échappement de ces *corpora rebus*, une des traductions de Lucrèce pour le grec *ἀτόμος* (*atome*) ; ailleurs, c'est la voix qui se fatigue après une longue conversation, preuve de sa corporéité.<sup>24</sup> Toute dépense physique entraîne la fatigue. Or, l'épicurisme « conçoit tout agir et tout pâtir exclusivement comme un transfert d'atomes »,<sup>25</sup> ainsi que l'explique Jean Salem. Faire une action revient à expulser des atomes hors de soi, quand ressentir la fatigue signifie que l'on éprouve un manque : cette sensation est donc le signe d'une modification atomique. Précisons que, pour autant, ce changement demeure imperceptible à l'œil nu. La *Lettre à Hérodote*, sur la physique d'Épicure, explique bien ce paradoxe entre l'émission continue de particules et la constance de l'apparence : *Καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων [...] ἐπίδηλος σημειώσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν* : « c'est qu'un flot qui s'échappe d'une partie quelconque des corps, [...] ne se laisse pas marquer avec évidence, du fait de la substitution ».<sup>26</sup> Une régénération constante à la surface

---

23 LUCRÈCE, *De rerum natura*, op. cit., IV, v. 860-862, p. 290-291

24 *Id.*, IV, v. 540-541, p. 272-273

25 J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, p. 17

26 ÉPICURE, *Lettre à Hérodote*, in J. BOLLACK, M. BOLLACK et H. WISMANN, *La Lettre d'Épicure*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, § 48, p. 94-95

de l'objet permet de substituer aux particules allées former des perceptions de nouvelles images, de sorte que les contours de l'individu demeurent constants. Cette opération nommée *ἀνταναπληρώσις* n'est pas sans contrepartie, puisqu'elle épuise progressivement et sûrement les corps. Ainsi, le fait même de se rendre perceptible en coûte à l'organisme, comme le souligne Lucrèce, puisqu'au fil du temps, nous dit-il, on voit s'amoinrir les statues souvent touchées<sup>27</sup> : sur le long terme, cette régénération est le privilège des vivants.

Mais contrairement aux statues, les vivants ont la sensation douloureuse de leur manque. « His igitur rebus rarescit corpus, et omnis/ subruitur natura ; dolor quam consequitur rem », précise Lucrèce au chant IV : « ainsi leur corps se raréfie et leur nature se mine entièrement : survient une souffrance »<sup>28</sup>. Côté grec, c'est le terme *ἡ ἔνδεια* et ses variantes que l'on retrouve pour exprimer le manque : celui-ci se voit souvent attaché à l'insatisfaction ou à la douleur, comme dans la *Maxime* 18, où Épicure parle de *ἔνδειαν ἀλγοῦν* (*douleur du manque*), en précisant qu'il faut l'abolir. De cette souffrance va naître un élan qui vise à régénérer le corps : c'est le désir. Le désir apparaît donc suite au manque et à la douleur : en poursuivant la lecture de ce même passage de Lucrèce, on voit le poète justifier ainsi l'*amor edendi* (amour de manger, v. 869) ou le *ieiuna cupido* (le désir affamé, la faim, v. 875), preuve de la corrélation étroite entre le manque devenu souffrance et le désir. L'auteur pousse même le détail jusqu'à faire le récit de l'absorption des atomes, aux vers 867-876, où ceux-ci réintègrent et apaisent les membres qui les réclamaient.

Cette sensation douloureuse qui provoque la naissance du désir nous semble pouvoir constituer dans l'épicurisme la limite basse du désir, c'est-à-dire le point en-dessous duquel il est impossible de réduire le désir. En effet, la philosophie du Jardin se soucie plus de déterminer la limite haute des désirs, celle au-delà de laquelle il faut réduire ses désirs, qu'une limite basse, ce qui lui a parfois valu d'être qualifiée d'ascétique. Contre cette pensée, Jean Salem a voulu valoriser la « fonction anti-ascétique »<sup>29</sup> de l'épicurisme en s'appuyant sur la *Sentence Vaticane* 63. En effet, il voit dans ce texte une prescription éthique où « même dans la restriction, il y a une mesure »,<sup>30</sup> selon la traduction qu'il retient. Cette traduction ne fait cependant pas l'unanimité, puisque Jean Bollack lui donne un autre sens. De fait, l'herméneute lillois comprend la sentence comme exprimant un principe épistémologique\* : l'excès de précisions, comme le manque de détails, nuisent à la clarté qui mène à

27 LUCRÈCE, *De rerum natura*, op. cit., I, v. 312-318, p. 68-71

28 *Id.*, IV, v. 865-866, p. 290-291

29 J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes*, op. cit., p. 94

30 *Id.*, p. 95

l'indétermination. Pour le détail de cette controverse, avec les textes grecs et leurs traductions, nous vous renvoyons à l'annexe 1. Si nous préférons l'option que propose M. Bollack, nous n'en rejetons pas pour autant l'intuition de M. Salem : l'épicurisme n'est pas un ascétisme, dans le sens où il ne prône pas une réduction à l'infini des désirs et des satisfactions. Mais le problème de l'ascétisme se pose-t-il vraiment ? Tel qu'il semble défini dans ce débat, cette conception reste assez éloignée du contexte ou du moins des préoccupations de l'épicurisme antique ; c'est en fait une problématique moderne qui s'est attachée aux textes d'Épicure, et nous allons montrer en quoi elle nous paraît nulle et non-avenue.<sup>31</sup> En effet, y a-t-il vraiment besoin de préciser une limite basse ? La douleur paraît évidemment le point que l'on ne peut pas franchir, pour finir dans des privations insupportables pour notre nature et qui provoqueraient la mort. Il est impossible pour le désir de disparaître en tant que réaction à la douleur du manque, et ce serait folie mortifère que de s'exercer dans ce sens. Aussi peut-on arguer qu'une telle limite des désirs est subie plutôt que choisie, du fait par exemple de la pauvreté : elle présente dès lors beaucoup moins d'intérêt pour l'éthique en tant que choix de vie. On pourrait dire qu'un sens commun, voire naturel, reconnaît cette limite basse, qu'il n'est alors plus besoin de théoriser. En revanche, la limite haute, par sa transgression potentielle et effective reste la seule problématique. Raison pourquoi c'est cette-dernière qui fait l'objet des analyses et des prescriptions épicuriennes.

Le manque comme origine du désir connaît cependant une exception notable : le désir sexuel tel qu'il est décrit chez Lucrèce. En effet, si le manque fonctionne bien avec la faim comme manque de nourriture, la soif comme manque d'eau *etc*, il est contredit par le désir sexuel qui prend sa source, selon une optique exclusivement masculine, dans le remplissement des testicules :

[de cet] iacere umorem conlectum in corpora quaeque/ nec retinere, semel  
conuersum unius amore/ et servare sibi curam certumque dolorem.

[il convient] de jeter en toute autre personne [que l'être aimé] le liquide  
amassé/ au lieu de le garder, au même amour voué,/ et de nous assurer la  
peine et la souffrance.<sup>32</sup>

Le désir dérive d'un trop-plein de liquide séminal (*umor conlectus*) qu'il faut évacuer sous peine de douleur. Jean Salem parle d'un « besoin très réel d'une certaine déperdition de

---

<sup>31</sup>Nous rappelons que le mot ascétisme a un sens différent pour les Grecs : ἄσκησις veut dire *exercice*. À cause de la confusion que peut entraîner la polysémie du mot, il est d'autant plus souhaitable de renoncer à parler d'ascétisme épicurien dans un sens moderne.

<sup>32</sup>LUCRÈCE, *De rerum natura*, *op. cit.*, IV, v. 1065-1067, p. 300-301

matière ». <sup>33</sup> À notre connaissance, il n'est pas d'autres textes épicuriens qui soient aussi précis sur le sujet pour redoubler Lucrèce qui, comme nous l'avons précédemment posé, <sup>34</sup> doit être pris avec précaution surtout lorsqu'il parle d'éthique. Sans trancher pour autant cette question de la fidélité de la parole lucrétienne à l'épicurisme en matière de sexualité, <sup>35</sup> il est possible qu'Épicure approuve à l'excès comme origine du désir. Cessons d'opposer manque et excès et voyons-les tous deux plutôt comme le contraire de l'équilibre. Si alors le désir se manifeste lorsqu'il y a déséquilibre atomique, trop-plein et manque peuvent également faire naître le désir. Si les textes parlent avant tout du manque, c'est qu'il est la principale modalité du déséquilibre, la plus courante. Mais rien n'interdit que l'accumulation, l'excès – en l'occurrence, les commentateurs rappellent souvent, à la suite de la scolie au § 66 de la *Lettre à Hérodote*, que les organes sexuels se remplissent d'atomes venus de tout le corps <sup>36</sup> – ait aussi lieu, provoquant un désir de perdre le surplus. Pour nous, cette hypothèse que nous retenons aurait besoin d'être confirmée par des textes épicuriens autres que celui de Lucrèce, afin de s'assurer que l'épicurisme va bien dans ce sens.

Quoiqu'il en soit, que le manque soit la seule condition du désir ou que le trop-plein s'y ajoute aussi, l'affect provoqué cherche un équilibre, une limite où se résolve cet élan.

### ***b) De la limite***

La pensée de la limite occupe une place importante dans la physique et l'éthique épicurienne. Nous explorons ici sa dimension physique, en rapport avec le désir. Ici, la limite du désir se comprend comme l'horizon vers lequel doit tendre le désir.

La limite est une notion très déterminée. Pas question en effet de s'en remettre uniquement aux sensations de chacun pour la trouver : elle se fonde par la théorie. C'est la *φυσιολογία*, la science de la nature, qui nous l'enseigne :

Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνωχλοῦν καὶ αἰ περὶ θανάτου,  
μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ἧ̣ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν  
ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

---

33J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes*, op. cit., p. 79

34Voir *supra* p. 13.

35 Sur ce sujet, voir *infra* p. 56-59.

36Voir M. CONCHE, *Lettres et maximes*, Paris, Pr. Univ. de France, 1987, p. 66, par exemple.

Si les appréhensions des phénomènes du ciel ne nous tracassent pas, et celles qu'on éprouve au sujet de la mort — qu'elle puisse être quelque chose en rapport avec nous —, et encore le fait de ne pas connaître les définitions (*ὅροι*) des douleurs et des désirs, nous n'aurions pas en plus besoin de la science des substances (*φυσιολογία*).<sup>37</sup>

Rappelons d'abord l'importance de cette science de la nature des choses. Une mauvaise lecture de cette *maxime* 11 peut donner l'impression que, dans sa signification centrale, elle cherche à minimiser la science de la nature des choses en la réduisant aux réponses qu'elle permet dans le domaine éthique. Or, c'est bien son caractère indispensable qu'elle souligne en formulant son raisonnement à l'irréel du présent : les verbes à l'imparfait (*ἠνωχλοῦν* et *προσεδεόμεθα*), la présence de la particule *ἄν*, nous conduisent à comprendre le "si" comme un "si jamais", la condition n'étant pas réalisée et en l'occurrence impossible à réaliser. Jean Bollack met en avant dans son commentaire que le raisonnement d'Épicure « montre que nous avons besoin de cette science parce que nous ne pouvons pas ne pas nous former d'opinions sur le soleil, sur la mort ou sur notre propre nature »<sup>38</sup>. La théorie a donc pour rôle d'informer\* la sensation afin qu'elle reconnaisse la limite, et ne soit pas sous l'emprise de l'opinion, dont l'apparition est inévitable, mais qui la déforme. L'habitation de la sensation par la pensée réfléchie est, nous le verrons encore par la suite, une caractéristique importante de la pensée d'Épicure.<sup>39</sup>

La *maxime* souligne aussi le lien entre savoir "physique" et éthique : il s'agit bien de connaître (*τὸ κατανοεῖν*), action théorique s'il en est, pour éviter un affect indésirable, le tracass (*ἠνωχλοῦν*). Ce qui fait précisément ici l'objet du savoir concernant les désirs, c'est l'*ὄρος* (*borne*). Jean Bollack propose de différencier *ὄρος* de *πέρας* (*limite*), mot proche que l'on retrouve dans la *maxime* précédente en comprenant le premier comme « les limites qui permettent de distinguer les différentes catégories [du désir] »,<sup>40</sup> et le second comme

---

37ÉPICURE, *Maxime Capitale* 11, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir: Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 277. Le traducteur a choisi l'expression « science de substances » qui pourra en gêner certains ; il ne cherche pas à rappeler d'autres traditions philosophiques, mais vise par là la "science de la nature des choses" (*de rerum natura*, comme dirait certains), pour bien distinguer la *phusilogia* d'une science de la nature qui ne serait qu'une physique au sens moderne du terme. Nous renvoyons à son commentaire 2.1 (p. 278 de son ouvrage) qui précise l'étendue exacte d'une telle science.

38Id. p. 278

39Voir la *maxime* 20, qui exprime bien cette idée.

40J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 274, 1.1

« exprimant la nature limitée du désir ». <sup>41</sup> Dans la *maxime* 11, il est donc question de délimitations internes au désir, que nous apprend la physique, et non de la délimitation externe. Quoiqu'il en soit, ces deux limites constituent les seules définitions du désir que nous trouvons dans les textes épicuriens : il faut ici prendre *définition* dans son sens d'extension, une extension à la fois déterminée, et structurée intérieurement. <sup>42</sup> Nous traitons ici de son étendue, et sa structure intérieure sera étudiée plus tard. <sup>43</sup>

Ce qui limite extérieurement le désir, la *phusilogia* nous enseigne que c'est la réplétion atomique, qui est un non-manque et un non-surplus à la fois. Un non-manque, d'une part, c'est ce que nous disent ces mots que l'on retrouve dans les passages traitant du désir, formés sur la racine *-πληρ-* signifiant *remplir* : *συμπληρῶ*, à la *maxime* 26, *εἰσπληρῶ* dans la 10, *ἐκπληρῶ* chez la *sentence* 21 ou encore *πλήρωμα*, pour la 59 ; ou encore *συντελεῶ*, qui signifie *accomplir*, dans la *maxime* 30 ... La variation des préverbes peut indiquer un peu plus finement le processus, <sup>44</sup> mais l'horizon reste le même, qui est la réplétion. Un non-surplus, d'autre part, c'est ce que nous dit en creux la *maxime* 10 :

Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἂν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν εἰσπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐθαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν.

Si ce qui produit les plaisirs des débauchés dissipait les craintes de la pensée, et particulièrement celles qui portent sur les phénomènes célestes, sur la mort, et sur les douleurs, et si, en plus, cela enseignait la limite des désirs, nous n'aurions jamais rien à leur reprocher, comblés qu'ils seraient

---

41 *Id.*

42 Pour ceux de nos lecteurs qui seraient plus familiers avec Aristote, nous rapportons la traduction de cette pensée épicurienne en termes lycéens\* à laquelle s'est livrée Jean-François Balaudé : « D'une certaine manière, la limite est l'équivalent de la forme dans la pensée aristotélicienne ; les limites d'une chose déterminent en effet les propriétés et sa forme, ou sa configuration. », J.-F. BALAUDÉ, *Le vocabulaire d'Epicure*, Paris, Ellipses, 2002, « Limite », p. 37

43 Voir *infra* p. 44.

44 Dans son commentaire à la *maxime* 10, Jean Bollack conçoit ainsi la différence entre *εἰσπληρῶ* et *ἐκπληρῶ* : « Alors que *ἐκπληροῦν* marque l'achèvement [...], le préverbe *εἰς-* décrirait mieux le dynamisme qui tend, à chaque instant, à reconstituer la plénitude disparue. » J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 275

de tous côtés par les plaisirs, et nulle part soumis ni à la douleur ni à l'affliction, ce qui est tout le mal.<sup>45</sup>

Les débauchés manquent, entre autres, τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν, la limite extérieure des désirs, du fait, on le voit encore ici, qu'ils n'ont pas de savoir sur la nature des choses. Ils ne peuvent donc pas les définir, en délimiter l'extension, et se retrouvent par-delà la limite, dans un désir dénaturé par son excès, et peuvent atteindre le déplaisir, soit l'inverse de ce qu'ils cherchaient. Au contraire, le plaisir est provoqué avec assurance par le juste remplissement. Finalement, le désir a pour horizon sa définition, c'est-à-dire, les limites de sa nature. Le Jardin le conçoit de sorte à en réduire le champ en la bornant à la réplétion, mais cela constitue, ce nous semble, non pas une volonté d'annihiler cet affect, mais une invite à son approfondissement, à, pour reprendre un propos de Jean Salem sur le plaisir, « concentrer, [à] focaliser la pensée, afin de lui faire gagner en profondeur ce qu'[il] perdrait en extension ».<sup>46</sup>

La borne du désir posée par l'épicurisme se situe donc sur l'équilibre du remplissement atomique, ou pour le dire autrement, de la plénitude. C'est maintenant cet autre revers de la limite que nous allons étudier.

### ***c) De la perfection***

Le remplissement atomique, la plénitude, c'est un état de perfection physique, puisqu'aucun manque ne subsiste, et que rien ne peut être ajouté. C'est ce qu'écrit Épicure dans sa *Lettre à Ménécée* :

Ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῶου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ὃ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρῶσεται.

Or, une fois cela [*i.e* le plaisir] accompli en nous, s'apaise toute la tempête de l'âme, quand le vivant n'a plus à marcher comme vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose par quoi il puisse parfaire le bien de l'âme et du corps.<sup>47</sup>

La perfection, dont le plaisir – qui constitue le bonheur – est un symptôme, provoque un apaisement : c'est la fin de l'élan (βαδίζειν) pour combler le manque (ὡς πρὸς ἐνδέον τι),

<sup>45</sup>ÉPICURE, *Maxime Capitale* 10, in *Id.*, p. 273

<sup>46</sup>J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes*, op. cit., p. 22. Nous soulignons.

<sup>47</sup>ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, op. cit., § 128, p. 70-71

à savoir le désir, qui a atteint sa fin puisque l'individu est plein (*συμπληρωῶ*) et n'a plus besoin de quelque chose qui lui soit extérieur (*ἕτερον*) ; dès lors, tout manque ne serait qu'illusoire, comme le signale le *ὡς, comme*, qui se trouve avant le *ἐνδέον τι, quelque manque*. Cette perfection, dans le sens où l'individu est parachevé, est donc le but du désir, qui se supprime en se comblant. Une expression précise l'exprime, *ὁ ὅλος βίος*,<sup>48</sup> *la vie totale*, dont Bollack précise qu'elle signifie « non [...] la totalité de la vie vécue dans le temps, mais la vie dans son intégralité ».<sup>49</sup> Le commentateur lillois relie cet état à la capacité, pour le corps, de « projet[er], en faveur de la sagesse, l'image de soi qui se conforme au dieu ».<sup>50</sup> Il souligne là un point fondamental : cette réplétion est une plénitude physique, qui mène à la perfection physique. Or, il y a des êtres dont la caractéristique est cet état de perfection : ce sont les dieux. La réplétion est donc un état divin.

Nous voudrions avant tout rappeler l'importance de la théologie dans l'épicurisme, souvent trop ignorée à cause de l'état des sources, et de l'interférence anti-religieuse lucrétienne. Pierre Vesperini affirme, en s'appuyant sur les travaux de Renée Koch-Piettre, que la doctrine d'Épicure « était avant toutes choses, une doctrine théologique dont découlait une éthique ».<sup>51</sup> En effet, les dieux constituent le véritable modèle moral de l'épicurisme : il rappelle que, à l'instar des autres écoles antiques, le Jardin propose de se faire dieu, "devenir dieu", comme le dit le verbe *théothènai*.<sup>52</sup> Dans sa structure même, la *Lettre à Ménécée* réalise ce chemin : son enseignement s'ouvre avec la juste définition des dieux (§ 123-124) et se clôt sur l'apothéose de celui qui réalise la sagesse (§ 135). Tout le cheminement éthique entre les deux vise donc à nous faire ressembler aux dieux. Il est certain que leur représentation a tout d'attrayant : moralement, ils goûtent à la félicité (*μακάρια*), vivent dans une absence totale de soucis, entre autres parce qu'ils ne s'occupent pas des hommes ... Ce bonheur tient à leur constitution physique parfaite : ils sont incorruptibles (*ἄφθαρσία*), autrement dit, ils possèdent une perfection atomique nécessaire et constante – de quoi nous pouvons déduire qu'ils sont immortels –. Celle-ci n'est pas due à un corps qui garderait éternellement les mêmes atomes – car alors nous ne pourrions en avoir de vision –, mais à un corps qui est constamment renouvelé par un processus dont nous avons déjà parlé : *ἄνταναπλήρωσις*

48 On la trouve dans les *maximes* 21, 27 (correspondant à la *sentence* 13), et dans la *maxime* 20 sous la forme *ὁ παντελής βίος*.

49 J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, 1.3, p. 316

50 *Id.*, p. 579

51 P. VESPERINI, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École Française de Rome, 2012, p. 355

52 P. VESPERINI, *Lucretius*, *op. cit.*, p. 16



(*antanatplêrosis*), la régénération.<sup>53</sup> Cette régénération est spontanée chez les dieux, elle est le fruit de leur nature et de leur environnement,<sup>54</sup> et leur est donc à jamais assurée. Ainsi ne souffrent-ils jamais du manque, ne connaissent-ils pas le déséquilibre ; et nous aimerions conclure qu'ils ne sont donc pas sujet au désir.

En effet, ce serait là une différence notable entre les dieux et nous : alors que leur régénération est naturelle, la nôtre passe par l'expression d'un désir, lequel nous mène à passer de la souffrance à la perfection. Se poserait alors la question de savoir si cette différence de nature entre être corruptible, soumis au désir et à la mort, et être incorruptible n'instaurerait pas une séparation infranchissable entre hommes et dieux, comme d'autres traditions de pensée ont pu l'affirmer. Or, un passage du mur épicurien que Diogène d'Oinoanda fit faire, qui reprendrait une lettre d'Épicure à sa mère, est très clair à ce sujet :

περιγίνεται ἡμεῖν τάδ' οἷα τὴν διάθεσιν ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ καὶ οὐδὲ διὰ τὴν θνητότητα τῆς ἀφθάρτου καὶ μακαρίας φύσεως λειπομένους ἡμᾶς δείκνυσιν.<sup>55</sup>

[Nos progrès vers la sagesse] produisent en nous une disposition égale à celle des dieux (*ἰσόθεον*) et nous montrent que le fait que nous sommes mortels ne nous rend pas inférieurs à la nature incorruptible et bienheureuse [*i.e.* celle des dieux].<sup>56</sup>

Notre nature autre n'empêche nullement notre égalité aux dieux : nos perfections sont égales, et même identiques. Simplement, les dieux étant toujours nécessairement bienheureux, ils constituent un modèle de félicité qu'il nous faut contempler et faire nôtre.<sup>57</sup> Ainsi, la réplétion nous donne la perfection physique divine, et nous nous faisons dieu grâce aux désirs comblés.

---

53« Le processus par lequel s'entretient la réalité corporelle des dieux [...] est désigné sous le nom grec d'*ἀνταναπλήρωσις*. », in J. MOREAU, « Épicure et la physique des Dieux », *Revue des Études Anciennes*, vol. 70, n° 3, 1968, p. 286-294, p. 290

54Pour l'environnement des dieux : ils vivent dans les intermondes, où les flux atomiques sont sans doute moins chaotiques que dans les espaces intramondains. Leur environnement reste stable, et il serait intéressant d'étudier l'influence de cette conception sur l'idéal social de l'épicurisme.

55DIOGÈNE D'OINOANDA, *The Epicurean inscription*, *op. cit.*, consulté en ligne le 15 décembre 2017.

56DIOGÈNE D'OINOANDA, *Inscription*, in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, *op. cit.*, frag. 125 (3-4), p. 1066 ; l'attribution à Épicure demeure incertaine.

57Voir également PHILODÈME DE GADARA, *Peri eusebeia*, cité dans A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, *op. cit.*, p. 92 note 2 ; sur le rapport des sages épicuriens aux dieux, voir aussi l'article de Renée Koch-Piettre, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 216, no 1, 1999, p. 5-30

Cette proximité entre le dieu et le sage est si forte dans l'épicurisme qu'on ne sait jusqu'où elle va : les dieux sont-ils soumis aux désirs ou non ? Une querelle datant du moyen-épicurisme (II-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), nous montre des avis contraires sur la portée de l'analogie aux dieux. En effet, le traité attribué à Démétrius Lacon *Sur la forme des dieux*, fait état de dieux qui « dans leurs inter-mondes,[...] bougent, [...] respirent, mangent, dorment (mais très légèrement), et bien sûr – car comment concevoir le bonheur sans les entretiens entre semblables (*homoioi*) – ils parlent, et ils parlent la langue des sages : le grec. ». <sup>58</sup> Mais cette position aurait fait débat d'après des papyrus d'Herculanum, et même créé une dissidence avec les Épicuriens de Rhodes, car le besoin de dormir et de manger y aurait été jugé contraire à l'incorruptibilité divine. <sup>59</sup> Si les dieux accomplissent des actes de régénération, comme les hommes, selon l'avis qui aurait triomphé, on peut penser qu'ils sont soumis également au désir ... Mais on le voit, il y a là une tension dans l'épicurisme, qui propose une analogie entre le sage et le dieu sans en définir la limite : doit-on rapprocher le dieu du sage en lui attribuant les mêmes activités, y compris celles que font les hommes pour le bonheur ? Ou bien le penser bienheureux sans ce que font et ce que subissent les hommes ? Dans tous les cas, désirants ou non, les dieux voient leur incorruptibilité assurée, en ce qu'ils finissent nécessairement satisfaits, soit qu'ils y pourvoient sans faillir, soit que leur nature et leur environnement y pourvoient pour eux sans qu'ils aient à agir.

Les hommes, contrairement aux dieux, n'ont pas un état divin spontanément assuré. En effet, une fois le désir rempli, le corps recommence à se vider du fait de son activité, et signe ainsi son éloignement de la perfection divine. Le cycle du manque et de la réplétion recommence alors, et l'on pourrait penser que nous ne sommes que des intermittents du divin. Or, ce n'est pas le cas. L'épicurisme ne pense pas un bonheur à rapporter seulement à l'instant de la perfection effective, mais une extension du bonheur dans le temps. Deux constats permettent de le faire durer au-delà de l'instant de plénitude. Premier point, si certes le cycle

---

58P. VESPERINI, « Épicure et le religieux. En réponse aux observations de Marcel Conche. », sur *Philosophie Magazine*, [https://www.philomag.com/les-idees/epicure-et-le-religieux-en-reponse-aux-observations-de-marcel-conche-21145#\\_ftn1](https://www.philomag.com/les-idees/epicure-et-le-religieux-en-reponse-aux-observations-de-marcel-conche-21145#_ftn1), 2017, .2. (consulté le 18 mars 2019).

Dans la note 19, l'auteur rapporte que « le dernier point [le sommeil], comme celui de la nourriture, suscita une vive discussion, et même une dissidence chez les Épicuriens de Rhodes, dont nous avons un écho grâce aux papyrus d'Herculanum. ». On le voit, cette réalisation par les dieux d'acte de régénération, donc de dieux soumis au manque, même temporairement et sans possibilité de finir dans l'insatisfaction, n'est pas forcément évidente et acceptée par des épicuriens.

59*Id.*, 2., note 19. Voir note précédente.

reprend, le fait de se savoir sur la bonne route pour revenir à un tel état est une occasion de jouissance, comme le montre la *sentence* 33 :

Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων  
τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν καὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο.

La voix de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid.  
Si l'on a cela, en effet, et que l'on s'attend à l'avoir, on peut lutter pour la  
félicité aussi.<sup>60</sup>

Pour le peu que demande le corps, on peut être satisfait au présent, mais aussi au futur, ainsi que l'indique l'infinitif futur du verbe avoir, ἔξειν. Le bonheur comprend donc et nécessite également l'avenir. C'est dans ce même sens que nous prenons la fin du paragraphe 128 de la *Lettre à Ménécée*, qui avait fait l'objet d'ajouts dans le texte pour le comprendre et que Jean Bollack enlève, pour livrer le texte suivant :

τότε γὰρ ἡδονῆς χρεῖαν ἔχομεν ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι τὴν ἡδονὴν  
ἀλγῶμεν· οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

En effet c'est là [*i.e.* quand rien ne peut plus parfaire la vie] que nous avons l'usage d'un plaisir, quand nous souffrons de ce que le plaisir ne soit pas présent. Nous ne sommes plus dans le manque du plaisir.<sup>61</sup>

Ce passage affirme qu'une fois la perfection atteinte, l'absence de plaisir est compensée par un usage (*χρεῖα*) du plaisir qui annule le besoin (*δεόν*) : ayant eu un plaisir qui nous a mené à la perfection, nous pouvons faire appel à ce plaisir pour nous mettre à l'abri de son absence présente. Cela ne se peut, et c'est notre deuxième point, que parce que tout ne revient pas tout à fait comme avant : en effet, le cycle que nous avons décrit – qui va du manque à la limite et perfection – constitue un dynamisme physiologique qui n'est pas le tout de l'être. Certes cette vie purement organique, τὸ ζῆν, demeure première et fondamentale, mais celle qu'Épicure vise, c'est la vie spécifiquement humaine, la βίος, qui comprend notamment la pensée. C'est dans cette-dernière que va se jouer la prolongation de la félicité. C'est ce que met en lumière Jean Bollack, en commentant la *maxime* 20 : « L'unité ainsi créée [par la pensée] transforme le corps en un *moi* qui, substitut de l'organisme, se soustrait entièrement au temps

---

60ÉPICURE, *Sentence Vaticane* 33, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 469 sq. ; l'éditeur a choisi de comprendre la phrase sans l'ajout de la comparaison avec Zeus, qui avait été introduite par conjecture en la rapprochant d'autres citations semblables (notamment fr. 602 Us.), en l'estimant inutile, le bonheur étant forcément celui des dieux.

61ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 128, in *Id.*, p. 70-71

physiologique des plaisirs du corps, sans que la pensée ait à y renoncer. ». <sup>62</sup> Il est donc une plénitude irréversible, fruit de la pensée, qui surplombe les cycles infinis du corps tout en en jouissant, et permet de demeurer dans un état divin, alors même que le manque réapparaît. En effet, nous avons subi, par l'épicurisme, une « mutation irréversible » qui « doit consister précisément dans l'ὁμοίωσις θεῶ, dans un changement radical d'état mental et, partant, nécessairement physique - selon la théorie matérialiste d'Épicure -, qui s'opère chez le sage lorsqu'il atteint la semblance au dieu. ». <sup>63</sup> Nous voilà donc divinement transfigurés dans cette vie totale, ὁ ὅλος βίος, qui reste complète en dépit du manque physique chronique.

Nous pourrions condenser ce modèle physique du désir chez Épicure en nous penchant sur le début de la *maxime* 21 :

Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδῶς οἶδεν ὡς εὐπόριστον ἔστι τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιροῦν καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελεῖ καθιστᾶν.

Celui qui considère les limites de la vie (βίος) sait qu'est facile à gagner le moyen de supprimer ce qui, par le manque, fait la douleur, et ainsi de conduire à sa perfection la vie totale. <sup>64</sup>

Le désir est l'agent, ici silencieux, qui fait passer du manque à la perfection. La douleur le fait naître et le plaisir le fait n'être plus. Il faut pour cela l'avoir avant tout bien défini : il s'étend entre la souffrance du manque atomique et le plaisir de la réplétion physique. Une fois atteinte cette limite, advient la perfection qui nous rend irréversiblement l'égal des dieux : si elle n'est physiologiquement que temporaire, la pensée sait l'en faire sortir, en la réactualisant. Ainsi atteignons-nous la vie totale, qui comprend autant le physiologique en nous – pour lequel il faut s'assurer de pouvoir combler les manques cycliques –, que la pensée, qui jouit de connaître, réactualiser et maintenir un tel état de bonheur. « La vie même, constamment menacée, aspire à s'accomplir, à se reconstituer dans son intégrité », écrit Jean Bollack <sup>65</sup> : c'est le désir qui, en traduisant cette aspiration, se charge de cette lourde et noble tâche. Si nous nous posons la question de la valeur du désir, nous pourrions dire que l'épicurisme ne méjuge pas le manque dont il est le fruit : au contraire, cela fait partie de notre nature humaine propre, qui a elle aussi sa perfection – qui est également celle des dieux –, qui peut justement

---

62J. BOLLACK, *Id.*, 2.2, p. 314

63*Ibid.*, p. 579

64 ÉPICURE, *Maxime Capitale 21*, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 316

65*Ibid.*, p. 579

être atteinte par cet affect. Il s'agit donc d'un affect très positif. À une condition : respecter sa définition, autrement dit ne pas outrepasser la limite.

## Chapitre 2 – Dysfonctionnement du modèle et errance du désir

La limite est ce qui permet au modèle de fonctionner ; cependant, elle peut être franchie. C'est même un constat assez répandu dans la philosophie antique que les hommes souffrent souvent de l'illimitation en matière de désir, ce qui amène parfois à une condamnation radicale du désir. Pour Épicure, nous l'avons vu, il n'est pas question de cela : le désir peut être très bénéfique autant que l'on respecte les bornes de sa nature ; s'il sort de ce cadre, il devient très nocif pour l'homme. Mais cette transgression n'est pas due au désir même. Dans un renversement du platonisme, l'épicurisme accuse l'âme, et non le corps, d'être à l'origine du dysfonctionnement du désir. Nous allons donc étudier les déterminations de l'âme à tomber dans l'illimitation et les conséquences de ce penchant.

### *a) L'origine du dysfonctionnement : l'âme excessive contre un corps simple*

Nous l'avons dit, l'âme, en tant que corps et dans le corps, obéit aux mêmes lois que ce-dernier, et ne doit pas être séparée des phénomènes physiques, qui l'atteignent tout autant. Cependant, elle est un corps particulier : elle se compose d'atomes subtils de souffle et de chaud répartis dans toute la chair, et cette finesse est à l'origine de la sensibilité de l'organisme entier. Le corps comprend donc l'âme, qui lui donne la sensation, et « pour cette raison, elle ne s'arrête pas de produire des perceptions ». <sup>66</sup> Sa sensibilité naturelle autorise donc une grande agitation, qu'il faut attentivement surveiller. Ainsi, par ses caractéristiques propres, l'âme est un corps, certes indissociable du corps, mais qui se comporte autrement que lui.

Diogène d'Oinoanda, dans le traité épicurien qu'il fit graver sur un mur de sa patrie, parle à plusieurs reprises de leurs différences. Il souligne surtout les excès de l'âme, comme par exemple dans ce passage : ἔχει δ'ἡ ψυχὴ πάθη τῆς γεγεννηκυίας αὐτὰ αἰτίας μακροῦ μείζονα, « l'âme éprouve des affections beaucoup plus grandes que la cause qui les a produites ». <sup>67</sup> Ici, l'épicurien pointe la puissance de démultiplication de l'âme : d'un fait donné, d'une sensation limitée peuvent s'en suivre des affects excessifs, qui sont donc, parce qu'ils ne renvoient plus à la réalité sensible, des affects vides. Cette disposition de l'âme à

---

66J. BOLLACK, M. BOLLACK et H. WISMANN, *La Lettre d'Épicure*, op. cit., p. 58 ; cette page développe les paragraphes 63 à 66 de la *Lettre à Hérodoté*.

67DIOGÈNE D'OINOANDA, *The Epicurean inscription*, op. cit., fr. 44, I, p. 226 ; trad. fr. Pierre-Marie Morel in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, op. cit., fr. 44, I, p. 1051

l'excès touche également aux pensées : sans cesse elle forme des opinions qui, si elles ne sont pas informées par la science, finissent elles aussi déconnectées du sensible. Dès lors, cette caractéristique psychique ne peut être que condamnée dans la pensée du Jardin, dans sa cause – le vide, l'absence de référents sensibles – et dans son effet nécessaire – le trouble –. C'est la pensée rationnelle qui, grâce à la science de la nature des choses, doit purifier l'âme de ses excès et réintroduire la mesure du sensible dans celle-ci.

Au contraire, le corps se caractérise par sa simplicité, et Diogène d'Oinoanda met clairement en balance leurs dispositions contraires au fragment 2 :

τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ αὐτοῦ [i.e. τοῦ σώματος] ζητούμενα μείκτρα εἶναι καὶ εὐπόριστα, [...] τὰ δ' ὑπὸ τῆς ψυχῆς μεγάλα τε καὶ δυσπόριστα, πρὸς δὲ τῷ μηδὲν ὠφελεῖν τὴν φύσιν καὶ κινδύνους ἐπιφέροντα.

Ce que recherche le corps, ce sont des choses petites, faciles à acquérir [...], tandis que ce que l'âme recherche, ce sont de grandes choses difficiles à acquérir, et qui, outre le fait qu'elles ne sont d'aucune utilité à notre nature, sont aussi source de dangers.<sup>68</sup>

Le lycien\* joue sur l'opposition des demandes corporelles et psychiques : celles du premier sont *εὐπόριστα*, faciles à satisfaire, celles de la seconde, *δυσπόριστα*, difficiles à satisfaire. L'âme demande trop et nous met en danger alors que le corps est facile à satisfaire et prudent. D'ailleurs, il supporte mal l'excès, par exemple, s'il mange trop, il sera malade. Il est en fait incapable de dépasser lui-même ses propres limites : lorsqu'il vit des débordements, c'est sous l'impulsion de l'âme, qui lui fournit des sensations déformées par de faux jugements. L'inscription murale rappelle cette domination de l'âme sur le corps en parlant de *la prééminence des affections psychiques, ἡ τῶν ψυχικῶν τούτων ὑπεροχὴ παθῶν*.<sup>69</sup> L'âme, en tant qu'elle donne au corps la sensibilité, l'entraîne, dans la mesure comme dans la démesure : elle est donc l'unique facteur d'excès. Cependant, le psychique n'est pas condamné absolument ; en effet, dans ce même fragment 2, nous avons enlevé afin de mieux mettre en lumière l'opposition cette proposition subordonnée : *ὧν δύναται καὶ ἡ ψυχὴ συναπολαύουσα καλῶς διαγεῖν*, « [ce que recherche le corps, ce sont des choses petites, faciles à acquérir] ce qui permet à l'âme, quand elle en jouit aussi, d'avoir une vie belle ». <sup>70</sup> C'est donc aux attentes du corps que l'âme doit s'en tenir, qui lui procurent un grand plaisir.

68DIOGÈNE D'OINOANDA, *The Epicurean inscription, op. cit.*, fr. 2, I, p. 247 ; trad. fr. P-M. Morel in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, fr. 2, I, p. 1030

69*Id.*, fr. 44 ; trad. fr. P-M. Morel in *Id.*, fr. 44, p. 1051.

70*Id.*, fr. 2, p. 247 ; trad. fr. P-M. Morel in *Id.*, fr. 2, I, p. 1030

Ce passage n'est que le développement des accusations du corps envers l'âme, que Diogène met ici en scène : le physiologique s'avère être l'innocente victime d'un bourreau qui pâtit lui-même de ses agissements. Par ces justes reproches, le corps, tente de faire entendre raison à l'âme pour la ramener vers leur bien respectif et commun. Ainsi, le corps devient-il pour l'âme un modèle en matière de traitement des affections, au premier rang desquelles, le désir.

Nous trouvons là le renversement conceptuel d'un passage du *Phédon* de Platon : dans ce dialogue précisément, le corps est accusé par Socrate d'être le fauteur de trouble, car il se situe du côté du désir excessif. Voilà quelle diatribe le mourant adresse à ce qu'il va bientôt laisser :

μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν· ἔτι δέ, ἂν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ'αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ·

Le corps en effet est pour nous une source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir ; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles à notre chasse à ce qui est. Désirs, appétits, peurs, simulacres en tout genre, futilités, il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien. Prenons les guerres, les révolutions, les conflits : rien d'autre ne les suscite que le corps et ses appétits (*ἐπιθυμίαι*). Car toutes les guerres ont pour origine l'appropriation des richesses. Or ces richesses, c'est le corps qui nous force à les acquérir, c'est son service qui nous rend esclave.<sup>71</sup>

Le corps est ici accusé d'une part de troubler la pensée, l'âme, par ses affections propres et d'autre part de détourner l'énergie humaine dans l'unique but de sa satisfaction, qui semble sans fond. Ses besoins, mêmes les plus élémentaires, nous détournent du travail de l'âme, et il n'est pas même capable de s'y tenir. Il n'est pas fiable, il nous entraîne dans des situations

---

71 PLATON, *Phédon*, in *Platonis opera*, J. Burnet (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1967, vol. 1 ; trad. fr. Monique Dixsaut, in PLATON, *Oeuvres complètes*, L. Brisson (éd.), M. Dixsaut (trad.), Paris, Flammarion, 2014, *Phédon*, 66b-66d, p. 1182



périlleuses, à la poursuite de ce qui ne nous comble même pas : les richesses. Le désir des richesses est à l'image de celles-ci, illimité. Telle est l'illusion qui nous détourne de l'essentiel, qui est dans l'âme et ce qui lui est propre. On voit bien à quel point l'épicurisme s'oppose à ce passage du *Phédon*, en innocentant le corps et en chargeant le psychique des potentiels excès : le corps est simple, l'âme excessive, et elle doit s'inspirer du corps pour ne pas tomber dans l'illimité.

### ***b) L'outrepassement et ses conséquences : l'errance du désir***

L'excès dans l'âme tient, nous l'avons dit, à un jugement éloigné de la réalité sensible, que les textes expriment sous le nom de *κενή δόξη*, *jugement vide* ou de *κενοδοξία*, *vanité du jugement* : avec eux, elle pense pouvoir contenir au-delà de ce que peut l'organisme. Son erreur porte sur la nature des choses : elle vient de ce qu'elle désire un contenu sans contenant pour l'accueillir, ce qui fait que ce contenu ne peut de fait pas se constituer. Mais cette illusion, tenace, reporte généralement la faute sur le corps :

Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὡσπερ οἱ πολλοί φασιν, ἀλλὰ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ γαστρὸς ἀορίστου πληρώματος.

Inassouvable, non le ventre, comme on le dit souvent, mais l'idée fautive que l'on se fait de l'assouissement illimité du ventre.<sup>72</sup>

Ce qui est sans satisfaction possible n'est pas ici le corps et ses désirs en eux-mêmes, mais une pensée sans fondement qui outrepassa les bornes physiques : le corps ne fait que suivre cette sensibilité déformée qui imagine, de façon paradoxale, une satisfaction sans borne. Or, comme toute réalité ne tient qu'à sa limite, la réplétion n'est réalisable que s'il existe une borne bien établie au préalable. Ce thème du jugement vide montre encore une fois que le corps a une délimitation déterminée et infranchissable, tandis que l'âme possède une certaine élasticité, sans doute due à sa subtilité, qui peut former de vains jugements dénaturant le désir. En effet, celui-ci étant par essence lié à la limitation du corps, il se voit détourné par une pensée qui nie la borne physique, donc les propres bornes de son extension. Il se retrouve alors sans délimitations, dépouillé de sa nature et devient un élan sans limite : c'est ce désir qui est anormal pour les épicuriens, bien qu'il soit peut-être plus répandu que la norme à laquelle ils aspirent.

---

<sup>72</sup>ÉPICURE, *Sentence Vaticane 59*, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, op. cit., p. 523

Cet affect sans borne, sans fond, pousse l'individu dans une course sans fin. Diogène d'Oinoanda établit une liste de tourments dans laquelle ces désirs illimités occupent une grande place :

ἐπιθυμίαι τοὺς φυσικοὺς ὄρους ἐκτρέχουσαι, αἱ γὰρ ρίζαι κακῶν πάντων εἰσιν αὗται, κὰν ταύτας μὴ ὑποτέμωμεν, ὄχλος κακῶν ἡμεῖν προσφύσεται.

Les désirs qui outrepassent les limites naturelles [...] sont en effet les racines de tous les maux et, si nous ne les coupons pas à la base, une multitude de maux va croître en nous.<sup>73</sup>

En les désignant comme racine de tous les maux, αἱ ρίζαι κακῶν πάντων, le lycien\* marque l'importance du dérèglement de cet affect dans le déséquilibre individuel. En tant que moteur de l'action, il pousse l'homme à suivre des choses indistinctes, sans mesure avec son corps : cette démesure, ou πλεονέξια comme d'autres la nommeront, provoque tous les troubles possibles, puisque le corps et l'âme se perdent dans des objets, des situations ou des quantités qui n'ont plus rien à voir avec leur nature et les besoins qui en découlent, et que leur enseigne la *phusiologia*. L'illusion, qui suit l'opinion sans science, mène arbitrairement chacun de chimères en chimères et le déconnecte ainsi de la réalité, pourtant seule source possible du bien. La réalité se caractérise par la limitation des choses ; le désir irréel est donc illimité et surtout insatiable, comme le montre toujours Diogène :

Αἱ κενὰ τῶν ἐπιθυμιῶν, ὡσπερ αἱ δόξης καὶ τῶν ὁμοίων, οὐ μόνον εἰσὶν κενὰ, πρὸς δὲ τῷ κενᾷ, καὶ δυσπόριστοι. Οὐκ ἀπέοικε τοῦ πολλὰ μὲν πίνειν αἰεὶ δὲ διψᾶν, τὸ πολλὰ μὲν κτᾶσθαι πλειόνων δ'ἐπιθυμεῖν.

Les désirs vides, comme ceux de gloire et de choses semblables, non seulement sont vides, mais en plus d'être vides, difficiles aussi à satisfaire. Ce n'est pas différent du fait de boire beaucoup et d'avoir toujours soif, que de posséder beaucoup et de désirer davantage.<sup>74</sup>

---

73DIOGÈNE D'OINOANDA, *The Epicurean inscription, op. cit.*, fr. 34, VII, p. 210 ; trad. fr. P-M. Morel in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, fr. 34, VII, p. 1047

74DIOGÈNE D'OINOANDA, in J. HAMMERSTAEDT, « Review of Supplement to Diogenes of Oenoanda, the Epicurean Inscription by Martin Ferguson Smith », *Gnomon*, n° 79, 2007, p. 30-34, NF 131, p. 34 ; traduction personnelle. Dans l'article, l'auteur propose une correction à la fin de ce passage, que nous avons reprise, à l'édition de Smith. Celui-ci lisait après διψᾶν : Τὸ Πέλλα[ν] μὲν <κε>κτῆσθαι μετ'ἀ[ν]ιῶν δ'ἐ[στι] κενόν], et le pensait comme la dénonciation de l'intranquillité d'Alexandre le Grand.

L'image de l'assoiffé sans fond illustre l'idée que le pire dans la vanité, au-delà des dangers qu'elle nous fait prendre, réside dans l'impossibilité radicale d'en retirer une vraie satisfaction, un plaisir profond.

Les conséquences terribles de l'illimitation font ressortir, à nos yeux, l'importance de la science de la nature, à qui nous voudrions faire la part belle dans la vie bonne, autant qu'aux dieux, si ce n'est plus. C'est ce fragment du mur d'Oinoanda qui nous invite à le faire :

τῶν δ'ἄλλων ἀποφαίνομαι τοὺς μὲν φυσικῶν ἀπτομένους λόγων μὴ διὰ τοὺς θεοὺς εἶναι δικαίους, διὰ δὲ τὸ βλέπειν ὀρθῶς τὰς τε ἐπιθυμίας τίν'ἔχουσιν φύσιν καὶ τὰς ἀλγηδόνας καὶ τὸν θάνατον (πάντη τε γὰρ πάντως ἢ διὰ φόβον ἢ διὰ ἡδονὰς ἀδικοῦσιν ἄνθρωποι).

Mais, je le proclame, parmi les autres hommes [*i.e.\** ceux qui sont pieux], [ceux] qui s'attachent à la science de la nature doivent d'être justes non pas aux dieux, mais au fait qu'ils ont une vision correcte de la nature des désirs, des souffrances et de la mort (car, en tout cas, c'est toujours à cause de la peur ou bien des plaisirs que les hommes commettent des injustices).<sup>75</sup>

Le bon comportement d'un homme n'est pas en premier lieu lié à une piété que nous nommerions morale, mais surtout à sa connaissance de la nature des choses qui l'entourent. En effet, ses mauvaises actions proviennent d'une mauvaise saisie intellectuelle de ce qu'est le plaisir et la souffrance, et l'homme se trompe alors dans ses craintes et dans ses désirs. Connaître la constitution et la structure du désir est donc un élément essentiel de la vie bonne. C'est donc la *phusiologia* qui est la cadre de la réalité et l'outil qui nous permet de la saisir : ce qu'il en est réellement du plaisir et de la souffrance, du désir et de l'aversion ... et aussi des dieux, modèles du bonheur : la piété envers eux consiste à les connaître dans les caractéristiques de perfection, que les épicuriens exposent. Cependant, ce ne sont pas eux qui nous mettent en contact avec la réalité, mais bien la science de la nature qui elle seule nous permet d'appréhender avec justesse le réel.

---

75DIOGÈNE D'OINOANDA, in J. HAMMERSTAEDT et M. F. SMITH, « Diogenes of Oinoanda : the discoveries of 2009 (NF 167-181) », *Epigraphica Anatolica*, n° 42, 2009, p. 1-48, NF 167-c, p. 7 ; trad. fr. P-M. Morel in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, NF 167-c, p. 1038.

Ce que la raison combat dans l'épicurisme, c'est la forme illimitée du désir, et non le désir radicalement. En effet, un désir limité est le fruit de la raison et du réel puisqu'il prend en compte le savoir sur sa nature et celle des besoins et use d'un raisonnement pour s'assurer qu'il fait agir en sorte d'être comblé. La seule source de dysfonctionnement possible est l'âme. En ce qu'elle produit constamment les sensations éprouvées par le corps, elle est responsable de la bonne réalisation de la nature du désir dans les bornes qui nous définissent, ou de tomber dans des délires. Le travestissement de la réalité tient à la mauvaise information des sensations, par des opinions sans fondements plutôt que par le savoir, et provoque un éloignement de la réalité dangereux et nocif.

## Conclusion

Dans le cadre de l'atomisme épicurien, tout phénomène doit s'envisager sous l'angle de la physique, et le désir n'y échappe pas. Épicure pose un modèle de fonctionnement autant descriptif que normatif. En effet, lorsqu'il envisage le manque atomique qui crée un élan vers sa propre résorption et la limite à atteindre pour ressentir une plénitude digne des dieux, l'épicurisme veut à la fois rendre compte d'une réalité et prescrire ce parcours, par lequel on touche au bonheur ; bonheur non seulement d'avoir satisfait à une demande biologique sans cesse renouvelée mais aussi plaisir constant, détaché du cycle physiologique, de se savoir vivre la vie totale. Cette constance nous rend véritablement semblable aux dieux, alors même que l'assurance pour eux d'être comblé, qu'ils désirent ou non, – et leur incorruptibilité de manière générale – devrait nous en séparer ; mais l'épicurisme ne voit pas là de raison suffisante pour nous les rendre inaccessibles. Bien plutôt, le désir est le processus spécifique par lequel l'espèce des hommes – voire celle des dieux – atteint sa perfection physique. Y voir un signe de la faiblesse humaine ne serait pas du tout épicurien, puisque cette pensée comprend seulement que l'espèce humaine diffère des dieux dans sa complexion physique et son environnement, sans jugement de valeur aucun. Le désir ainsi défini se trouve donc être un affect très positif, puisqu'il est celui qui nous mène parfaitement au bonheur. En contrepartie, sa dénaturation dans l'illimitation passe pour catastrophique. En effet, la positivité du désir disparaît alors et c'est un basculement violent et sans fond dans l'irréalité par rapport à la physique, celle d'un corps qui pourrait contenir plus que sa nature, d'une satisfaction sans borne, qui repousse toujours plus loin l'illusion de son comblement, toujours plus loin que la réalité. Le désir erre alors, et l'humain qu'il anime avec. Ce qui devrait être la racine du plus grand bien se dénature alors en « racine de tous les maux » ; la réalité, existante parce que limitée, s'éloigne alors même qu'elle est l'unique source de bonheur, de réalisation de la perfection possible pour l'humain.

Du désir, cet affect si important dans l'équilibre humain, nous nous sommes penchés sur ce que nous appellerions, dans nos mots modernes, la *physique* : il s'agit en fait du mécanisme atomique et de sa constitution en rapport avec les phénomènes qui lui sont extérieurs, qui posent les bornes extérieures du désir, soit sa définition, autrement dit sa nature. Mais, comme nous le suggérait la *maxime* 11, la *phusiologia*, en tant que science de la nature des choses, nous apprend aussi les délimitations internes des désirs, ce que nous classerions dans l'éthique. C'est donc à cette éthique que permet la science physique que nous

allons nous intéresser, et qui nous conduira, après avoir appris la cause et la nature des désirs, à en connaître leurs caractéristiques et leur catégorisation.

## Partie 2

-

### **Typologie des désirs : état des lieux de la structure interne du champ des désirs**

Dans le cadre de la nature épicurienne du désir telle que nous venons de la décrire, on peut relever deux manières de catégoriser les désirs. La première, et la plus connue, est la classification formulée au paragraphe 127 de la *Lettre à Ménécée* : c'est la fameuse tripartition des désirs naturels et nécessaires, naturels mais non nécessaires, et désirs vains ou vides. Une seconde, plus informelle, se construit tout au long des textes, et repose dans les différents mots utilisés pour parler du désir, de certaines formes du désir : *ἐπιθυμία*, *πόθος*, *ἔρως* ou *ἐρωτική πάθη*, *ἀφροδίσιον* et *ὄρεξις*. Chacun revêt un sens particulier, possède une utilisation dans un contexte spécifique qui permet d'identifier certains désirs particuliers ou formes de désirs, et donc de proposer une typologie complémentaire à la première, qui mérite elle aussi d'être plus approfondie que ce que l'on nous apprend au premier abord. Nous tenterons ici de dresser un tableau aussi exhaustif que possible des différents types de désir, afin de les expliciter tout en mêlant les deux typologies. Pour cela, nous étudierons d'abord la désignation la plus courante du désir, *ἐπιθυμία*. Puis nous exposerons la tripartition des désirs, en tentant de faire ressortir la structure de cette classification. Enfin, nous ferons le tour des problèmes d'un désir difficile à classer : l'amour ... Ce qui ne laissera pas indemne ce que nous pensons savoir de la théorie éthique du désir chez Épicure.

## Chapitre 3 – Du choix du mot *ἐπιθυμία*

### a) Usage du mot de désir (*ἐπιθυμία*)

Il convient d'abord de se pencher sur le terme qui exprime le plus couramment le désir dans le corpus épicurien, *ἐπιθυμία*, que nous avons déjà croisé. Il s'agit du désir-type, celui qui sert à désigner un processus de désir modèle, tel que nous avons pu le décrire ; mais il couvre aussi tous types de désir, du plus nécessaire au plus vide. Cette double possibilité de signification le désigne donc comme le mot le plus large et le plus courant pour parler du désir.

Il nous faut être un peu plus précis en ajoutant que la plupart de ses occurrences sont au pluriel (*ἐπιθυμῖαι*). Ce pluriel permet une concrétisation des désirs, en visant la pluralité des cas ; d'ailleurs, lorsqu'il est employé au singulier, ce mot est toujours désir *de quelque chose*, et se trouve grammaticalement complété par l'objet du désir, par exemple dans la *sentence* 35, *ἐπιθυμία τῶν ἀπόντων* (le désir des choses absentes). Il n'est donc pas question de cerner l'Idée du Désir, mais de désigner chaque désir affecté par l'objet dont il est le désir. L'essence du désir, c'est un processus, une constitution, une définition que nous avons présentée dans notre première partie, qui se crée dans un rapport entre notre nature et celle de la chose désirée : elle ne peut donc pas constituer un invariant qui pourrait se passer d'objet ou d'illusion d'objet, ni d'être désirant. L'objet est donc tout aussi essentiel dans la nature d'un désir que son fonctionnement. Nous utiliserons cependant un singulier généralisant en parlant du désir, suivant l'usage du français et de la lexicographie<sup>76</sup> : nous demandons au lecteur bienveillant de bien se souvenir qu'il ne s'agit pas pour autant de désigner une généralité lisse mais la notion dans toute sa diversité, variant par les divers rapports entre les objets du désir et les êtres désirants.

L'équivalent en latin de ce terme ne fait pas l'unanimité : d'un côté Lucrèce utilise *cupido, inis*, au singulier et complété par un objet, de l'autre Cicéron préfère *cupiditas, atis*. Les deux termes, qui renvoient au « désir passionné » sont très semblables, si ce n'est que le premier bascule un peu plus vite que son camarade dans l'acception de désir sexuel, si l'on suit les notices de *Oxford Latin Dictionary*.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup>Soulignons que cette coutume peut parfois masquer l'évidence d'un emploi habituellement au pluriel.

<sup>77</sup>« Cupido, inis » et « cupiditas, atis » in *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 472



L'utilisation épicurienne d'*ἐπιθυμία* ne fait que reprendre l'acception courante du terme en grec. Ainsi serait-ce un abus de langage que de parler ici de concept épicurien : nous préférons le terme de notion épicurienne, qui désigne une signification non spécifique à cette doctrine mais comprise et évaluée selon la pensée épicurienne. Pour autant, *ἐπιθυμία* en tant que terme générique pour le désir n'est pas partagé par toutes les philosophies antiques. Pour ne parler que des prédécesseurs d'Épicure, Aristote et Démocrite préfèrent *ὄρεξις* pour le désigner, tandis que Platon utilise bien *ἐπιθυμίαι*, au pluriel, pour désigner la partie des trois de l'âme qui désire.<sup>78</sup> L'influence de Platon sur Épicure est certaine : David Sedley le désigne même comme un précurseur (*forerunner*) en expliquant que « le platonisme paraît avoir offert au jeune Épicure sa première excursion en philosophie ».<sup>79</sup> M. Sedley fait allusion au premier maître d'Épicure, dont nous apprenons par Diogène Laërce qu'il s'agissait d'un platonicien du nom de Pamphile.<sup>80</sup> Ainsi, la pensée d'Épicure possède-t-elle un fond platonicien.

### ***b) Démocrite et Aristote, penseurs de l'ὄρεξις***

Épicure connaissait aussi Aristote et Démocrite, mais il semble avoir réagi à leurs physiques plus qu'à leurs éthiques. En effet, pour désigner le désir en général, ces deux penseurs employaient le mot *ὄρεξις*. Ce terme n'est employé qu'une seule fois chez Épicure, dans la *maxime* 26, comme une partie d'*ἐπιθυμία* (*désir*), puisqu'il est le sujet du verbe *ἔχουσι* (*avoir*) dont *ὄρεξις* est l'objet. Par ce mot, Épicure semble désigner l'appétit – tel qu'on le définissait au XVII<sup>e</sup> siècle –, la partie passive, aveugle et sans conscience du désir, tandis que l'*ἐπιθυμία* comprendrait aussi une part de conscience, de savoir, d'information de cette sensation brute, une direction vers l'action aussi. Les rapports entre *ἐπιθυμία* et *ὄρεξις* s'inverse chez Aristote et Démocrite, qui privilégient tous deux le terme d'*ὄρεξις* pour penser l'affect désirant en général. Dans son traité *De l'âme*, le Stagirite questionne les facultés de l'âme ainsi que l'origine du mouvement individuel (ce qu'il nomme *mouvement local*, *ἡ κίνησις κατὰ τόπον*) : il désigne l'intellect pratique et le désir comme les deux principes de cet élan, menant vers l'objet désirable (III, 433 a). Cependant, l'intellect ne peut rien sans désir ; en revanche, le désir peut agir sans l'intellect. Aristote procède alors à une distinction intéressante parmi les désirs :

---

78Voir à ce sujet G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 172 sq.

79D. SEDLEY, « Epicurus and his professional rivals », dans *Études sur l'épicurisme antique*, PUL, Lille, 1976, p. 119-159, p. 133, traduction personnelle.

80DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, op. cit.*, X, § 14, p. 1248

Ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. Ἡ δ'ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τις ἐστίν.

La volonté est une espèce d'appétit (*ὄρεξις*) : lorsqu'on se meut selon le raisonnement, on se meut selon la volonté. Mais l'appétit (*ὄρεξις*) peut mouvoir contre le raisonnement : en effet, le désir (*ἐπιθυμία*) est une sorte d'appétit (*ὄρεξις*).<sup>81</sup>

Volonté et désir sont deux formes de l'appétit, qui se différencient parce que la première accompagne un raisonnement et l'autre le contredit. L'appétit n'est pas en soi irrationnel, c'est sous sa forme d'*ἐπιθυμία* qu'il le devient. On sent bien ici la notion irrationnelle qui pèse sur le désir désigné par ce terme d'*ἐπιθυμία*. Chez Démocrite, la pensée du désir a des traits communs avec celle développée dans l'épicurisme : au fragment 223 par exemple, l'atomiste pose que le corps a des besoins frugaux qui, comblés, apportent le plaisir, tandis que c'est l'esprit mal informé qui nous perd. Toutefois, Démocrite ne vise pas tant le plaisir que la joie (*εὐθυμία*), qui nécessite un contentement face aux choses présentes. Or c'est cette attitude que mettent en danger l'*ὄρεξις* et l'*ἐπιθυμία*, chacun poussant vers un objet qui est absent. En outre, leur existence dérive certes de l'utile mais finit dans l'excès. Jean Frère propose cependant une distinction entre *ὄρεξις* et *ἐπιθυμία*, en définissant le premier comme « "l'aspiration" en son sens [...] le plus général, [...] en son aspect non-raisonné, son pur jaillissement instinctif [...] qui n'implique pas de perversité morale »<sup>82</sup> : il s'agit donc d'un élan irréflecti, qui n'a pas encore été informé, qui peut mener vers quelque chose de bon ou mauvais, mais écornifle le bonheur en ce qu'il vise un objet absent. L'*ἐπιθυμία*, lui, paraît plus péjoratif : il est caractéristiquement lié à l'excès. D'une part, il est sans fin, comme le dit Jean Frère : « le désir (*ἐπιθυμία*) est le règne du "de nouveau" »<sup>83</sup> des mêmes choses. D'autre part, il est démesure, comme on le voit au fragment 224 : *ἡ τοῦ πλέονος ἐπιθυμίη τὸ παρεὸν ἀπόλλυσι τῆι Αἰσωπείηι κυνὶ ἰκέλη γινομένη*,<sup>84</sup> « désirer davantage que ce que l'on a, c'est lâcher la proie pour l'ombre, comme dans le cas du chien d'Ésope ». <sup>85</sup> Cette

81ARISTOTE, *De l'âme*, A. Jannone (éd.), É. Barbotin (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1966, III, 433 a, p. 90-91

82J. FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Paris, Soc. d'éd. Les belles Lettres, 1982, p. 75

83*Id.*, p. 76

84DÉMOCRITE, *Fragments*, 224, in H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Berlin, Weidmann, 1952, p. 130-224.

85DÉMOCRITE, *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont et H. Diels (éd.), Paris, Gallimard, 1988, p. 900

illimitation dans le temps et dans la quantité provoque non seulement l'intempérance, qui en tant que non-maîtrise de soi-même est négative, mais encore le danger : elle nous détourne de ce qui est présent et concret pour une illusion plus généreuse qui, en fin de compte, nous laisse sans rien. L'*ἐπιθυμία* ressemble ici plus à une volonté pervertie, une sorte d'élan qui persévère dans son erreur. *Ἐπιθυμία* et *ὄρεξις* troublent tous deux notre présence au présent, mais seul le premier prend un sens immoral parce que, au-delà du détournement spontané mais utile, il est sans limites. La connotation irrationnelle de l'*ἐπιθυμία* se retrouve donc aussi chez Démocrite. On voit ici l'écart entre ces deux penseurs, qui désignent sous *ἐπιθυμία* une forme particulière d'élan qui va contre la raison voire finit dans la démesure, et Épicure, qui vise par là soit tous types de désirs, soit le désir tel qu'il devrait être, limité et bénéfique. En revanche, le mot *ὄρεξις* exprime chez nos trois auteurs un élan avec une indétermination plus grande, une sorte de spontanéité irréfléchie. Cependant, si Aristote et Démocrite en font le type même de l'élan humain, Épicure le conçoit seulement comme une partie du désir.

### **c) Platon, penseur de l'*ἐπιθυμία* : rapprocher Épicure de Platon ?**

De fait, la notion de désir comme *ἐπιθυμία* chez Épicure demeure, dans les termes, beaucoup plus proche de celle de Platon. Geneviève Rodis-Lewis propose même un rapprochement entre les classifications des désirs platonicienne – telle qu'elle se trouve au livre VIII de *La République* (558d-559d)– et épicurienne.<sup>86</sup> En effet, elle repère que les catégories structurantes sont dans les deux cas le naturel et le nécessaire. Cependant, elles ne n'ont pas la même disposition que chez Épicure. Dans ce passage, en effet, Socrate fait à Glaucon la proposition suivante : *πρῶτον ὀρισώμεθα τὰς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μὴ*, « définissons d'abord les désirs nécessaires et ceux qui ne le sont pas ».<sup>87</sup> À l'énigme et prévisible approbation de son interlocuteur, il établit les désirs nécessaires comme suit :

Οὐκοῦν ἄς τε οὐκ ἂν οἷοι τ'εἶμεν ἀποτρέψαι, δικαίως ἂν ἀναγκαῖαι καλοῖντο, καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς ; τούτων γὰρ ἀμφοτέρων ἐφίεσθαι ἡμῶν τῇ φύσει ἀνάγκη.

86G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, op. cit., p. 174-175

87PLATON, *La République*, 558d, traduction personnelle.

N'est-il pas juste d'appeler nécessaires ceux que nous ne pouvons détourner, et ceux qui, satisfaits, nous sont avantageux ? La nécessité de ces deux-là nous est imposée par la nature.<sup>88</sup>

La nécessité en matière de désir est fondée en nature, et contient donc la nécessité stricte et ce qui nous est avantageux à satisfaire. La nature fonde le nécessaire, mais rien n'est dit dans ce texte d'une catégorie naturelle qui inclurait ou dépasserait le nécessaire : il est simplement dit qu'à l'origine de la nécessité il y a la nature. Par le fait que ce terme – ou sa négation, puisqu'il sera par la suite question des désirs non-nécessaires – n'apparaisse pas dans la suite du passage, on ne peut pas conclure à une structuration des désirs en naturels et non-naturels. C'est bien l'opposition nécessaire/non-nécessaire qui est primordiale chez Platon, puisque c'est même ainsi qu'il nomme les deux catégories de désirs. D'autre part, le rapprochement entre les deux penseurs se heurte non seulement à la structure mais aussi dans le détail : certaines considérations de Platon ne se comprennent pas à la lueur d'Épicure. Par exemple, ce qui est « avantageux » à satisfaire (du verbe *ὠφελῶ*) renvoie à une notion d'utilité qui reste ici indéfinie par Platon : il semble un peu périlleux de l'associer au nécessaire en épicurisme, alors même que celle-ci correspond tout à fait bien à la nécessité stricte décrite avant, dont on ne peut se détourner. L'Académicien ne parle pas non plus des désirs vains, mais de désirs non-nécessaires :

ἄς γέ τις απαλλάξειεν ἄν, εἰ μελετῶ ἐκ νέου, καὶ πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐνοῦσαι δρῶσιν, αἱ δὲ καὶ τούναντίον, πάσας ταύτας [...] μὴ ἀναγκαίους φαῖμεν εἶναι.

Ceux dont on peut se défaire, si l'on y veille depuis l'enfance, et qui ne font, en étant là, aucun bien, et même font du mal, tous ceux-là nous disons qu'ils sont non-nécessaires.<sup>89</sup>

Il leur applique certes la caractéristique d'être nuisible, mais pose que c'est l'éducation qui nous en détourne, alors que le raisonnement suffit à tout âge chez Épicure, et que le philosophe du Jardin propose un fondement, l'opinion vaine, à leur existence. Mais chose primordiale, la classification ne se fait pas dans le même esprit : dans sa tripartition de l'âme, Platon déprécie les *ἐπιθυμίαι*, comme la partie de l'instabilité, qui la détourne de ses buts intellectuels, la plonge dans le corps et surtout l'éparpille par son insatiabilité. La prescription éthique de Platon tient à dompter les *ἐπιθυμίαι* – et non forcément à les annihiler

---

<sup>88</sup>*Ibid.*

<sup>89</sup>*Id.*, 559a

puisqu'elles restent une puissance de l'âme – pour les tourner vers les objets qui ne font pas partie de leur penchant naturel, à savoir ceux de l'intellect, les Idées. On peut donc dire qu'il faut dénaturer les désirs pour leur donner une respectabilité, et les transformer en valets de l'intellect. La tripartition d'Épicure, elle, se fait sans *a priori* négatif sur le désir. Le travail de la raison est de réaliser leur vraie nature, et d'éloigner les opinions vides et déformantes, afin que les désirs soient bénéfiques pour nous. La tripartition doit aider à critiquer et à informer les désirs et réaliser leur nature, s'ils en ont une en tant qu'ils sont naturels. Ce travail d'Épicure sur les désirs a d'ailleurs beaucoup plus d'importance dans sa théorie que cet extrait sur la catégorisation des désirs dans la pensée platonicienne.

Le mot *ἐπιθυμία* marque le double rapport d'Épicure à Platon. En tant qu'héritier, on retrouve certains motifs, termes ou structures qui sont parentes de celles de l'Académicien : la reprise du terme générique, la référence à la nécessité ; alors qu'Aristote et Démocrite pensent le désir en d'autres termes et d'autres structures. Mais dans le refus de cette même tradition platonicienne, on note un détachement du fond, si ce n'est même un retournement : l'*ἐπιθυμία* en tant que désir-type n'est pas vu comme irrationnel, mais comme tout à fait légitime dans son expression et dans ses objets, et sa limitation n'est pas impossible, puisque c'est sa nature même. Toutefois, Épicure reconnaît que tous les désirs ne respectent pas cette nature : c'est pour cela que la science de la nature des choses établit une classification entre les différents désirs.

## Chapitre 4 – En deux principes et trois types de désirs

### a) *L'importance de la structure de la tripartition*

Si la classification des désirs d'Épicure est très connue, elle n'en reste pas moins l'objet de méprises, et ce, dès l'Antiquité. Malgré sa simplicité, elle demeure mal comprise, non dans ses résultats, mais dans sa structure. Expliquons-nous : chacun sait, et à juste titre, que la *Lettre à Ménécée* expose trois types de désirs, les naturels et nécessaires, les naturels mais non-nécessaires, et les désirs vains. Cependant, cette énumération a tendance à occulter la démarche qui les a déterminés, et rend ainsi difficile une compréhension fine du rapport qu'ils entretiennent entre eux.

Déjà chez Cicéron, on voit ce problème apparaître, lorsque dans le *De Finibus*, il s'attaque en ces termes à la tripartition des désirs d'Épicure :

Primum divisit ineleganter ; duo enim genera quae erant fecit tria. Hoc est non dividere sed frangere. Qui haec didicerunt quae ille contemnit sic solent : duo genera cupiditatum naturales et inanes, naturalim duo, necessariae et non necessariae. Confecta res esset.

D'abord, la division est mal faite : de deux genres, il en a fait trois. Ceci ne s'appelle pas diviser mais mettre en pièce. Ceux qui ont appris les choses qu'il méprise [*i.e.\* la dialectique\**] ont l'habitude de procéder ainsi : *il y a deux genres de désirs, les naturels et les vains, et parmi les naturels deux types, les nécessaires et les non nécessaires. C'eût été mieux ainsi.*<sup>90</sup>

Il souligne fort justement que les désirs naturels, nécessaires ou non, peuvent dans leur ensemble s'opposer aux désirs vains. Que ne peut-on critiquer Cicéron ! Car croyant reprendre Épicure sur la division des désirs, il le reprend à la lettre. En effet, le maître du Jardin s'exprime ainsi :

Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον.

---

<sup>90</sup>CICÉRON, *De finibus bonum et malorum*, J. Martha (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1922, I, 2, § 20, p. 72-73 ; traduction modifiée. C'est nous qui soulignons.

Il faut dire par analogie que, parmi les désirs, les uns sont naturels et les autres vides, et parmi ceux fondés en nature, les uns sont nécessaires et les autres seulement naturels.<sup>91</sup>

La *Lettre à Ménécée* se fait ici précise : il existe deux catégories de désirs auxquelles s'ajoute une subdivision dans la catégorie naturelle. Deux genres qui donnent trois types de désirs. Alors certes, la lettre d'Épicure ne comporte pas de considération dialecticienne sur ce que pourrait être un genre par rapport à un sous-genre, mais cette épître expose clairement une dichotomie\* entre le naturel et le vide. Bref, en d'autres circonstances, on aurait pu croire que Cicéron traduisait Épicure.

Ici se pose le problème des sources à l'époque antique. Par quels biais Cicéron connaissait-il l'épicurisme ? À quels textes était-il confronté ? Ayant fréquenté l'épicurien Phèdre<sup>92</sup>, il connaissait bien certains dogmes, il cite des *Maximes Capitales*, mais lisait-il, et même en général, à cette époque lisait-on la *Lettre à Ménécée* ? La méconnaissance de Cicéron tient soit au fait de la « roublardise »<sup>93</sup> dont il fait parfois preuve, soit à la moindre diffusion de ce texte à cette époque, les deux hypothèses n'étant pas exclusives. Si l'on poursuit la dernière, on peut se demander si la diffusion de l'épicurisme, notamment à Rome,<sup>94</sup> n'aurait pas privilégié, du moins dans le domaine éthique, la brièveté des *Maximes* au détriment des textes plus longs, ne rendant plus bien compte du détail de ces écrits que les formes brèves complétaient et ne reprenaient pas ; ainsi, la doctrine d'Épicure se serait transmise par le biais d'une vulgate s'appuyant sur une partie des textes ne reprenant qu'une partie de la doctrine, ce qui en aurait brouillé la netteté. Cela semble d'autant plus intéressant que les *Sentences Vaticanes*, dont la constitution en recueil a pour *terminus post quem*\* le premier épicurisme du –III<sup>e</sup> siècle, « représente[nt] une tradition moins pure, qui aplanit parfois les difficultés »<sup>95</sup> de cette philosophie. En poursuivant la pensée de Jean Bollack, on

91ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 127, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 68-69. Bollack propose de comprendre l'analogie avec la consistance et l'inconsistance physique (p. 113).

92Sur le rapport complexe de Cicéron à l'épicurisme, on pourra se reporter à la notice de Carlos Lévy sur l'orateur romain dans D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, *op. cit.*, p. 1312-1318.

93« Certes, son enseignement ne peut exprimer que ce qu'il comprend, donc bien peu de chose, mais il sait à l'occasion procéder avec une certaine roublardise, le problème étant de déterminer la limite entre sa malhonnêteté intellectuelle et sa capacité à dire littéralement n'importe quoi. » in *Id.*, p. 1314

94Dans le cadre de la discussion savante qu'appréciaient les Romains, du refus du dogmatisme d'école et de la préférence pour les problèmes physiques, à la manière d'Aristote. Voir P. VESPERINI, *Lucrece*, *op. cit.*, p. 36-42

95J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 413

pourrait ainsi penser que le témoignage de Cicéron et des *Sentences* vont dans le même sens : une connaissance de l'épicurisme plus répandue après le –III<sup>e</sup> siècle, mais qui perdrait en précision et en vigueur de pensée.

Ainsi, Jean Bollack justifie-t-il la différence qu'il préserve entre la *maxime* 29 et la *sentence* 20. La sentence présente bien la tripartition des désirs :

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μὲν οὐκ ἀναγκαῖαι δέ, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γίνονται.

Parmi les désirs, les uns sont naturels et nécessaires, d'autres sont naturels, mais pas nécessaires ; d'autres ne sont ni naturels ni nécessaires, mais se produisent en raison de l'opinion vide.<sup>96</sup>

Elle répète le résultat de la division épicurienne, mais non la structure : les différents désirs entretiennent entre eux des rapports évidents mais non expliqués. Elle tombe ainsi sous la critique de Cicéron. C'est, selon Jean Bollack, ce que la *maxime* 29 ne fait pas. Contre la tendance à la corriger afin d'intégrer la catégorie des désirs naturels et nécessaires pourtant manquante dans les manuscrits — à la Renaissance d'abord selon la conjecture d'Estienne, puis après 1888<sup>97</sup> suivant le calque d'Usener —,<sup>98</sup> il propose un texte sans retouche, où seuls les désirs naturels et non-nécessaires et les désirs vains sont mis en balance. Nous proposerons le texte dans une analyse plus tard.<sup>99</sup>

Avant, il nous faut faire le point sur ce que nous venons de dire : la classification des désirs d'Épicure est bien connue, mais sa compréhension s'est souvent limitée à son résultat. Conséquence d'une simplification dans la lecture ou dans la transmission des textes, cette compréhension doit être affinée par l'analyse des structures qui président à cette classification.

---

96ÉPICURE, *Sentence Vaticane 20*, in *Id.*, p. 448

97Date de découverte des *Sentences Vaticanes*.

98Pour le détail de cet établissement de texte et de son histoire, nous renvoyons à l'annexe 2.

99Voir *infra* p. 50.



## ***b) Le naturel et le non-naturel***

Trois types de désirs mais combien de catégories, combien d'oppositions ? L'extrait de la *Lettre à Ménécée* nous montre bien le premier critère de discrimination des désirs, celui-là même que Cicéron proposait : la cause naturelle. La nature, s'identifiant au réel, s'oppose au vide, qui vient du délire de l'opinion (*κενή δόξα*) : elle fonde la légitimité du désir. De là viennent deux catégories : les désirs naturels et les désirs vains. Cette séparation est la plus décisive, car elle permet de penser l'attache à la réalité ou non d'un désir, du rapport entre notre nature et celle de l'objet désiré.

La nature est un principe comprenant des qualités intrinsèques, la première étant la simplicité. En effet, elle est à la fois limitée mais suffisante, ce qui constitue la vraie richesse, comme le montre la *sentence* 8 :

Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ὥρισταί καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει καὶ ἔστι δυσπόριστος.

La richesse de la nature est limitée : elle est aisée à se procurer ; celle des opinions vides tombe dans l'illimité : elle est difficile à se procurer.<sup>100</sup>

Cette limitation de l'abondance naturelle correspond aux bornes posées par la nature du corps humain. Les désirs naturels sont le signe de la correspondance entre notre nature et la nature de l'objet désiré, puisque l'homme en éprouve un besoin réel. Par ailleurs, il se trouve que ces objets sont toujours faciles à se procurer (*εὐπόριστος*) : la satisfaction en est donc toujours assurée. La nature subvient ainsi inconditionnellement à nos besoins. Autrement dit, elle nous assure de fournir ce à quoi nous sommes dépendants, et nous met dans un état d'indépendance. Cet état se nomme *αὐταρκεία*, qui nous semble revêtir deux dimensions. La première se situe au niveau individuel :

Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον παρίσταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνει· τηλικούτον αὐταρκείας εὖρε θησαυρόν.

L'homme sage, accordé au nécessaire, est plus disposé à donner de ce qu'il a qu'à recevoir des autres. Tel est le trésor qu'il a découvert dans le contentement de soi (*αὐταρκεία*).<sup>101</sup>

Ce *contentement* est la marque d'un être comblé, assuré contre le manque tout en pouvant être généreux, et indépendant des autres. Ce comblement ne peut être trouvé que grâce à la nature,

100ÉPICURE, *Sentence Vaticane* 8, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 424

101ÉPICURE, *Sentence Vaticane* 44, in *Id.*, p. 491.

et dans une acception encore plus précise et limitée qu'est le nécessaire : nous reviendrons plus tard à cette notion.

Cependant, l'épicurisme n'envisage pas l'individu comme un être vivant isolé : s'il n'investit pas le cadre politique traditionnel de la cité, c'est pour lui en préférer un, plus petit, plus intime, de la communauté. Contrairement au sage cyrénaïque ou à l'idéal cynique, l'individu épicurien élargit son échelle pour obtenir son contentement : c'est donc également au niveau social que l'*αὐταρκεία* comme *autarcie*, *indépendance* qui implique et nous semble parfaire le contentement de soi, se réalise.

Ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τοῦ τε θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορούντων παρασκευᾶσθαι οὕτω καὶ ἐβίωσαν μετ'ἀλλήλων ἥδιστον τὸν βεβαιώτατον, πίστωμα ἔχοντες, καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαβόντες [...].

Toutes ces personnes qui, principalement par leurs voisins (*ὁμορούντος*), ont pu se procurer la force de la tranquillité aussi, c'est ainsi qu'ils ont vécu ensemble, le plus voluptueusement du monde, la vie la plus solide, grâce à la foi donnée, et, [...] ils [ont] eu l'amitié la plus pleine [...].<sup>102</sup>

Cette *maxime* 40 relie directement la vie en commun (*μετ'ἀλλήλων*) à la vie heureuse, comme l'indique l'emploi du superlatif *ἥδιστον*, *la plus heureuse*. Mais ce qui apparaît particulièrement intéressant, c'est de constater l'association de cet adjectif à valeur adverbiale avec le complément du verbe *ἐβίωσαν* (*ils ont vécu*), à savoir le superlatif *τὸν βεβαιώτατον*, *<la vie> la plus solide*. La communauté permet donc de réaliser une vie stable, moins en prise avec des contingences extérieures face auxquelles l'individu isolé est faible. Jean Salem parle même d'un « périmètre de sécurité »<sup>103</sup> : en effet, le rapport constant et fiable à d'autres humains finit par créer un environnement solide et sûr ; et la vie n'en gagne que plus de plaisirs. Cette vie ensemble est indiquée par le mot *οἰκειότητα* qui peut être un autre terme pour désigner l'amitié. En effet, ici, celle-ci se réalise parfaitement : l'usage du superlatif *πληρεστάτην*, *la plus complète* tient à ce que le sentiment de communauté est autant utile qu'agréable, qui constituent les deux caractéristiques – imbriquées – de l'amitié chez Épicure. Au-delà des textes, on peut se souvenir des pratiques

---

102 ÉPICURE, *Maxime Capitale* 40, in *Id.*, p. 400 ; le terme de *voisins* est ici à comprendre comme ceux qui vivent à nos côtés, de façon limitrophe (c'est le sens de *ὄμορος*, d'où est tiré le mot). Ainsi, on comprendra surtout par ce terme les amis, puisqu'ils vivent tout contre les limites d'un individu.

103J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes*, op. cit., p. 98

de l'école épicurienne pour appuyer la dimension sociale à l'αὐταρκεία. On pense notamment à l'anecdote où, malgré la famine à Athènes, Épicure et ses disciples parvinrent à subsister grâce au rationnement des fèves mises en commun. La communauté crée un environnement stable et sûr qui, sans forcément être fermé à l'extérieur, sait en être indépendant. Il n'est pas inintéressant de penser que cette stabilité environnementale prendrait pour modèle celle des dieux dans leurs intermondes. Enfin, l'αὐταρκεία donne accès à une valeur très hautement estimée, car comme il est dit dans la *sentence 77* : Τῆς αὐταρκείας καρπός μέγιστος ἐλευθερία, « de l'autarcie le fruit le plus grand, la liberté ». <sup>104</sup> La nature nous permet jusqu'à la liberté : rester dans le cadre des désirs naturels, c'est s'assurer de dépendre de ce que l'on trouve inconditionnellement et facilement, de sorte que la satisfaction, le contentement est certain, et l'homme libre de bien vivre.

Le désir non-naturel, vide, constitue un portrait inversé du désir naturel : sans rapport avec le réel, il vient d'un jugement erroné soit sur la quantité d'une satisfaction que notre corps ne peut accueillir, soit sur la qualité de l'objet désiré, qui n'entretient aucun rapport avec notre corps, qui ne peut donc pas le recevoir non plus. Cette absence de référence au sensible Épicure le nomme ὁ πόθος τῆς ἀθανασίας dans la *Lettre à Ménécée*, <sup>105</sup> en appelant à le supprimer. Le terme choisi, πόθος, oscille entre *désir* et *regret*, l'idée étant qu'il est une envie impossible à réaliser. En effet, l'immortalité est le paradigme du désir irréalisable, puisqu'il cherche à se soustraire à la limite naturelle et essentielle de la vie qu'est la mort. Il n'y a donc aucun lien possible entre nous, mortels, et l'immortalité.

Dans le *De rerum natura*, le terme employé est *desiderium*, qui renvoie lui aussi fréquemment à la mort. Mais on trouve chez Lucrèce un subtil jeu de décalage : le poète ne présente pas avec ce mot le désir d'immortalité, mais les regrets qui entourent la mort. Au chant III se déploie tout un argument contre la peur de la mort, qui passe par la relativisation des craintes récurrentes qui l'entourent : la perte des joies de la famille (v. 894-899), et plus radicalement encore, la possibilité de satisfaire tout désir (v. 916-918). Le poète en montre l'inanité au vers 922 par ce mot de *desiderium*, qui dénote l'impossible contentement car : *nec desiderium nostri nos adficit ullum*, « nul regret ne nous tourmente alors [que nous sommes morts] ». <sup>106</sup> L'impossibilité radicale que pose la mort face à tout désir posthume est à la source du désir le plus vain, celui d'y échapper. De ce fait, il en est le paradigme, et se voit accorder l'unique

---

104ÉPICURE, *Sentence Vaticane 77*, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 555

105ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 124, in *Id.*, p. 63

106LUCRÈCE, *De rerum natura*, *op. cit.*, IV, v. 922, p. 232-233

exemple du terme *πρόθος* que nous trouvons dans notre corpus de textes épicuriens. Il existe d'autres désirs vains explicitement nommés, par exemple le désir de gloire, et désignés, eux, par le terme d'*ἐπιθυμία*.<sup>107</sup>

### c) *Le nécessaire et le non-nécessaire*

Si la nature est une condition nécessaire pour discriminer le bon grain de l'ivraie, seule la nécessité est suffisante pour suivre inconditionnellement un désir. La nécessité est donc la seconde cause qui départage les désirs. La *maxime* 29 telle que la propose Jean Bollack est un témoignage de ce second principe :

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γενόμεναι.

Parmi les désirs, les uns sont naturels et non-nécessaires, les autres ne sont ni naturels ni nécessaires, mais adviennent en raison de l'opinion vaine.<sup>108</sup>

Ce choix philologique de ne pas retoucher le texte des manuscrits permet à Bollack d'affirmer que « le principe de classification [de la maxime], loin de reprendre celui de la *Lettre à Ménécée*, l'implique ; il a plus de subtilité dans sa réduction même ». <sup>109</sup> La force de cette maxime n'est donc pas la répétition de la classification tripartite mais bien plutôt de réaliser la catégorie des désirs non-nécessaires. Elle montre les liens entre les deux désirs que le critère de naturalité distingue radicalement, mais que leur aspect non-nécessaire rapproche. En effet, il s'agit ici des désirs que l'on ne peut suivre de façon inconditionnelle, puisque non-nécessaires ; mais ceux qui sont vides ont une cause qui les rend par essence illusoire donc à fuir absolument, alors que la nature – qui est la cause évidente des premiers – n'invalide pas les désirs, mais n'est pas suffisante pour en engager la poursuite.

Mais puisqu'ils demeurent plus faciles à distinguer, commençons donc par examiner les désirs nécessaires, dont il faut rappeler qu'ils ont les caractéristiques des désirs naturels. Épicure les énumère dans la *Lettre à Ménécée* :

---

107 Voir *supra* p. 32.

108 ÉPICURE, *Maxime Capitale* 29, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 347 ; signalons que Jean-François BALAUDÉ, dans l'édition du livre X de Diogène Laërce, (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M.-O. Goulet-Cazé (éd.), J.-F. Balaudé (trad.), Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 1321), va jusqu'à préciser dans sa traduction : « Parmi les désirs <non-nécessaires>... ».

109 J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, 2.1, p. 348

τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

Parmi ceux fondés en nature, les uns sont nécessaires au bonheur, les autres à l'absence de souffrances dans le corps, les autres à la vie même.<sup>110</sup>

D'aucuns n'ont pas manqué de reprocher au philosophe du Jardin de parler en réalité des besoins : certes, il est question – quoi de moins étonnant – de la survie ; l'aponie pourrait à la limite y être ramenée, mais à notre époque, nous ne parlerions pas du bonheur comme d'un besoin. En son temps, Cicéron cherchait déjà querelle à la dénomination épicurienne de désir en préférant pour ceux-là le terme d'inclinaison naturelle (*desideria naturae*)<sup>111</sup> : mais son problème réside, plus que dans une incohérence d'Épicure, dans sa propre conception très négative du désir, en témoignent ces mots : *An potest cupiditas finiri ? Tollenda est atque extrahenda radicitus* ; « le désir peut-il donc être limité ? Non : il faut le supprimer, l'extirper jusqu'à la racine ». <sup>112</sup> Comme nous l'avons vu, Épicure ne partage nullement cette vue sur le désir, puisque dans sa pensée la limite du désir est non seulement possible et souhaitable, mais encore comprise dans la nature même de cet affect bien compris.

Mais, ce qui nous donne la caractéristique principale des désirs nécessaires, c'est la *maxime* 26, qui débute ainsi : « Parmi les désirs, tous ceux qui ne ramènent pas à la douleur s'ils ne sont pas comblés ne sont pas nécessaires ... ». On comprend en creux que les désirs nécessaires apportent la douleur s'ils ne sont pas satisfaits, ce qui est leur marqueur distinctif principal. Cette douleur, c'est la douleur du manque dont nous parlions tantôt, celle qu'il faut nécessairement calmer, et qui touche à la limite basse du désir. Précisons qu'elle comprend seulement la douleur du sujet qui manque, mais non celle des conséquences. La nécessité en matière de désir est d'une part incontournable, d'autre part impérieuse par la douleur qu'elle cause au sujet.

La non-nécessité signifie donc que les désirs peuvent se dissiper sans douleur, alors même qu'ils ne sont pas satisfaits. Reprenons la *maxime* 26 :

---

110ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 127, in *Id.*, p. 68-69

111Appellet haec desideria naturae, cupiditatis nomen seruet alio, ut eam, cum de auaritia, cum de intemperantia, cum de maximis uitiiis loquetur, tamquam capitis accuset. « Qu'Épicure emploie donc, l'expression d'inclinations naturelles : que le mot de désir il le réserve pour ailleurs ; et quand il parlera de la cupidité, de l'intempérance et des plus grands vices, que ce soit au désir qu'il s'en prenne pour le charger comme d'une accusation capitale. » Cicéron, *De finibus, op. cit.*, I, 2, § 28, p. 73

112Ibid.

Τῶν ἐπιθυμιῶν ὅσαι μὴ ἐπ' ἀλγοῦν ἐπανάγουσιν ἐὰν μὴ συμπληρωθῶσιν, οὐκ εἰσὶν ἀναγκαῖαι, ἀλλ' εὐδιάχυτον τὴν ὄρεξιν ἔχουσιν ὅταν δυσπόριστον ἢ βλάβης ἀπεργαστικαὶ δόξωσιν εἶναι.

Parmi les désirs, tous ceux qui ne ramènent pas à la douleur s'ils ne sont pas comblés ne sont pas nécessaires ; mais ils comportent un appétit facile à dissiper, quand c'est un appétit difficile à avoir, ou lorsqu'ils sont jugés capables de produire un mal.<sup>113</sup>

Les deux cas de désirs non-nécessaires envisagés ici recourent, pensons-nous, les désirs naturels et les désirs vains. En effet, ces derniers sont identifiables par un appétit *δυσπόριστον*, *difficile à trouver*, parce que vide, sans rapport avec la nature, et qui ne résiste pas à l'exercice de la dissipation puisqu'il n'a rien de concret à y opposer. Les désirs naturels, eux, se trouvent aussi soumis à cette fin s'ils entraînent au bout du compte plus de maux que de plaisirs. Cependant, si l'opposition nécessaire/non-nécessaire existe, c'est que la distinction entre naturel et vide n'est pas tout à fait étanche, et les désirs naturels et non-nécessaires, à la frontière entre les deux, sont complexes, comme le montre la *maxime* 30 :

Ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν μὴ ἐπ' ἀλγοῦν δὲ ἐπαναγουσῶν ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν, ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὐταὶ γίνονται καὶ οὐ παρὰ ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν.

Ceux des désirs naturels, mais qui ne ramènent pas à la douleur s'ils ne sont pas accomplis, où l'envie est violente, ceux-là se produisent en raison de l'opinion vaine et s'ils ne se dissipent pas, ce n'est pas en raison de leur propre nature, mais en raison de la vanité de l'homme.<sup>114</sup>

Ici, le vide vient contaminer le naturel, par le biais de l'opinion, évidemment erronée puisqu'elle donne trop de force à un désir dont la non-satisfaction ne serait pourtant pas suivie de douleur. L'importance qui lui est accordée le gonfle de manière à paraître aussi impérieux que le désir nécessaire : or, cette nécessité est superflue. Ce statut d'entre-deux des désirs naturels et non-nécessaires en fait un affect très délicat à traiter : s'ils font l'objet de tant de *maximes* (26, 29 et 30) c'est parce qu'ils sont à la fois acceptables car naturels, mais plus enclins à la vanité puisque non-nécessaires. Le vide peut de fait s'attaquer aux désirs naturels sur deux points : la quantité, et la qualité. D'abord, la quantité ; l'opinion vaine peut alors

---

113ÉPICURE, *Maxime Capitale* 26, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 339

114ÉPICURE, *Maxime Capitale* 30, in *Id.*, p. 350

atteindre jusqu'aux désirs nécessaires, en s'illusionnant sur la quantité de l'objet qui apporte la satisfaction. Typiquement, le désir de nourriture est nécessaire, mais il peut devenir vide si l'on croit nécessaire d'avaler un buffet entier pour se rassasier. Puis, la qualité ; cela ne touche que les désirs naturels non-nécessaires, puisque la qualité de l'objet est déformée passant de non-nécessaire à nécessaire. Par exemple, manger un mets un peu plus raffiné peut être un souhait naturel, mais c'est une opinion vide qui nous le fait voir comme nécessaire. Les deux illusions peuvent évidemment se combiner : c'est le propre des désirs vains. Le désir de richesse est qualitativement sans fondement naturel et il est également sans fin sur la quantité de biens à posséder. Par ces mots, nous cherchons à pointer le fait que les catégories ne sont pas étanches, car elles peuvent être toutes déformées, d'une manière ou d'une autre, par l'opinion vide. La catégorie d'entre-deux est évidemment la plus poreuse.

Ainsi, deux oppositions structurent l'espace des désirs : le naturel et le non-naturel d'une part, le nécessaire et le non-nécessaire d'autre part. Cette double partition, ou « double dichotomie »<sup>115</sup> comme la nomme Geneviève Rodis-Lewis, dresse un tableau exhaustif des désirs chez Épicure.<sup>116</sup>

Mais voilà que nous arrivons à quatre catégories pour les désirs : les naturels et les non-naturels, les nécessaires et les non-nécessaires. Pourquoi en résulte-il une tripartition ? Comme l'illustre la lettre de l'épître à Ménécée, ces deux oppositions se superposent : la seconde est comprise dans la première. En effet, la nécessité ne peut se situer qu'à l'intérieur de la nature. Un désir non-naturel ne peut donc en aucun cas être nécessaire ; mais la nature débordant la nécessité, un désir naturel peut n'être pas nécessaire. Ainsi la nature est-elle un critère plus déterminant, mais la nécessité, une précision qui permet d'affiner de façon non-négligeable son jugement.

Nous voyons qu'il est conceptuellement possible de saisir et de distinguer chacune de ces trois classes de désirs ; les comprendre, c'est aussi savoir quels sont leur rapport et la porosité qui peut exister entre elles. Cependant, à un niveau non-conceptuel, la difficulté à les saisir sont réels, surtout s'agissant des désirs naturels et non-nécessaires. Nous allons illustrer ce

---

115G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, op. cit., p. 175

116Nous voudrions signaler au lecteur qu'un texte de Philodème, malheureusement endommagé et trop peu consensuel dans son interprétation, semble dresser une liste complémentaire de types de désirs, en fonction de leurs effets puis de leurs origines. Il s'agit du fragment 6 de *Des Choix et des Rejets*. Nous proposons dans notre annexe 3 le texte établi, une traduction anglaise, la traduction française disponible ainsi que nos remarques.

problème en interrogeant le statut d'un désir complexe, le désir amoureux, réputé appartenir au désir naturel et non-nécessaire.



## Chapitre 5 – Difficultés autour de l’amour

L’amour au sens large est assez peu abordé, et dans des textes qui semblent parfois contradictoires. Ce terme d’amour recouvre en réalité deux notions, que nous ne devrions pas confondre : le sentiment qui se situe plutôt du côté d’*ἔρω*ς et la sexualité, qu’exprime *ἀφροδίσιον*. Les épicuriens se concentrent d’ailleurs plus sur la sexualité que sur la sentimentalité. Nous traiterons d’abord de l’amour comme *ἔρω*ς puis de la sexualité.

### a) *L’amour comme sentiment*

Traisons en premier la question la moins complexe : l’amour comme sentiment. On observe tout d’abord que les textes épicuriens n’utilisent pas beaucoup le mot *ἔρω*ς. Dans les textes de notre corpus, on ne le trouve que chez Diogène Laërce qui reprend l’idée d’un texte du scholarque\* épicurien Diogène de Tarse : *οὐδὲ θεόπεμπτον εἶναι τὸν ἔρωτα*, « [ils ne pensent pas non plus] que l’amour (*ἔρω*ς) soit envoyé par le dieu ». <sup>117</sup> Cette occurrence isolée n’est sans doute pas anodine et contient en elle l’explication du peu d’usage du terme, et pour tout dire, son évitement. En effet, cette affirmation se comprend comme une réaction au platonisme : dans certains des traités de Platon, notamment le *Phèdre* et le *Banquet*, l’amour se pare d’un caractère divin par lequel les deux amants vont pouvoir s’élever vers la vérité, mêlant ainsi étroitement quête du savoir et sentiment amoureux, vérité de l’être et mystère de l’inspiration passionnelle. Le refus épicurien de toute passion, contraire à la sagesse et à la divinité par le trouble qu’elle engendre, ne peut entraîner qu’un désaccord profond avec Platon : la passion vient de l’opinion vide, et non des dieux qui n’accordent de toute façon pas d’importance aux hommes. Bref, la pensée épicurienne est profondément anti-platonicienne sur ce point en particulier, point important car il touche au rapport entre hommes et dieux, et sans doute jusqu’à éviter ce mot même d’*ἔρω*ς. On peut se demander si ce terme n’a pas été approprié, dans son usage philosophique du moins, par le sens platonicien, au point qu’il faille employer d’autres expressions pour se détacher des connotations que l’Académie y avait imprimées.

En effet, les textes épicuriens traitent toujours de *τὸ ἐρωτικὸν πάθος*, *la passion amoureuse*. Elle est toujours condamnée, toujours ce dont il faut se défaire comme l’indique la *sentence vaticane* 18, qui nous donne des clefs pour nous en détacher. Elle semble même constituer le

---

117DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, op. cit.*, X, § 118, p. 1306

paradigme de la passion. En effet, dans le traité *Sur la colère* de Philodème, l'ardeur du colérique se trouve plusieurs fois comparée avec la passion amoureuse. Le philosophe de Gadara recommande d'utiliser la même approche : *οὕτω δεῖ τὴν εἰλικρίνειαν ἐπιλογίσασθαι τοῦ κακοῦ, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἐρωτικῆς εἰώθαμεν ποιεῖν ἐπιθυμίας*, « nous devons prendre en compte le mal à l'état pur, comme justement nous avons l'habitude de le faire quand il s'agit du désir amoureux. »<sup>118</sup> ; pour illustrer la force de la colère, il la compare à celle de la passion amoureuse : *ἀμέλει γὰρ καὶ φιλοτιμότερόν ἐστι καὶ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας τὸ κακόν*, « De fait, assurément, ce mal [*i.e.*\* la colère] mène à la surenchère, plus que ne le fait le désir amoureux »<sup>119</sup>. En tant que passion la plus typique, l'amour sert de référence aux autres passions, et concentre aussi les critiques à leur endroit. Finalement, l'épicurisme produit une condamnation de l'amour-passion assez peu originale, ce thème étant largement répandu dans la philosophie. S'il faut trouver une sentimentalité à préférer à cet amour, et telle peut être l'originalité du Jardin, on pensera à l'amitié, que les épicuriens ont la réputation d'avoir mise à l'honneur.

Lucrèce n'est pas en reste pour critiquer l'amour. Dans son long développement du livre IV, il s'attaque avec férocité au ridicule des amoureux :

Nam faciunt homines plerumque cupidine caeci,/ et tribuunt ea quae non sunt his commoda uere.

Ainsi font les hommes que le désir aveugle :/ ils prêtent à celles qu'ils aiment des mérites irréels.<sup>120</sup>

L'illusion amoureuse est pointée dans la cécité des amants (*caeci*) : le poète livre ensuite une savoureuse liste de défauts que les amants prennent pour des qualités chez leur maîtresse. Mais il dénonce non l'excès qui prend forme amoureuse, mais l'amour lui-même, en témoigne ce vers amer qui conclut la description peu glorieuse d'une relation amoureuse : *Atque in amore mala, haec proprio summeque secundo/ inveniuntur*, « voilà quels maux on trouve dans un amour juste et comblé ». <sup>121</sup> Le poète attaque radicalement le sentiment<sup>122</sup> ; les

118PHILODÈME DE GADARA, *L'ira*, G. Indelli (éd.), Napoli, Bibliopolis, 1988, fr. 17, col. 7 ; trad. fr. D. Delattre et A. Monet, in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, p. 574

119PHILODÈME DE GADARA, *L'ira, op. cit.*, col. 14 ; D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, p. 577

120LUCRÈCE, *De rerum natura, op. cit.*, IV, v. 1153-1154, p. 306-307

121*id.*, IV, v. 1141-1142, p. 304-305

122Cette approche de Lucrèce a sans doute beaucoup à voir avec les *loci*\* de la poésie amoureuse : par exemple, on peut lire les vers 1175-1184 comme un

Grecs ne sont pas aussi tranchés sur le sujet, et il est difficile de déterminer s'ils condamnent à la racine un sentiment qui serait par essence excessif, ou seulement l'amour dans ses excès. Mais, plus que le fond, c'est le ton caustique et un peu désespéré de Lucrèce, la longueur et la cruelle précision des déboires amoureux,<sup>123</sup> qui tranchent par rapport à l'approche distanciée et raisonnée des épicuriens. Toutefois, là où cet écart s'exprime le mieux, ce n'est pas tant dans l'amour comme sentiment que comme sexualité.

## ***b) La sexualité***

### **1- Lucrèce, une Vénus cynique ?**

Lucrèce mêle étroitement sa critique du sentiment et de la sexualité, condamnant absolument le premier afin de libérer la seconde. Nous l'avons dit, ce premier mouvement, en tant que condamnation de la passion, peut convenir à l'épicurisme, si ce n'est que l'aigreur que le poète met à l'attaquer paraît contrevenir à l'approche dépassionnée des épicuriens. Quant au second, il faut s'arrêter un instant pour en examiner les différents éléments. L'idée de séparer amour et sexualité a été retrouvée dans un court fragment de Diogène d'Oinoanda (NF 157) :

ἀτυχῆς ἀγνοεῖν τοὺς τὸ ἐρωτικὸν νοσοῦντας πάθος ὅτι τὴν μὲν ἀπὸ τῆς ὄψεως ἡδονὴν καὶ δίχα συνπλοκῆς ἔχουσιν τελείαν, τὸ δ'ἀφροδείσιον αὐτὸ καὶ ἐπὶ βελτείουτος μορφῆς καὶ ἐπὶ χείρονος ὁμοίον ἐστίν.

Il est malheureux que ceux qui sont malades de passion amoureuse ne se rendent pas compte qu'ils réalisent tout à fait leur plaisir par la vue [de l'être aimé], même sans relation sexuelle ; l'acte sexuel lui-même, que ce soit avec quelqu'un d'une plus belle ou d'une moins belle apparence, demeure le même.<sup>124</sup>

Dans ce passage, Diogène vise à séparer ce que les amoureux confondent : leur sentiment tire son agrément de la beauté de l'aimé, et non d'une relation physique, dont la vraie source de plaisir ne se trouve pas dans l'apparence de l'autre ; cette phrase ne précise pas d'où le plaisir

---

détournement de *paraclausithuron*\*.

123Une centaine de vers (IV, v. 1058-1191).

124DIOGÈNE D'OINOANDA, in J. HAMMERSTAEDT et M. F. SMITH, « Diogenes of Oinoanda : the discoveries of 2009 (NF 167-181) », *art. cit.*, NF 157, p. 19 ; traduction personnelle.

sexuel est tiré. Les deux éditeurs, Jürgen Hammerstaedt et Martin Ferguson Smith, divergent sur l'interprétation précise de ce passage, et proposent chacun au lecteur leur lecture.<sup>125</sup> Parmi les points de divergence, il y a la proximité (totale selon Smith) ou la distance (selon Hammerstaedt) avec ce que dit Lucrèce. Ce fragment rappelle en effet quelques vers du poète, dénonçant l'insatisfaction du désir sexuel avec l'être aimé, les plus marquants étant ceux-ci :

Nam certe purast sanis magis inde voluptas/ quam miseris. Etenim potiun-  
di tempore in ipso,/ fluctuat incertis erroribus ardor amantum,/ nec constat  
quid premium oculis manibusque fruuntur.

Oui ! la volupté est plus pure aux hommes sensés qu'à ces malheureux dont l'ardeur amoureuse erre et flotte indécise à l'instant de posséder, les yeux, les mains ne sachant de quoi d'abord jouir.<sup>126</sup>

Le poète y montre non seulement la séparation des deux phénomènes, mais surtout la pollution que crée l'amour autour du plaisir sexuel, qui se trouve gâché par l'illusion que cet acte aboutira à combler le corps de l'amant avec la beauté de son partenaire (v. 1094-1096) ; or, comme le développera Lucrèce par la suite avec une explication plutôt épicurienne (v. 1108-1120), le transfert atomique du corps de l'être aimé à l'amant est impossible. Ainsi le désir amoureux est-il impossible à satisfaire, et il gâche en outre le plaisir sexuel. C'est donc en pratiquant une sexualité sans l'être aimé que l'on pourra jouir véritablement de ce plaisir.

Si l'on y prend garde, ce n'est pas tout à fait ce que dit Diogène<sup>127</sup>, qui distingue simplement la source du plaisir, sans pour autant dire que les amants ne retirent pas de plaisir de la sexualité : il s'agit seulement de dire que là n'est pas la source du plaisir du sentiment amoureux. Rien n'est dit sur l'éventuel gâchis du plaisir sexuel si l'acte est accompli avec une personne aimée passionnément. Ainsi, ce qui fondait chez Lucrèce la nécessité de s'en remettre à la *Venus voglivaga*, la Vénus volage (v. 1072), c'est-à-dire, la satisfaction sexuelle avec le premier amour qui se présente, n'est absolument pas attesté chez les épicuriens.

Nous nous sentons donc plus proche de la lecture de Jürgen Hammerstaedt, qui pointe les divergences entre Diogène d'Oinoanda et Lucrèce. Mais nous approuvons tout à fait Smith

---

125 Nous ne reprendrons les arguments qu'ils développent ; on les trouvera aux pages 20 à 23 de leur article.

126 LUCRÈCE, *De rerum natura, op. cit.*, IV, v. 1075-1078, p. 302-303

127 Smith propose une traduction du passage qui le rapproche de Lucrèce, en comprenant non pas que les amoureux réalisent leur plaisir « même sans relation sexuelle », mais « et non de la relation sexuelle » ; cependant, cette interprétation n'empêche pas de ressentir un vrai plaisir dans une relation avec l'objet de l'amour passionné, elle sépare les deux plaisirs, sentimental et sexuel.

lorsqu'il affirme : « Pas de doute que Diogène aurait aussi été d'accord avec Lucrèce (IV, 1073-1076 [le passage que nous venons de citer]) que ceux qui tirent le plus de plaisir d'une relation sexuelle sont ceux qui ne sont pas amoureux »<sup>128</sup> ... si l'on pense à un autre Diogène que celui de Lycie. Lucrèce est en effet singulièrement proche de la position de Diogène, non pas d'Oinoanda, pas non plus de Laërce, mais de Diogène de Sinope. On trouve chez Diogène Laërce (le doxographe\*) parmi les propos tenus par Diogène le Cynique (celui qui venait de Sinope) celui que voici : *τοὺς ἐρῶντας, ἔφη, πρὸς ἡδονὴν ἀτυχεῖν*<sup>129</sup>, « ceux qui éprouvent la passion amoureuse rencontrent l'échec à l'égard du plaisir »<sup>130</sup>. Il nous semble que si Lucrèce se rapproche d'une pensée, sur ce point du moins, c'est bien plus des idées cyniques, car il nous apparaît que le Chien d'Athènes<sup>131</sup> dit exactement la même chose que le poète latin, à savoir que la passion amoureuse empêche le plaisir sexuel. De plus, l'idée d'avoir recours à la *Venus voglivaga* trouve des échos dans d'autres passages de la vie des cyniques.<sup>132</sup> Les proximités de Lucrèce avec les cyniques ne sont pas à négliger dans le *De rerum natura* : certains passages tiennent même de la citation, par exemple, la métaphore de la philosophie comme un remède amer – que le poète pare de son art doux afin de le faire avaler – (IV, 11-25) reprend un propos d'Antisthène<sup>133</sup>. Mais, pas plus qu'il n'est épicurien, Lucrèce ne peut être rangé dans la catégorie des cyniques. Pierre Vesperini propose de penser sa posture littéraire comme celle du « paracynique, c'est-à-dire qui utilise des discours cyniques, sans pour autant s'inscrire dans leur tradition. »<sup>134</sup> Or, cette tendance cynique, il la voit présente notamment quand il est question de l'amour.<sup>135</sup>

---

128M. F. SMITH, in J. HAMMERSTAEDT et M. F. SMITH, « Diogenes of Oinoanda: the discoveries of 2009 (NF 167-181) », *op. cit.*, p. 22

129DIOGÈNE LE CYNIQUE, in H.S. Long, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966)

130DIOGÈNE LE CYNIQUE, in DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*, *op. cit.*, VI, § 36, p. 735

131 Le cynique de Sinope.

132Pour la désolidarisation de l'amour et de la sexualité, à rapprocher de Diogène, § 72 : « il demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas le mariage, mais de l'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite. » ; et, de manière plus lointaine, d'Antisthène, § 3 : « Il faut s'unir à des femmes qui vous en sauront gré. ».

133« Comme on lui avait demandé pourquoi il recourait pour corriger ses disciples à des recettes amères, il répond : "Les médecins en font autant avec leurs patients." » in DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*, *op. cit.*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, VI, § 3, p. 683

134P. VESPERINI, *Lucrèce*, *op. cit.*, p. 142-143

135« un trait typique de philosophes cyniques [...], au livre IV, avec une dénonciation de la folie de l'amour », *Id.*, p. 166 ; voir également p. 126-127.

Ce mélange d'influences philosophiques que nous pointons là fait du poème de Lucrèce un texte délicat à utiliser où, si le dogme épicurien est la matière majeure du poème, il se trouve parfois mêlé à des dogmes extérieurs, ou mobilisé dans un cadre hétérogène à l'épicurisme : en l'occurrence, nous pensons que la remobilisation de la théorie atomique d'Épicure pour expliquer l'insatisfaction des amants (IV, 1108-1120) sert un propos cynique. Toutefois, ces influences hétérogènes sont parfois difficiles à dégager, car elles peuvent être compatibles avec l'épicurisme : en effet, le fait que la passion amoureuse, qui est un mal en soi, nuise au plaisir sexuel n'est nullement interdit par ce que nous savons de la doctrine épicurienne ; mais puisque nous n'avons pas de texte qui l'affirme, nous pensons préférable de ne pas ramener l'affirmation lucrétienne à l'épicurisme. Ici, c'est parce que nous avons pu clairement identifier une source différente que nous pouvons mieux penser que cette idée, sans être incompatible avec l'épicurisme, n'a du moins pas une origine épicurienne et se trouve être avant tout cynique.

En matière d'amour et de sexualité, Lucrèce n'est donc pas une source sûre pour l'épicurisme, du fait de son inspiration cynique sur le sujet, qui rend sa parole non-épicurienne, bien qu'on puisse envisager qu'elle ne soit pas incompatible avec l'épicurisme. C'est donc seulement à partir des épicuriens que l'on pourra comprendre comment ils envisagent la sexualité.

## **2- La sexualité, un désir naturel nécessaire ou non ?**

Nous comprenons souvent la sexualité dans la pensée épicurienne à partir de la classification de ce désir dans la catégorie naturelle et nécessaire. C'est donc en étudiant les arguments et la légitimité d'une telle classification que l'on abordera de façon la plus exhaustive le sujet.

### ***α - Saisie du problème***

Les commentateurs modernes ont tendance à ranger les désirs sexuels dans la catégorie des désirs naturels et non-nécessaires, en soulignant le « ton beaucoup plus réservé à l'égard de ce même plaisir » ou la prescription « de n'en user que prudemment »<sup>136</sup> chez Jean Salem, ou que sa poursuite « relève de la sagesse pratique »<sup>137</sup> selon Marcel Conche. Cependant, certains éléments viennent porter le doute sur une telle catégorisation. Plus

---

136J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 79

137M. CONCHE, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, p. 66

nuancée que ses homologues, Geneviève Rodis-Lewis écrit de ce désir : « qu'il soit naturel est évident, non nécessaire, comme si son insatisfaction n'était jamais pénible, apparaissant plus discutable ».<sup>138</sup> Cette pénibilité est précisément celle pointée par Lucrèce lorsqu'il dit :

[decet] iacere umorem conlectum in corpora quaeque/ nec retinere [...]/ et servare sibi curam certumque dolorem.

[il faut] jeter en quelque corps le liquide amassé, au lieu de le garder [...] et de nous assurer la peine et la souffrance.<sup>139</sup>

Si le désir sexuel ramène à la douleur, c'est le considérer comme nécessaire, selon la *maxime* 26.<sup>140</sup> Toutefois, nous ne pouvons pas nous fier à Lucrèce sur un tel sujet, car nous n'avons pas, à notre connaissance, d'autres textes épicuriens pour confirmer ses dires, et la tradition cynique n'est jamais loin lorsque Lucrèce parle d'amour,<sup>141</sup> comme nous venons de le montrer. Or ce que dit là Lucrèce rentre en écho avec des idées cyniques. Cette nécessité douloureuse peut tout aussi bien trouver sa source chez Diogène le Cynique : lorsque, se masturbant sur la place publique, il regrette de ne pas pouvoir satisfaire aussi aisément sa faim,<sup>142</sup> il indique par là l'égalité en nécessité qui anime les deux désirs.

Devant ces soupçons et ces incertitudes, nous voudrions reposer la question : la sexualité est-elle un désir nécessaire ou non ? Quels faits nous font pencher vers cette option, et quels autres nous incitent à le considérer nécessaire ? D'où vient que nous catégorisons ce désir comme naturel mais non-nécessaire ?

Partons de cette dernière interrogation. Le commentaire classique a des sources pour étayer sa pensée<sup>143</sup> : quelles sont-elles ? La plus explicite sur la non-nécessité de la sexualité, à laquelle on est renvoyé, se trouve dans le fragment 456 des *Epicurea* d'Usener, aux lignes 12 à 19. Ce passage signale la spécificité du classement d'Épicure, rappelle les trois catégories de désirs, puis les exemplifie comme suit :

---

138G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 184-185

139LUCRÈCE, *De rerum natura*, *op. cit.*, IV, v. 1065-67, p. 300-301

140Voir *supra* p. 51.

141Voir *supra* notes 132 et 135.

142DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M.-O. Goulet-Cazé (trad.), Paris, Librairie Générale Française, 1999, VI, § 69, p. 736

143Pour un résumé de ces sources, on pourra se reporter au développement assez riche en références que font les éditeurs de Diogène d'Oinoanda sur le NF 157, p. 19-23, dans J. HAMMERSTAEDT et M. F. SMITH, « Diogenes of Oinoanda : the discoveries of 2009 (NF 167-181) », *art. cit.*, p. 1-48

ἡ μὲν οὖν τῆς τροφῆς ἐπιθυμία καὶ τῆς ἐσθῆτος ἀναγκαία· ἡ δὲ τῶν ἀφροδισίων φυσικὴ μὲν οὐκ ἀναγκαία δέ· ἡ δὲ τοιῶνδε σιτίων ἢ τοιᾶσδε ἐσθῆτος ἢ τοιῶνδε ἀφροδισίων οὔτε φυσικὴ οὔτε ἀναγκαία.

Donc, le désir de nourriture et celui de vêtements sont nécessaires. Le désir sexuel est naturel mais non-nécessaire. Le désir d'une certaine nourriture, d'un certain vêtement ou d'un certain rapport sexuel n'est ni naturel ni nécessaire.<sup>144</sup>

Ce passage fonde donc clairement l'attribution de non-nécessité au désir sexuel. Mais d'où vient ce texte et quelle légitimité a-t-il ? Ce texte s'avère être une scolie à Aristote, nous précise Hermann Usener, qui commente le passage de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote parle du désir sexuel comme naturel, au même titre que le désir de nourriture, et ils prennent des formes variables selon les individus.<sup>145</sup> Le texte n'appartient donc pas à la tradition directe de l'épicurisme antique, ce qui ne permet pas de le considérer absolument valide. Cependant, nous avons pu trouver dans la tradition indirecte de l'épicurisme des éléments fiables au regard de ce que nous connaissons de cette philosophie antique : mais il s'agit pour nous, à chaque fois que nous avons recours à ces écrits, d'évaluer autant que possible ce qui est dit au regard de ce que nous savons ou pas à propos de la doctrine du Jardin, ainsi que d'où cela est dit afin de mieux comprendre la position énoncée. Cette scolie, comme beaucoup de ses semblables, présente bien des inconvénients pour notre questionnement : d'une part, nous ne saurions en déterminer la date, du moins n'est-il pas à notre portée de le déterminer ; d'autre part, nous n'avons pas de nom ou seulement d'indice de l'identité de son auteur. Aucun ancrage, ni personnel, ni temporel ne nous permet de situer cet énoncé, ce qui rend sa validité infondable en lui-même. Accorder du crédit à ce qui y est dit tient alors à l'interprétation d'autres textes, plus légitimes qui iraient dans le même sens que lui.

### *β - Arguments en faveur de la non-nécessité*

Et, effectivement, de pareils textes existent ; mais précisons aussitôt qu'aucun texte ne procède à une superposition de la classification des désirs sur des exemples de désirs. On trouve donc toujours, à l'exception de la scolie que nous venons de citer et de celle de la *maxime* 29,<sup>146</sup> soit le rappel de la tripartition des désirs, soit le traitement du désir sexuel, mais jamais les deux ensemble. C'est donc par la seule étude du traitement réservé aux désirs

144 ANONYME, in H. USENER (éd.), *Epicurea, op. cit.*, fr. 456, 15-19, p. 295 ; traduction personnelle.

145 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, J. Tricot (trad.), Vrin, Paris, 1959, III, 13 (1118 b), 5-25, p. 163-164



d'Aphrodite que nous pouvons déduire une catégorie pour eux. En effet, plusieurs textes font penser qu'ils sont naturels mais non-nécessaires, puisqu'ils témoignent de remarques négatives sur la sexualité. Le plus probant est celui que Diogène Laërce et d'autres citateurs donnent : *Συνοουσίη δὲ, φασίν, ὤνησεν μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ ἔβλαψε*, « on n'a jamais tiré aucun profit de la relation sexuelle, disent-ils, et l'on peut être satisfait de ne pas en subir de dommage. ».<sup>147</sup> Ce témoignage nous invite à penser le désir sexuel non sans danger. Par cette vision négative, on pense ce désir comme ne produisant pas de bien : il serait alors à éviter, donc il est possible de s'en passer. De là la non-nécessité du désir sexuel.

#### *γ – Arguments en faveur de l'importance de ce désir (et sa nécessité)*

Toutefois, la mise en avant de ce passage minore souvent la positivité certaine qui entoure ce désir. Un extrait du traité *Sur les Fins* d'Épicure rapporté par Diogène Laërce est très clair à ce sujet.

Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τάγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι'ἀφροδισίων καὶ τὰς δι'ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφάς.

Car, pour moi, je ne peux en aucune manière me représenter ce qu'est le bien si je supprime les plaisirs que procurent les saveurs, que je supprime ceux que procure l'amour (*ἀφροδισίων*), et ceux que procurent les sons, et ceux qui proviennent des formes.<sup>148</sup>

Le désir sexuel fait partie des bonnes choses, ce qui prouve qu'ils peuvent être rattachés à l'agréable, ou au plaisant sans être essentiellement nuisibles. D'autres sources pèsent en faveur de cette vision. Pierre Vesperini écrit qu'un buste d'Épicure « fut placé peut-être dès son vivant dans le temple d'Aphrodite à Paphos »,<sup>149</sup> et rappelle aussi la présence des hétaires\* dans le Jardin. Tous ces éléments concourent à montrer la positivité de ce désir dans l'épicurisme.

---

146 Qui ne donne d'ailleurs pas les mêmes exemples, et surtout pas le désir sexuel comme naturel et non-nécessaire, mais parle du désir d'aliments riches. Pour le texte et sa traduction, se reporter à l'annexe 2.

147 DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*, op. cit., X, § 118, p. 1306 ; pour les autres citateurs, voir H. USENER (éd.), *Epicurea*, op. cit. fr. 62.

148 DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*, X, § 6, in A. LAKS, « Édition critique et commentée de la Vie d'Épicure dans Diogène Laërce (X, 1-34) », dans *Études sur l'Épicurisme antique*, PUL, Lille, 1976, p. 1-118, p. 10-11

149 P. VESPERINI, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, op. cit., chap. 7, p. 354

*δ – Étude de la sentence 51, qui résume ces tensions*

La *sentence* 51, que l'on présente comme une lettre de Métrodore, ami d'Épicure, au jeune Pythoclès résume à elle seule ces tensions :

Πυνθάνομαί σου τὴν κατὰ σάρκα κίνησιν ἀφθουωτέραν διακεῖσθαι πρὸς ἀφροδίσιον ἔντευξιν· σὺ δὲ εἰ μὴ τοὺς νόμους καταλύεις μῆτε τὰ καλῶς ἔθη κείμενα κινεῖς μῆτε τῶν πλησίων τινὰ λυπεῖς μῆτε τινὰ τὴν σάρκα καταξαίνεις μῆτε τὰ ἀναγκαῖα καταναλίσκεις, χρῶ τῆ, ἑαυτοῦ προαιρέσει ὡς βούλει· ἀμήχανον μέντοι γε τῷ μὴ οὐχ ἐνί γέ τιμι τοῦτων συνεχέσθαι· ἀφροδίσια γὰρ οὐδέποτε ὤνησεν, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ ἔβλαψεν.

J'apprends que le mouvement de la chair est chez toi plus généreux à l'égard de la relation d'amour. Pour toi, si tu n'enfreins pas les lois, et que tu ne portes pas atteinte à l'honnêteté établie en coutume, que tu n'attristes pas l'un de tes proches, que tu n'uses pas ta chair, et que tu ne consumes pas le nécessaire, suis le choix qui est de toi, comme tu veux. Et pourtant, il n'y a pas moyen de le faire, quand on est retenu par l'un au moins de ces obstacles. Car les plaisirs de l'amour ne sont jamais utiles ; il faut être content s'ils ne nuisent pas.<sup>150</sup>

L'adresse, qui s'élargit au lecteur, met en balance le choix de poursuivre le désir sexuel et les contraintes à la bonne réalisation de ce désir. Arrêtons-nous un instant sur ces obstacles. Le premier, ne pas enfreindre les lois, touche au politique, et impose la non-illégalité de l'acte, sous peine d'être découvert et d'en être châtié.<sup>151</sup> Le deuxième, transgresser les codes des mœurs, nous semble la déclinaison du premier dans le domaine social, et contraint à une "non-illégitimité" dans la réalisation de ce désir. Le troisième, ne pas causer de peine à un proche, revient à ne pas abîmer une relation de notre environnement afin d'en préserver la stabilité, contre la satisfaction passagère d'un désir. La quatrième, l'usure de la chair, se ramène à la nécessité de chercher la santé du corps, qui compose le plaisir.<sup>152</sup> Le cinquième et dernier, la préservation du nécessaire, se ramène également aux éléments de la survie, du calme du corps et du bonheur qu'il ne faut pas remettre en question pour accomplir ce désir. Y a-t-il là vraiment quelque chose d'exceptionnel dans ces prescriptions ? Il nous semble que

---

150ÉPICURE, *Sentences Vaticanes* 51, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 505, traduction modifiée.

151Sur la conception de la justice, voir les *maximes* 31 à 38, notamment la 35 pour le châtement.

152Voir la *Lettre à Ménécée*, § 128.

ces obstacles sont valables pour tous les désirs ; sauf peut-être les deuxième et troisième points qui apparaissent particuliers au désir sexuel : on voit surgir avec eux une dimension sociale qui, si elle n'est peut-être pas invalide pour les autres désirs, n'est exprimée que dans ce cas. Mais ce qui déciderait de la non-nécessité de la sexualité – le fait qu'elle ne ramène pas à la douleur si elle n'est pas réalisée – ne se trouve pas dans ces contraintes en tant que telles.

C'est la phrase finale, que nous avons vu tantôt chez Diogène Laërce, qui donne une idée péjorative de la sexualité. Il faut toutefois souligner qu'elle découle ici de cette énumération de préalables, puisque les conséquences nuisibles dont il est question à la fin rappellent, entre autres, les limitations qui viennent d'être rapportées. Mais que dit précisément cette phrase ? À quoi renvoie l'inutilité essentielle (*οὐδέποτε ὠνησεν*) des désirs amoureux ? Le commentaire qu'en a livré Jean Bollack nous paraît intéressant :

Les deux membres de la dernière phrase ne sont pas complémentaires. À la présence vraisemblable du mal s'adjoint l'absence nécessaire d'un au-delà dans le temps, dont on puisse faire son profit. C'est ainsi qu'il faut entendre, comme s'appliquant à l'avenir, *le bien* dont il est dit que ces plaisirs ne le procure jamais.<sup>153</sup>

C'est donc en regard du futur que l'on ne tire en aucun cas de bien de la satisfaction de ce désir, et que l'on peut en revanche en tirer des nuisances. On tire toutefois que, en creux, il existe un réel plaisir à la sexualité sur l'instant<sup>154</sup>. Le but de ce discours est de mettre en balance l'instantanéité du plaisir – peut-être si évident qu'il n'est pas besoin de le mentionner – et l'après, qui ne jouit plus de ce plaisir mais peut comporter des déplaisirs. Cela, croyons-nous, ne suffit pas à préjuger de la non-nécessité du désir sexuel : en effet, ce qui est présenté ici, ce sont les peines qui peuvent suivre un tel acte à mettre en balance avec le plaisir momentané de sa réalisation, et non l'affirmation d'une absence de douleur si la satisfaction est absente. Cela pourrait peut-être même en indiquer la nécessité, puisqu'on peut lire cette présentation des inconvénients douloureux comme ce qu'il faut faire peser face à la douleur

---

153J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, 2.2, p. 509 ; nous avons changé la traduction de Bollack de *le bien* par *l'utile* dans la traduction que nous avons proposé, afin de faire mieux faire sentir au lecteur qu'il ne s'agissait pas du bien comme plaisir, mais comme ce qui est profitable.

154Pour la simultanété du plaisir sexuel avec l'acte qui le produit, voir Diogène d'Oinoanda, NF 128, col. 6-7 ; trad. fr. D. Delattre in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, *op. cit.*, p. 1047. Il est également question, dans cette même catégorie de la simultanété du plaisir et de l'acte, de l'acte de manger.

de la non-satisfaction.<sup>155</sup> Peut-être aussi cette présentation négative n'est-elle pas sans rapport avec l'adresse qui vise un désir désigné comme excessif, car *ἀφθονωτέρας*, *abondant*, en plus du sens de l'adjectif se trouve être un comparatif de supériorité : *assez abondant*. Le rappel des préalables à respecter en vue de la réalisation non-nuisible de ce désir vient dresser un tableau fait, non pour rendre justice au désir sexuel, mais pour contrebalancer la prégnance d'un désir plutôt généreux. Pour finir notre travail d'avocat de la partie moins défendue, nous ajouterons qu'en fin de compte, ainsi que le fait remarquer Geneviève Rodis-Lewis : « le désir sexuel n'est condamné que dans ses excès, et dans leurs conséquences fâcheuses ».<sup>156</sup> Ne pourrait-on pas soutenir qu'il en va de même avec la glotonnerie, qui est l'excès du désir de nourriture ? Personne ne songe à assigner l'alimentation à la non-nécessité alors même que son excès est nuisible.

C'est pour cela, cher lecteur, qu'en vertu du principe – bien légitime, avouons-le – du bénéfice du doute, nous t'enjoignons à ne pas condamner le désir sexuel à la non-nécessité, car aucun texte, non, aucun n'a pu nous apporter la preuve même de l'absence de douleur si ce désir n'est pas comblé, l'unique élément qui caractériserait l'infraction. Pas plus, il est vrai, qu'il n'a pu être démontré son innocence et la douleur de sa non-satisfaction, nous n'avons pu prouver l'inverse. Ainsi, de grâce, ne l'assigne pas à résidence du non-nécessaire ! Si le disculper c'est peut-être laisser un coupable en liberté, le condamner revient à envoyer un innocent – soit douteux, mais un innocent quand même ! – derrière les barreaux. Mais si nous voulons comparaître à la barre devant la Connaissance, il nous faut nous dépouiller de ces excès oratoires et avouer que, dans tous les cas, quelque soit la lecture pour laquelle on opte, elle s'appuie sur un cadre d'interprétation extérieur au texte. Il n'est rien qui nous aide à établir l'un ou l'autre caractère d'une catégorie : autant que nous ne trouvons aucun écrit fiable qui nous confirme l'un ou l'autre, il est plus prudent de dire que le désir sexuel reste indéterminable.

#### *ε – L'argument de l'ambivalence*

À ceux qui diraient que la simple ambivalence que l'on trouve dans ce désir autorise à le classer comme non-nécessaire, nous répondrons que l'argument est un peu faible. On l'a vu, des désirs naturels et nécessaires comme le désir de nourriture peuvent aussi être à limiter.

---

155À moins que l'on oppose la *maxime* 30, où c'est l'opinion vaine qui rend le tout faussement douloureux ; mais c'est présupposer que la sexualité peut se ramener à la non-nécessité, ce qui est précisément ce que nous interrogeons.

156G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, op. cit., p. 185

D'abord, rappelons que l'opinion vaine peut tout aussi bien s'en emparer, en étendant la nécessité à une quantité disproportionnée ou une qualité particulière. Ensuite, nous proposons l'exemple suivant : si la faim survient en nous alors que nous nous trouvons devant une nourriture avariée, allons faire taire notre faim avec cela sous prétexte que le désir de manger est naturel et nécessaire, ou allons nous passer notre chemin puisqu'une telle nourriture nous procurerait de la douleur ? Il nous paraît que la deuxième option serait véritablement épicurienne ; on aurait pu choisir la première en brandissant l'inconditionnalité en matière de désir naturel et nécessaire ... Or, ce qui est inconditionnel dans les désirs naturels et nécessaires, c'est que l'on puisse accomplir ce besoin en étant pourvu de ce dont nous avons besoin, et non de se satisfaire de tout objet qui correspondrait à ce type de besoin. En l'occurrence, en refusant cette nourriture, nous sommes tout de même assurés de trouver dans la nature un autre aliment pour nous sustenter. La nécessité se trouve dans l'acte de manger, mais le réaliser avec cet aliment avarié n'est pas nécessaire et même nuisible. Ainsi pour le désir sexuel pourrions-nous dire que nous sommes en mesure de trouver un partenaire qui ne soit pas pris dans les obstacles décrits, même si pour cela nous devons, il est vrai, nous détourner d'un certain nombre de personnes.

### *ζ- Conclusion*

Nous parvenons donc à une conclusion qui ne tranche pas la question. Ou bien l'on pense que le désir sexuel doit être satisfait sous peine de douleur, et qu'il a une satisfaction conditionnée à des règles qui peuvent également s'appliquer aux autres désirs nécessaires, même si c'est lorsqu'on traite de ce désir qu'il convient de les formuler. Il semble un peu plus limité et de satisfaction un peu moins aisée que les autres, ce qui ne veut pas pour autant dire qu'il est difficile à accomplir. Ce traitement un peu plus spécifique tiendrait éventuellement à ce qu'il est un peu plus sujet que ses semblables aux déformations de l'opinion vide : ce serait donc un désir nécessaire dont il faut alors plus parler pour bien l'informer contre la vanité de l'opinion.<sup>157</sup> Soit on estime qu'il demeure non-nécessaire, mais qu'il est effectivement très prenant, en raison d'une opinion vide particulièrement violente, comme le dit la *maxime* 30, et qu'il peut rester insatisfait sans engendrer de douleur, ou qu'il suffit de le détourner, ce qui pose alors le problème des moyens de ce détournement.<sup>158</sup>

---

157Son aspect social peut aussi tenir lieu d'explication à sa différence.

158C'est Marcel Conche qui propose un « détournement » des atomes qui viennent remplir les parties génitales : puisqu'ils viennent de tout le corps, il conçoit qu'un exercice physique intense userait à autre chose ces atomes, et annihilerait ainsi le désir sexuel (voir M. CONCHE, *Lettres et maximes, op. cit.*, p. 66). Pour notre part, nous

### 3- Questionnement de la question

Après avoir épuisé ce raisonnement sans parvenir à une position satisfaisante, un fait ne laisse pas de nous étonner : cette entreprise de classification de désirs concrets à partir de la tripartition des désirs est absente des textes épicuriens qui parlent du désir, et même plus largement des écrits de la tradition indirecte que l'on sait antiques ... On ne la trouve que dans la scolie dont nous avons parlé, ainsi que dans celle qui commente la *maxime* 29, et jamais chez Cicéron, Plutarque ou Porphyre. Or, si nous pouvons dater ces auteurs, une scolie est en revanche difficilement datable. Nous vient alors l'idée qu'une telle tentative d'exemplification n'appartient pas à la perspective antique, mais est plutôt le produit d'une tentative de compréhension de l'épicurisme postérieure à son ère d'avènement. L'idée, en effet, est tentante : cette classification épicurienne dépouillée d'exemples, que Geneviève Rodis-Lewis qualifiait à juste titre de « sec schéma »<sup>159</sup> en regard de celle de Platon, donne envie d'être saisie par le concret, au travers d'exemples qui redoublent la saisie intellectuelle par le cas particulier. Sans rejeter l'intérêt d'une compréhension postérieure, il se trouve que celle-ci pose tout de même des problèmes insolubles, comme nous avons pu le montrer avec le paradigme du désir sexuel. L'isolement de la démarche, que nous pensons due à une postérité chronologique, combinée à son caractère problématique fait signe, pour nous, vers le caractère nul et non-avenu d'une exemplification des types de la tripartition des désirs. Malgré une certaine cohérence avec ce que dit Épicure, elle exige pour sa réalisation des considérations dont nous n'avons pas trace, et procède donc à des ajouts qui déforment, de manière légère mais non-négligeable, la perception que nous avons de l'épicurisme. Nous préférons pour notre part retirer ces ajouts afin d'en rester à la doctrine antique et se permettre d'en avoir une approche plus exacte.

Il nous faut alors redéfinir le rôle de cette fameuse tripartition. Puisqu'elle ne saurait être exemplifiée, nous pensons que la classification des désirs telle qu'elle est présentée dans la *Lettre à Ménécée*, n'est pas faite pour s'appliquer directement aux cas concrets. Elle

---

ne sommes pas convaincue de cette possibilité, car il n'est pas dit qu'un tel transfert soit autorisé dans la physique épicurienne. D'autre part, remarquons que la simple idée d'un détournement semble induire qu'il est nécessaire d'agir pour ne pas ressentir de douleur, donc qu'il y a tout de même une douleur potentielle dans ces désirs sensés n'en comporter aucune...

159G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, op. cit., p. 175

présente une abstraction, le discours général issu de la science de la nature des choses, et ne prend donc pas en compte les corps particuliers, face à des objets singuliers, dans des situations données. Par l'opposition entre désirs naturels et désirs vains, elle signale le rapport entre une nature humaine abstraite et une nature d'objet abstrait. Elle aide à penser ce lien entre un corps humain en général et une catégorie d'objet, en le plaçant sous le signe de la naturalité s'il existe – que l'objet peut être contenu par le corps –, de la vanité s'il est inexistant. C'est en cela seulement qu'elle peut suffire à déterminer certains cas précis : les désirs vains sont à rejeter absolument car ils n'ont en aucun cas rapport avec la nature de tout homme. Typiquement, le désir d'immortalité doit être rejeté comme désir vain parce que tout corps humain, par sa constitution même, est limité dans le temps et interdit essentiellement l'illimitation temporelle. C'est donc du corps humain en général, de l'espèce humaine, qu'on exprime les limites, les objets qui lui sont propres et ceux qui lui sont absolument étrangers à travers l'opposition – qui est première dans la *Lettre* d'Épicure – entre désirs naturels et désirs vains. Cette catégorisation dit quelque chose de l'essence de l'homme ainsi que celle de l'objet et du lien, ou non, qu'ils entretiennent. Quant à l'opposition entre nécessaire et non-nécessaire, elle précise, à l'intérieur de ce qui est naturel, le rapport à la douleur pour l'agent dans la non-satisfaction du désir : réel si le désir est nécessaire, illusoire s'il ne l'est point ; elle ne prend pas en compte la douleur des conséquences, nous semble-t-il. Cependant, malgré cette précision sur leur nécessité, ces désirs n'en restent pas moins abstraits. Reprenons les trois types de désirs nécessaires qu'Épicure énumère à la suite de sa classification : la survie, le calme du corps, le bonheur ... On se rend compte que ces trois catégories sont trop larges pour régler des situations concrètes. Si l'on prend par exemple le calme du corps, notre scholiaste anonyme en tire la nécessité du vêtement (*ἔσθης*) ; mais qui dit que par temps extrêmement chaud, ce n'est pas le désir du non-vêtement qui viendrait satisfaire au bien-être physique ? Ici intervient la circonstance, qui fait varier le désir pour atteindre un même but. Car même si les limites humaines prescrivent des besoins comme manger et boire, ce n'est pas une raison pour les accomplir dans n'importe quelle circonstance et en n'importe quelle façon. Encore une fois, une pomme empoisonnée pourra paraître appétissante au premier abord ; mais le savoir nous fera renoncer à la nécessité du désir, bien naturel, de la manger. Nous nous tournerons vers d'autres aliments, qui accompliront mieux le désir nécessaire à notre survie, de se nourrir. En fait, la nécessité dit quelque chose du sujet et non de l'objet du désir : que la nécessité s'accomplisse pour le sujet est nécessaire, mais qu'elle se réalise avec tel ou tel objet est contingent, dépend de la circonstance.

On le voit, la classification épicurienne des désirs n'a pas, telle quelle, d'application immédiate dans l'action concrète : elle nous tient un propos sur l'essence du corps humain et ses limites, mais elle n'est pas faite pour trancher les situations quotidiennes du désir.<sup>160</sup> La classification épicurienne des désirs permet de penser, mais permettre de penser n'est pas permettre de décider. La décision est bien sûr un acte de pensée, mais il est plus spécifique puisqu'il touche au monde concret, de l'action dans une situation donnée, quand la pensée théorique perd en précision ce qu'elle gagne en généralité. Cette indétermination par l'exemple explique la nécessité de textes autres que la *Lettre à Ménécée* pour affiner ce qui ne peut que rester à un niveau d'abstraction puisqu'Épicure demeure dans la généralité, au niveau de la théorie physiologique. C'est pourquoi Jean Bollack maintient une différence entre la *Lettre* et les *maximes* sur le désir (26, 29 et 30) :

Les maximes n'ont pas pour but d'établir le cadre de classification. Il est le préalable à l'examen des cas particuliers, et c'est parce que les cas spécifiques auxquels le cadre est appliqué ne sont pas inclus d'avance qu'il est lui-même mis à l'épreuve par l'application particulière.<sup>161</sup>

À l'intérieur de cette généralité, les *maximes* permettent de cerner des situations que la tripartition de la *Lettre* ne prend pas en charge : la *maxime* 26 assure que les désirs non-nécessaires, malgré l'appétit qui les anime, sont indolores et, s'ils répondent aux cas décrits, sont aisément dissipables ; la *maxime* 29 constitue cette classe des désirs non-nécessaires donc non douloureux en pointant leur origine, naturelle ou non ; la *maxime* 30 affronte les désirs naturels et non-nécessaires violents, en délégitimant la source de leur ardeur, l'opinion vaine. Les *maximes* n'ont pas pour fonction de répéter la *Lettre* : celle-ci n'est qu'une prévision qui n'inclut pas « d'avance » les cas qui nécessiteraient un affinement. Les *maximes* précisent ces principes : après une confrontation avec du particulier, elles retournent au niveau d'abstraction théorique de la catégorisation afin de la raffiner. À l'inverse, les écrits, notamment les *sentences*, traitant de cas concrets (comme la *sentence* 51) se passent de ces considérations de catégorisation, pour poser les obstacles ou les incitations particulières à tel ou tel désir dans telle ou telle situation.

Puisque la classification des désirs s'avère n'être qu'un cadre, une théorie préalable qui ne suffit pas à déterminer la poursuite ou non d'un désir, qu'est-ce qui agit dans ce cadre ?

---

<sup>160</sup>Et même si l'on pensait qu'elle autorise à décider, le cas problématique des désirs naturels et non-nécessaires ne cesserait de montrer qu'elle est insuffisante en elle-même.

<sup>161</sup>J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 352



Qu'est-ce qui permet de prendre une décision informée, conforme au savoir et aboutissant à l'action ? Quel est cet intermédiaire qui lui donne une application concrète ? Faisons confiance à Épicure, et laissons poursuivre sa *Lettre*, car il y a, après sa classification du § 127, un motif intéressant à penser pour l'action : le thème des choix et des rejets.

## Conclusion

Dans la question du désir dans l'épicurisme, la tripartition des désirs occupe une place centrale : elle théorise la structure du champ intérieur du désir par l'axe de la nécessité et celui de la naturalité. La douleur de la non-satisfaction caractérise la nécessité, et explique l'intensité des désirs nécessaires ; le rapport entre la nature de notre corps et la nature de l'objet désiré fonde la naturalité d'un désir ; une qualité ou une quantité – illimitée – d'objet sans rapport avec nous caractérise le vide, qui naît d'une sensation déformée par une opinion sans raison.

Cependant la tripartition ne constitue pas le tout de la notion de désir. D'une part, le choix de désigner cet affect par le mot générique d'*ἐπιθυμία* montre la prépondérance du désir informé sur l'élan aveugle de *ὄρεξις*, contrairement à ce que l'on trouve chez Aristote et Démocrite, ainsi que sa réhabilitation en tant qu'affect légitime, en lui ôtant la connotation négative qui le suivait jusque chez Platon. D'autre part, cette classification n'est pas directement mise en relation avec des cas du quotidien. Hormis des exemples évidents, peu concrets ou l'utilisation d'un terme qui porte une notion particulière – comme celui de *πόθος* rapporte la vanité du désir d'immortalité –, il faut attendre une tradition tardive et la glose des textes d'Épicure pour assister à l'association d'un type de désir à un exemple concret, ainsi que nous l'avons vu pour *ἀφροδυσίον*, le désir sexuel. Ce constat nous amène donc à réfuter la pertinence des exemples canoniques, puisqu'un tel exercice ne nous semble pas avoir lieu d'être à partir de la doctrine épicurienne antique, et que, outre le fait qu'il pose des problèmes insolubles, il cache la nature très abstraite de ce motif épicurien, et rate ainsi la pratique du désir particulier, qui ne trouve pas son fondement dans la classification mais bien dans le thème des choix et des rejets. C'est cette mise en œuvre du désir, la prescription et l'action éthique que nous allons dorénavant interroger.

## Partie 3

-

### **Destination des désirs : le plaisir, but et critère des désirs**

Au cours des deux derniers mouvements, nous avons pu voir combien l'information des sensations par la raison est importante chez Épicure. Nous avons pris la question du désir sous cet angle épicurien rationnel, et défini les bornes et le fonctionnement "physique" – selon nos termes contemporains – des désirs, puis la structure interne de leur champ d'extension, plus proche de notre "éthique". L'intégration en nous de ce que nous enseigne la science trouve son aboutissement dans la pratique, dans le traitement effectif des désirs. C'est cette pratique que nous tentons ici d'exposer.

Nous devons composer entre les déductions que nous autorisent la théorie éthique du désir – qui ne peut être simplement appliquée telle quelle, comme on aurait pu le croire – et les textes épicuriens aux considérations qui vont jusqu'à la prescription, et qui touchent directement au traitement effectif des désirs. Ces deux faits sont regroupés sous le thème des choix et des rejets, qui constitue la véritable charnière entre théorie et pratique.

Le désir s'avère surtout dépendant de son but, à savoir le plaisir. Mais qu'est-ce que le plaisir chez Épicure ? En effet, quelque conception du plaisir qu'on retienne d'Épicure, on agit sur sa conception du désir en lui donnant une destination différente. À quel plaisir le désir mis en pratique doit-il aboutir ? Nous voulons reprendre à nouveau ce débat épineux – sans forcément proposer une solution totale – sur la conception épicurienne du plaisir, pour aller dans un sens de lecture particulier, qui nous semble rendre l'hédonisme épicurien, et par là même le désir épicurien, plus intéressant et plus profond.

## Chapitre 6 – Un Fondamental Critère : que choisir ? que ne pas choisir ?

### a) *Le thème des choix et des rejets*

Chez Épicure, la décision pratique de réalisation d'un désir est traitée dans le thème des choix et des rejets. *Περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς*, *Sur le choix et le rejet* est un motif éthique épicurien qui traite de la poursuite ou de l'abandon des désirs particuliers pour parvenir au souverain bien, le plaisir. C'est également le titre d'un ouvrage perdu d'Épicure, mais dont Diogène Laërce cite le nom et un extrait,<sup>162</sup> ainsi que le titre présumé d'un traité fragmentaire de Philodème de Gadara : c'est donc que le thème avait son importance au point de pouvoir mériter un ouvrage à lui seul. Des textes qui nous sont parvenus, le passage le plus complet que nous avons sur le sujet se trouve dans la *Lettre à Ménécée*, aux paragraphes 128 et 129. Le premier extrait se trouve immédiatement après l'exposé sur la classification des désirs, et marque le basculement des principes théoriques aux principes pratiques :

Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἶρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἔστι τέλος·

Une vision de ces catégories qui ne s'égarer pas sait chaque fois ramener choix (*αἶρεσις*) et refus (*φυγῆ*) à la santé du corps et à l'ataraxie du corps, puisque c'est cela – la vie bienheureuse –, qui est la fin.<sup>163</sup>

Il relie la *θεωρία*, *vision* – qui n'est pas spéculation mais représentation de la connaissance – de ce que nous montre la science de la nature, à l'action, pour atteindre la vie agréable qui est la bonne vie, but éthique par excellence. Cette vision informe le choix ou le rejet, non pas en se cantonnant aux catégories de désirs qui, nous l'avons dit, sont insuffisantes pour décider, mais en ajoutant une fin à la décision : cette vie bienheureuse, qui est composée, entre autres, de la santé et de l'ataraxie du corps. C'est donc dire que la classification des désirs n'est pas le critère de décision : elle est le cadre théorique préalable, et joue un rôle en nous informant que nous pouvons éprouver des désirs sans rapport avec notre corps, à savoir les désirs vains qui par essence ne peuvent pas trouver de cas où ils mèneraient à la vie bienheureuse. Ainsi, pour déterminer le choix ou le rejet des désirs naturels, l'activité théorique ramène le désir

---

162DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*, *op. cit.*, X, 27 et X, 136, p. 1257 et 1315

163ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 128, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 70-71

(ἐπανάγειν) au plaisir tel que le pense la théorie épicurienne, qui nécessite le calme du corps ; le calme de l'âme n'est pas ici cité car il est entraîné de s'accomplir, par le biais de cette vue théorique juste menant à la bonne action : il s'accomplira à la suite du bien du corps, à la fin de ce même paragraphe 128. L'outil pour atteindre le plaisir, c'est donc la décision du choix ou du rejet : il s'agit d'estimer le rapport entre un désir concret qui, rappelons-le, est le rapport entre le corps actuel et un objet particulier dans des circonstances particulières, et le plaisir effectif qu'en procurera la satisfaction, en accomplissant le calme du corps. La classification du désir oriente la réflexion en posant les questions du rapport avec notre corps et de celui à la douleur, mais elle n'est ni le moyen ni le critère de décision. Le vrai critère du choix ou du rejet est le plaisir : c'est donc bien plus la théorisation épicurienne du plaisir qui joue un rôle fondamental dans la réalisation des désirs.

### ***b) Le critère est la conséquence : du plaisir et de la douleur***

Au principe de tout choix et de tout rejet se trouve donc le plaisir. On ne s'en étonnera pas au vu de l'importance qu'il occupe dans un hédonisme : il est le souverain bien, la fin de la vie bienheureuse. Mais le plaisir déborde souvent ce simple statut : Jean Bollack rappelle que chez Épicure, « il reçoit une triple détermination : fin instinctive de l'animal, critère des choix, bien en soi. ».<sup>164</sup> C'est ce qu'exprime le début du paragraphe 129 de la Lettre à Ménécée :

Ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

Car c'est lui que nous reconnaissons comme le bien premier et congénital, c'est lui, le commencement, qui, dans chaque cas, nous conduit vers un choix et un refus, c'est à lui que nous aboutissons, quand nous décidons, dans chaque cas, de ce qui est bien avec, comme canon, l'état dans lequel nous sommes.<sup>165</sup>

En tant que ἀγαθὸς πρῶτος καὶ συγγενικός, bien premier et congénital, le plaisir est compris comme convenant tout à fait à la nature humaine. Il n'est donc pas étonnant qu'il

---

164 *Id.*, p. 55

165 ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 129, in *Id.*, p. 72-73

encadre l'action : théoriquement, d'abord, comme principe, sur la charnière comme critère, pratiquement comme conséquence. Il oriente vers lui-même et autorise à rejeter la douleur.

Mais le choix est loin d'être binaire, qui associerait tout plaisir à un choix et toute douleur à un refus :

πάντα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πάντα μέντοι αἰρετὴ· καθάπερ καὶ ἀλγηδῶν πάντα κακόν, οὐ πάντα φευκτὴ πεφυκυῖα.

Donc, toute espèce de plaisir, du fait qu'il a une constitution propre, est un bien ; cependant le plaisir ne doit pas être choisi dans chaque cas, de même que, si la souffrance est un mal dans tous les cas, toute espèce de souffrance n'est pas toujours de nature à être refusée.<sup>166</sup>

En effet, l'épicurisme prend en compte plus que l'action isolée : c'est l'ensemble des conséquences qu'il faut prévoir. Ainsi, s'instaure un calcul où la quantité de plaisir se voit comparée à la quantité de douleur : une supériorité de bien entraînera l'action, même s'il y a de la douleur sur le chemin. C'est le plaisir qui reste recherché à la fin. Par là, Épicure donne à son hédonisme une nouvelle dimension en n'identifiant pas le plaisir comme souverain bien au plaisir singulier. Il établit deux niveaux de considération qui font que le second ne recoupe pas totalement par le premier, et même qu'il le limite aux conditions de réalisation du souverain bien.

C'est chez Philodème que l'on trouve sans doute cet équilibre formulé dans un principe clairement énoncé :

περιγίνεται γὰρ ἐκ τῶν γνώσεων τούτων τό τε μηθὲν διώκειν ὃ μὴ πέφυκεν ἀλγηδόνα περιαιρεῖν [...], μήτε φεύγειν ὃ μὴ κωλύει τὴν ἡδονὴν ἔχειν.

Ces connaissances [sur le plaisir et la douleur] ont en effet pour résultat d'interdire à la fois qu'on poursuive aucun [bien] qui ne soit pas par nature à même de supprimer la douleur [...] et qu'on en rejette aucun qui n'empêche pas d'avoir du plaisir.<sup>167</sup>

Le philosophe pose ici deux bornes à la poursuite du désir : celui-ci doit supprimer la douleur et/ou donner du plaisir. Ces deux jalons forment un terrain entre la non-souffrance et le plaisir

---

166 *Ibid.*

167 PHILODÈME DE GADARA, *On choices and avoidances*, *op. cit.*, col. IV, p. 85-100 ; trad. fr. Daniel Delattre in, D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, *op. cit.*, p. 564.

qui constitue le domaine de la poursuite du désir. C'est donc les conditions de minimiser le déplaisir et de maximiser le plaisir – et qui ne sont pas forcément corrélées – qui constituent le critère de choix d'un désir.

### *c) La raison dans le choix*

En tout cas, la théorie informe la pratique, nous en donne une idée, mais ne la réalise pas ; même ce principe de Philodème, le plus clair en matière d'action, demeure inopérant s'il n'est pas rapporté à la situation présente. Seule la raison peut mettre en œuvre la théorie, rapporter à elle la décision et l'action, afin d'y faire correspondre au choix particulier. C'est elle qui réalise le calcul « à chaque fois », comme le dit la *sentence* 71 :

Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτημα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον; καὶ τί ἔαν μὴ τελεσθῇ ;

À tous les désirs il faut appliquer la question que voici : que m'arrivera-t-il si la chose qui est poursuivie par ce désir s'accomplit et qu'arrivera-t-il si elle ne s'accomplit pas ?<sup>168</sup>

La question de la satisfaction ou non – que la classification prend partiellement en charge –, et celle des dangers encourus ou de leur absence doit précéder l'action. La réflexion sur les conséquences, plaisir ou douleur, participe du calcul qui doit nous décider à choisir ou à refuser. Mais c'est aussi par le raisonnement que l'on affermit l'acceptation des résultats :

Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν δὲ τὰς ἀναγκαίας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τὰς τε φυσικὰς ἂν μὴ βλάβπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς ἐλέγχοντες.

Il ne faut pas faire violence à la nature, il faut la persuader. Nous la persuaderons en assouvissant les désirs nécessaires, et aussi les naturels, s'ils ne sont pas nuisibles, et en mettant à rude épreuve les nuisibles.<sup>169</sup>

Le rapport au désir est tout imprégné de raison : le refus de la violence, le recours au discours (*πειστέον*), à l'acceptation des bons et la réfutation des mauvais (*ἐλέγχοντες*). Notons que l'on voit se dessiner ici une typologie du désir nouvelle, qui n'est pas réductible à celle que

---

168ÉPICURE, *Sentence Vaticane* 71, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 547

169ÉPICURE, *Sentence Vaticane* 21, in *Id.*, p. 449

nous avons étudiée : les désirs bénéfiques et les désirs nuisibles. Elle constitue la distinction qui intéresse directement l'action, mais qui a besoin, pour avoir un réel contenu de s'appuyer sur la *phusiologia*, la théorie générale, notamment sur la classification des désirs, pour comprendre les causes de ce qui est bénéfique et de ce qui est nuisible, tout en ajoutant la considération concrète du cas particulier. Par ailleurs, cette *sentence*, par son exergue frappante, semble être l'écho inversé d'un passage du *Phèdre* de Platon. Socrate brosse à Phèdre la métaphore du cocher et des deux chevaux, représentant les trois parties de l'âme : après une description très négative du coursier des *ἐπιθυμίαι*, qui incarne la bestialité (253-e), il peint, en 254 e, la réaction du cocher face à l'incartade de sa monture :

ἔτι μᾶλλον τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν ὀδόντων βία ὀπίσω σπάσας τὸν χαλιόν, τὴν τε κακηγόρον γλῶτταν καὶ τὰς γνάθους καθήμαξεν καὶ τὰ σκέλη τε καὶ τὰ ἰσχία πρὸς τὴν γῆν ἐρείσας ὀδύνας ἔδωκεν. Ὅταν δὲ ταύτῳ πολλάκις πάσχων ὁ πονηρὸς τῆς ὑβρεως λήξῃ ...

[Le cocher] retire avec plus de violence que jamais le frein entre les dents du coursier rebelle, ensanglante sa bouche et sa langue insolente, et meurtrissant contre terre les jambes et les cuisses de l'animal fougueux il le dompte par la douleur. Lorsqu'à force d'endurer les mêmes souffrances, le méchant renonce à la démesure ...<sup>170</sup>

L'usage de la violence caractérise ce passage : l'animal n'est pas tant maîtrisé que rossé. C'est par la méthode forte qu'on lui fait passer ses envies, et non par la raison. Cette image platonicienne semble prescrire la méthode forte à l'endroit des désirs. Si c'est la raison qui les règle au contraire chez Épicure, c'est précisément parce qu'ils sont compris comme tout à fait compatibles avec la raison.

Ainsi, le choix et le rejet est un thème épicurien qui expose le critère et l'outil de la décision de réaliser ou non un désir. Le critère est le plaisir, en tant que souverain bien étendu dans le temps, ce qui nécessite de faire un calcul rationnel entre les peines et les plaisirs pour savoir lequel des deux est en plus grande quantité dans la réalisation de cet élan.

La classification est un cadre préalable ; elle est liée à la théorie du plaisir car elle permet de penser si les désirs peuvent contenir du plaisir en eux même par leur naturalité, et s'ils contiennent de la douleur s'ils ne sont pas réalisés par leur nécessité. Mais on le voit, elle ne

---

170 PLATON, *Phèdre*, in *Œuvres de Platon*, V. Cousin (trad.), Paris, P.-J. Rey, 1849, vol. VI, 254 e, p. 67 ; traduction modifiée.



suffit pour prendre la décision : elle peut aider en entrant en compte dans le calcul, mais ne prend pas en compte toutes les douleurs des conséquences, ni le cas particulier. C'est l'œuvre de la raison que de rapporter la théorie à la pratique, et de déterminer effectivement le bénéfice ou la nuisance d'un désir, soit le plaisir ou la douleur qu'on obtiendra à la satisfaire.

Le critère et la fin d'un désir est donc le plaisir. Mais en quoi consiste vraiment ce plaisir qui est visé ?

## Chapitre 7 – Du plaisir épicurien

Dans de nombreux systèmes philosophiques, le plus difficile à saisir n'est pas tant quelle est la clef de voûte que ce en quoi elle consiste. C'est elle qui contient les forces contraires, et par là même permet la stabilité de l'édifice de pensée. Le plaisir chez Épicure ne fait pas exception : nommément désigné comme le souverain bien, décrit dans ses composantes, il n'en fait pas moins l'objet de débats et d'interprétations diverses entre les commentateurs. Entre unité et multiplicité, le plaisir et tous ses aspects sont en effet complexes à saisir et à agencer tous ensemble.

C'est en tant qu'il est le but, unique, du désir que le plaisir nous intéresse. Désirer, c'est vouloir un plaisir, mais en quoi ce plaisir consiste-t-il ? Préciser la destination du désir, c'est redessiner ce que nous savons de cet affect vers une orientation particulière. Cependant, nous ne pouvons donner en quelques pages une solution à un problème aussi vaste que la consistance du plaisir chez Épicure ; mais nous voudrions néanmoins tirer les leçons de nos recherches sur le désir dans l'épicurisme, et mettre à l'honneur les propositions qui nous paraissent, à cet égard, les plus intéressantes.

Une question mérite pour nous d'être liée à l'étude du désir : le plaisir est-il simplement négatif, ou positif ? Autrement dit, consiste-t-il en une absence de douleur ou une présence en sus d'un plaisir qui ne s'y réduit pas ? La connotation positive ou négative du désir nous semble déterminante pour comprendre quelle valeur le désir aspire à réaliser.

### *a) Le plaisir en négatif*

Pour savoir ce qu'est le plaisir chez Épicure, on peut commencer par savoir ce qu'il n'est pas. Il n'est évidemment pas un plaisir illimité : à l'instar des désirs chez Épicure – et c'est d'autant plus valable pour le souverain bien –, il tire sa nature de sa limite. Ce n'est pas dire qu'il n'y a pas de plaisir dans l'excès : on peut éprouver un plaisir qui ne soit pas rattaché à une borne, tout comme on éprouve des désirs illimités. C'est pour cela qu'Épicure, dans la *Lettre à Ménécée*, en posant le plaisir comme souverain bien, se doit de critiquer les plaisirs sans limites préétablies des débauchés :

ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένους λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν·

Ainsi quand nous disons que le plaisir est la fin, ce ne sont pas les plaisirs des libertins (ἀσώτοι) et de ceux qui vivent dans la jouissance dont nous disons qu'ils sont le fondement (κειμέναι), comme certains le croient parce qu'ils ne savent pas et n'en conviennent pas, ou bien parce qu'ils l'acceptent mal, mais l'absence de douleur dans le corps et de désordre dans l'âme.<sup>171</sup>

La doctrine du Jardin marque ici clairement son refus d'être assimilé à un hédonisme sans mesure, en rappelant la distinction des deux niveaux de plaisirs, qui ordonne le calcul : tout plaisir est isolément un bien, mais il est pris dans une continuité de vie qui fait qu'il peut être encadré par un mal plus grand. Or, c'est dans ces plaisirs que vivent les débauchés en ignorant que la souffrance tient à un état de déséquilibre, bien que celui-ci soit ponctué de plaisirs. Épicure, pour sa part, en érigeant le plaisir comme souverain bien, en modifie la compréhension puisqu'il est dorénavant saisi sur le long temps, celui de la vie humaine. Il n'est dès lors plus question de regarder, comme le faisait Aristippe de Cyrène, des plaisirs isolés d'autres plaisirs et surtout des peines. Le philosophe du Jardin condamne chez les débauchés cette poursuite du plaisir qui ne prend pas en compte la minimisation de la souffrance. Par cette position, les épicuriens nous indiquent clairement que le plaisir doit être compris dans son rapport à la douleur. En effet, dans ce passage de la *Lettre*, l'absence de douleur dans le corps (ou *aponie*) et de trouble dans l'âme (ou *ataraxie*) s'opposent à la débauche dans la construction d'un plaisir épicurien. Par là cet hédonisme particulier cherche à infirmer le soupçon d'illimitation qui pèse sur toute pensée plaçant au sommet des valeurs le plaisir.

Cependant, cela suffit-il à affirmer que « le bien est d'essence négative » ?<sup>172</sup> De fait, l'absence de douleur totale a souvent été comprise comme étant le plaisir, ce qui n'a pas manqué de faire réagir dès l'Antiquité en peignant le plaisir d'Épicure comme égal à l'état d'un cadavre. Mais une phrase nous retient d'aller dans ce sens, à savoir celle de Philodème

---

171 ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 131, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 76-77

172 M. CONCHE, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, p. 70

sur les choix et les rejets que nous avons citée tantôt.<sup>173</sup> En effet, dans le système de décision, il pose deux jalons qui autorisent la poursuite d'un désir : le premier correspondant à la suppression de la douleur, et le second à l'acquisition d'un plaisir. Ce dédoublement signale pour nous que ces deux données ne sont pas équivalentes : nous déduisons alors que le plaisir ne se réduit pas à l'absence de douleur pour Épicure. Dès lors, le plaisir aurait une réelle positivité. Déjà, Jean Bollack affirmait dans son commentaire : « il y a entre la présence du plaisir et l'absence de douleur le même écart qu'entre l'absence de douleur et la douleur ».<sup>174</sup> Mais, puisque nous affirmons que le plaisir ne s'identifie pas à l'aponie et l'ataraxie, tout en ne pouvant s'affranchir d'eux – sinon, ce serait le plaisir des débauchés –, quel rapport exact entretiennent plaisir et absence de douleur ?

### ***b) Positivité du plaisir chez Épicure***

Revenons à ce paragraphe 131 de la *Lettre à Ménécée*. La traduction de Jean Bollack fait bien ressortir le lien entre les deux affections. En effet, alors que nombre de traductions pensent que le début de la phrase, *ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν*, *le plaisir est le but*, se voit explicité par la fin, qui présenterait son contenu comme suppression de la douleur dans le corps et de trouble dans l'âme, l'herméneute lillois voit dans le mot *κειμέναι* une charnière qui interdit la correspondance véritable entre les deux termes. Plutôt que de le rapporter aux plaisirs *qui résideraient* dans la jouissance (en enlevant ainsi le second *τῶν* qui introduisait une deuxième catégorie de personnes), M. Bollack le pense comme un attribut du sujet d'*ἡδοναῖ*, *plaisirs*.<sup>175</sup> Ainsi, Épicure n'affirme pas simplement ne pas vouloir renvoyer aux plaisirs des débauchés en parlant du souverain bien, mais pose que ces plaisirs-là ne sont pas le *fondement* du souverain bien. Les plaisirs sans limitation, parce qu'ils sont contraires à l'ataraxie et à l'aponie, ne peuvent être à la base du souverain bien. C'est dire en creux que l'absence de douleur constitue de façon nécessaire le plaisir en tant que souverain bien, ce qui ne signifie pas pour autant de façon suffisante.

Or, plusieurs indices nous poussent à considérer qu'ataraxie et aponie sont insuffisantes dans la constitution du plaisir. La simple assignation de l'absence de douleur au fondement du

---

173 Voir *supra* p. 74.

174 J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, 1975, *op. cit.*, p. 54-55

175 Pour l'explication détaillée, voir *Id.*, p. 127, 5.

plaisir nous semble une précision qui laisse alors toute sa place à un plaisir positif ; lequel, donc, ne se réduit pas à son fondement. En effet, l'absence de douleur, si elle fonde le souverain bien n'a pas à voir avec le plaisir ... comme bien en soi isolé. C'est sans doute la difficulté à saisir cette multiplicité du plaisir qui amène à des confusions. Sous le nom de plaisir, se cache à la fois le bien isolé vers lequel nous tendons naturellement, et le souverain bien, qui nécessite, lui, l'information par la raison, la connaissance de la *phusiologia* et son application dans les sensations. Le premier est une considération temporellement limitée à une action précise, l'autre prend en charge la vie dans son entièreté, temporelle entre autres. Aponie et ataraxie n'ont pas le même rapport à ces deux acceptions du plaisir. Nous venons de le dire, elles sont nécessaires au souverain bien, mais les plaisirs isolés existent indépendamment d'elles. La force de la pensée d'Épicure est de parvenir à combiner ces deux faits : l'éthique du Jardin cherche les plaisirs comme bien en soi, qui constituent la positivité du souverain bien, tout en refusant ceux qui détruiraient le souverain bien dans son extension en apportant plus de souffrance que d'agréable.

C'est à la lueur de cette exigence que nous comprenons plus avant la maxime de Philodème.<sup>176</sup> Elle place une définition en négatif du souverain bien – l'absence de souffrance – et une autre en positif – les plaisirs eux-mêmes – ; la première limite la seconde, mais la seconde ne s'y réduit pas. Cette limite doit être pensée à l'instar de celle qui structure extérieurement les désirs : elle peut certes être dépassée, mais l'affect se verra alors dénaturé. Non seulement il ne pourra pas produire de satisfaction assurée, mais il amènera des dangers. Au contraire, le respect de la limite lui donnera une nature, c'est-à-dire un champ d'extension bien délimité mais qui lui est propre. Affirmer la nécessité de l'absence de douleur c'est poser les bornes extérieures du plaisir, mais l'habitation en positif du champ ainsi délimité est le fait de plaisirs indépendants d'elle.

Finalement, cette nécessité de l'absence de douleur pour atteindre le plaisir en tant que souverain bien nous paraît plutôt un garde-fou pour des plaisirs isolés que son être même. On peut dire qu'elle protège le plaisir comme souverain bien des débordements ou des conséquences fâcheuses des plaisirs isolés. Cette positivité nous semble d'ailleurs expliquer le non-refus de la magnificence exposé au paragraphe 130 de la *Lettre à Ménécée*, autant qu'elle ne ramène pas à la douleur, ni à la dépendance.<sup>177</sup>

---

176 Citée *supra* p. 74.

Atteindre le souverain bien constitue la perfection. Rappelons que c'est le travail de la raison qui permet de constituer le souverain bien en pensant sa délimitation négative. Mais il le fait aussi en positif en réalisant le souverain bien, par l'usage du plaisir comme le nommait Jean Bollack,<sup>178</sup> c'est-à-dire par l'actualisation du plaisir même lorsqu'un plaisir comme bien isolé n'est plus présent en positif. La perfection, nous l'avons vu,<sup>179</sup> consiste en un comblement atomique du corps, soit à sa réplétion jusqu'à la limite. Nous voudrions préciser, à la lueur du double jalon posé par Philodème, en quoi peut consister plus précisément cette borne. Nous pensons que la perfection en tant que satisfaction complète du corps est due aux plaisirs positifs qui remplissent atomiquement jusqu'aux délimitations du corps. L'absence de douleur, qui fonde cet état, ne dénote pas une suppression totale du manque, soit un comblement atomique total du corps, mais le retour à un seuil de manque non-critique, soit qui n'entraîne pas la douleur. Notre idée est de dire que le manque n'est douloureux qu'à partir d'un certain niveau, et non dès qu'il manque un atome au corps. Ainsi, les désirs naturels et nécessaires ont pour but de revenir à un seuil non-douloureux de manque, ce qui ne les empêche pas par ailleurs de combler totalement le corps. Mais les désirs naturels mais non-nécessaires ne ramènent pas à la douleur parce qu'ils naissent dans cet espace intermédiaire entre la douleur et le plaisir pour nous rapprocher de ce-dernier, et que leur abandon ne constitue alors pas de douleur.

### *c) Un rapprochement avec les plaisirs cinétiques et catastématiques ?*

Nous voudrions, pour finir, esquisser un rapprochement entre ce dédoublement du plaisir dans son fondement de plaisir négatif et plaisir positif, et le débat entre plaisir cinétique et plaisir catastématique. Nous nous interrogeons pour savoir si les deux états se correspondent, si le plaisir cinétique désignerait un plaisir positif, et le catastématique

177 Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ, τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι. » ÉPIURE, *Lettre à Ménécée*, § 130, in *Id.*, p. 74-75

178 J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, op. cit., p. 119. En commentant la fin du § 128 de la *Lettre à Ménécée*, il distingue le besoin de l'usage, et choisit pour le mot *χρεία* le sens d'*usage*, comprenant ainsi qu'Épicure théorise un usage du plaisir : voir *supra* p. 26.

179 Voir *supra* p. 22 sq.

l'absence de douleur. En effet, puisque nous affirmons la positivité du plaisir chez Épicure, nous obtenons trois états possibles : la douleur, l'absence de douleur, la présence de plaisir, comme chez les Cyrénaïques.<sup>180</sup> Sauf qu'eux ne reconnaissent pas l'état intermédiaire comme le fondement du plaisir positif, mais comme absolument neutre, ce qui ne lui confère aucun lien avec le plaisir. Plaisir catastématique et plaisir cinétique seraient-ils des avatars de l'absence de douleur fondatrice du plaisir et plaisir positif ? Il se peut que ce rapprochement n'ait pas lieu d'être, nous posons simplement la question. Nous n'irons pas plus loin car les débats entre plaisirs cinétiques et catastématiques mériteraient un travail complet à eux seuls : la controverse, de longue date, oppose Cyrénaïques et Épicuriens dans la doxographie depuis l'Antiquité. Il est difficile de démêler la signification de ces termes et l'apport de chacune des deux doctrines dans ces débats, ainsi que les déformations auxquelles la débat doxographique a donné lieu. Nous pointons seulement qu'il faudrait examiner l'idée qui consisterait à rapprocher plaisir catastématique et absence de douleur et plaisir cinétique et plaisir comme bien en soi chez Épicure.

Au terme de notre étude du désir, nous pensons que le plaisir chez Épicure n'est pas d'essence négative. Il se fonde certes sur quelque chose de négatif, l'absence de douleur, mais cette négation constitue pour nous une limite qui encadre les plaisirs positifs. Cette définition du plaisir rend possible la transformation des plaisirs comme biens isolés en plaisir comme bien étendu, autrement dit comme souverain bien. Cette transformation change la temporalité de sa valeur : on ne regarde plus le plaisir ou déplaisir immédiat, la conséquence prochaine de l'action, mais à l'échelle de la vie authentiquement humaine, sur une durée plus longue. Telle est ce qui fait la vie entière, *ὁ ὅλος βίος*, la perfection que vise Épicure. Cette entièresité ne se joue pas qu'à l'échelle du temps : elle se trouve aussi à l'échelle humaine, puisqu'elle réalise la perfection de la vie organique à l'aide de la raison. En effet, si les plaisirs isolés dénotent la perfection atomique du corps, la raison les pérennise en s'appropriant cet état positif en l'actualisant tout au long du temps, et réalise ainsi l'usage du plaisir dont parlait Jean Bollack.

Par cette positivité du plaisir, nous pensons que seuls les plaisirs positifs provoquent la perfection atomique du corps ; l'absence de douleur, elle, ramène simplement le manque à un

180 Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparatioin évangélique*, XIV, 18, 746 b, cité dans E. MANNEBACH (éd.), *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden/Cologne, E. J. Brill, 1961, p. 47, fr. 201 ; pour une traduction française des fragments sur Aristippe, voir M. ONFRAY (éd.), *L'invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, Paris, Librairie Générale Française, 2006

seuil non-douloureux car non-critique. Les désirs visent donc le plaisir soit en réduisant le manque atomique de sorte à ce qu'il soit indolore – permettant ainsi au plaisir de devenir possible –, soit en comblant tout à fait le corps, les deux n'étant pas exclusifs.



## Conclusion générale

À l'heure du bilan, nous voudrions revenir sur les idées méthodologiques qui nous ont servi de guide pour notre analyse. Nous avons appris l'importance de laisser parler le texte afin d'éviter à la fois de faire des raccourcis dans la pensée et de projeter nos catégories modernes sur lui. Pour ce faire, il faut accorder autant d'importance à l'énoncé qu'à l'énonciation d'un ouvrage,<sup>181</sup> mieux le resituer dans son contexte et limiter ainsi de manière pertinente les possibilités d'interprétations. C'est en suivant ces principes que nous sommes parvenus aux conclusions suivantes.

Dans la doctrine épicurienne, la raison nous met en contact avec la réalité, et en tire le discours de la *phusiologia*, ou science de la nature des choses. C'est dans ce cadre qu'Épicure pense l'humain et ses affects, parmi lesquels le désir. Le désir participe de la nature humaine puisqu'il est l'élan qui dénote un manque de matière – laquelle est, rappelons-le, le tout de la réalité – et pousse à le combler, supprimant ainsi la douleur, provoquant ainsi le plaisir. L'épicurisme ne comprend pas cet affect, pourtant symptôme du manque, comme un signe de défaillance de la nature humaine, puisque c'est sans jugement de valeur que cette-dernière est comprise – comme tout ce qui est considéré comme réel d'ailleurs –. Au contraire, le désir accomplit la perfection de notre nature, nous rendant ainsi semblable aux dieux : par le comblement qu'il incite, il mène l'humain à la perfection physique, réalisant ainsi l'incorruptibilité divine, même si c'est le temps d'une vie bornée par la mort ; par ce qu'il vise, il donne accès au souverain bien, le plaisir, rendant l'humain bienheureux sur le modèle du dieu. Comme nous l'avons vu, le sage est si semblable aux dieux que les épicuriens se sont demandé si les dieux réalisaient les mêmes actions de régénération atomique que celles que font les hommes pour parvenir à la vie totale.

Où que se termine l'analogie entre l'être humain parfait et le dieu, on ne peut que conclure pour l'humain à la positivité du désir, autant dans le sens de réalité que de valorisation en bien ; en témoigne le choix même d'*ἐπιθυμία* comme terme générique pour désigner le désir, qui s'affirme en s'affranchissant des connotations négatives précédentes. Sa valeur positive est non seulement, comme celle de toute chose existante, due à sa présence,

---

<sup>181</sup>Sur le rapport entre énoncé et énonciation, voir P. VESPERINI, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, op. cit., p. 17.

mais surtout à son caractère bénéfique lorsqu'il est bien compris et défini. La description du fonctionnement physique du désir-type permet de délimiter une étendue naturelle du désir, qui va du manque atomique – douloureux ou non – à l'absence de souffrance, ou même jusqu'au le plaisir plein, autrement dit, la perfection.

Encore faut-il ajouter à ce mécanisme global la structure intérieure du désir par deux oppositions, celle du naturel ou du vain d'une part, celle du nécessaire et du non-nécessaire d'autre part. La première permet de penser la présence ou non du désir dans son champ naturel, autrement dit de juger de façon absolue de l'existence ou non du lien entre la nature humaine et celle de l'objet d'un désir ; en effet, des désirs peuvent naître en l'homme qui n'ont pas de rapport avec le corps humain. Ces désirs non-naturels, encore appelés vides ou vains, sont le fruit de sensations mal informées qui, issus de la capacité de démultiplication de l'âme par l'absence d'intégration du savoir sur la nature des choses, outrepassent les limites naturelles. Ils lancent alors l'individu dans une recherche de satisfaction sans fin et sans fond, transformant ainsi en « racine de tous les maux »,<sup>182</sup> comme le fit graver Diogène d'Oinoanda, l'affect qui devait conduire au seul bien. Ce n'est cependant pas ici le désir en tant que tel qui est remis en cause, mais bien son dévoiement dû à l'absence de raison et de savoir sur la nature du désir. Cette connaissance nous apprend que seuls les désirs ayant rapport avec notre nature, dits naturels, sont dignes d'être examinés. La seconde opposition, entre le nécessaire et le non-nécessaire, permet d'envisager la présence de la douleur dans l'abandon de la poursuite du désir : effective dans les désirs nécessaires, nulle pour les autres. Ce n'est cependant pas elle qui prend en compte les autres douleurs, notamment dans les conséquences déplaisantes de la poursuite du désir. Cette opposition-là ne touche pas à l'essence des êtres comme la précédente, puisque des considérations de circonstances interviennent aussi dans la nécessité.

Cette structure interne du champ des désirs, en tant qu'elle appartient au discours qu'est la *phusiologia*, demeure une abstraction qui permet de penser les désirs éprouvés par les hommes mais elle n'est pas assez concrète pour l'action : elle demeure un arrière-plan théorique dans le cadre duquel la décision et l'action de poursuite ou de rejet d'un désir va se former. La célèbre tripartition des désirs d'Épicure a certes un rapport avec l'action, mais il est bien plus lointain que l'on ne le pense, et son statut de théorie générale n'autorise pas à exemplifier de manière certaine, ni ne suffit à décider dans les cas particuliers. Le véritable

---

182DIOGÈNE D'OINOANDA, *The Epicurean inscription, op. cit.*, fr. 34, VII, p. 210 ; trad. fr. P-M. Morel in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens, op. cit.*, fr. 34, VII, p. 1047

principe directeur de l'action consiste à « interdire à la fois qu'on poursuive aucun bien qui ne soit pas par nature à même de supprimer la douleur [...] et qu'on rejette aucun qui n'empêche pas d'avoir du plaisir ». <sup>183</sup> C'est donc la suppression de la douleur et la présence de plaisir, toutes deux effectives, qui constituent les deux motivations valables pour poursuivre un désir. Cela nécessite l'application de la raison au cas concret, à l'objet particulier, à la situation donnée, à l'état actuel du corps singulier. Bien évidemment, ces choix et rejets selon la raison pratique peuvent être rapportés au cadre théorique qui les comprend, sans que celui-ci suffise pour l'action. Pour Épicure, le traitement des désirs consiste donc dans le travail de la raison sur un désir afin d'en déterminer les bénéfices et les nuisances, au regard du plaisir et de la douleur.

Ce qui informe communément la pensée et l'action du désir, c'est la pensée du plaisir. En tant que souverain bien, le plaisir est au centre de la pensée épicurienne et régit le champ de l'action morale. Nous défendons l'idée que le plaisir est positif et que, s'il se fonde certes sur la suppression de la douleur – ce qui ne nous semble pas être le stade de la perfection mais le retour au seuil non-critique de manque –, il nécessite une matière positive, des plaisirs pleins : de cet élément positif naît la perfection atomique ; et la pensée s'empare de cet état afin de réaliser la vie totale, la vie bienheureuse, dans l'égalité aux dieux.

Le maître du Jardin, par sa pensée du désir, peut ainsi transformer la formule d'un maître de poésie :

Borné dans sa nature et borné dans ses vœux,  
L'homme est un dieu sur terre et y vit fort heureux.

---

183 PHILODÈME DE GADARA, *Des choix et des rejets*, trad. fr. Daniel Delattre in, D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, op.cit, p. 564.

## Table des annexes

Annexe 1 : La <i>Sentence Vaticane 63</i> : maxime de la restriction ou de l'indétermination ?.....	92
Annexe 2 : Comparaison entre <i>Maxime 29</i> et <i>Sentence 20</i> .....	94
Annexe 3 : Un texte intéressant mais fragile : Philodème, <i>Des choix et des rejets</i> , col VI.....	97

## Annexe 1 : La Sentence Vaticane 63 : maxime de la restriction ou de l'indétermination ?

La sentence vaticane 63 fait l'objet de trois lectures et deux interprétations différentes : celle de Jean Bollack, qui laisse le texte tel qu'on le lit dans le manuscrit ; celle que reprend Jean Salem à Peter Von der Mühl et celle d'Hermann Usener, propositions dont le sens revient à peu près au même. Cette différence tient à ce que l'unique manuscrit, le *codex Vaticanus Graecus 1950*, livre un texte qui peut sembler déroutant : certains éditeurs du texte ont donc préféré le modifier afin d'en tirer un sens *a priori* plus satisfaisant.

Jean Bollack <sup>184</sup>	Hermann Usener <sup>185</sup>	Peter Von der Mühl <sup>186</sup> (reprise par Jean Salem)
Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθάριος, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι'ἀοριστίαν ἐκπίπτουσι.	Ἔστι καὶ ἐν λιτότητι μεθόριος, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι'ἀοριστίαν ἐκπίπτουσι.	Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθαριότης, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι'ἀοριστίαν ἐκπίπτουσι.
« Il reste clair même dans cette précision qui, si l'on n'y prend garde, mène à peu près à la situation de celui qui se perd dans l'indétermination. »	« Il existe aussi une limite dans la simplicité, et celui qui ne la considère pas se retrouve presque comme dans la situation de celui qui se perd par l'illimitation. »	« Il y a, même dans la restriction, une mesure : celui qui n'en tient pas compte se trouve à peu près dans la situation de celui qui s'égaré par manque de limitation. » <sup>187</sup>

En effet, si la tradition manuscrite semble claire, les mots qu'elle transmet le sont beaucoup moins. C'est en tentant de trouver un sens que les éditeurs, Hermann Usener le premier, ont cherché à modifier le texte. En effet, la phrase ne présente pas de sujet, et le sens courant des mots ne

184ÉPICURE, *Sentence Vaticane 63*, in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir: Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 535-536

185Id. in K. WOKTE et H. USENER, « Epikurische Spruchsammlung. », *Wiener Studien für Klassische Philologie*, n° 10, 1888, p. 175-201, p. 196 ; traduction personnelle.

186Id. in P. VON DER MÜHLL, *Epicurus. Epistulae tres et ratae sententiae*, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1922, p. 67

187J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, p. 94-95. Texte grec cité note 1 p. 95.

crée pas de signification satisfaisante par rapport à ce qui était attendu de l'épicurisme. La retouche d'Usener concerne deux mots : il donne un sujet (*μεθόριος*, *la limite*) et remanie le complément de *λεπτότητι* ( *finesse*) en *λιτότητι* (*simplicité*) ; celle de Von der Mühl à sa suite est plus légère, puisqu'il propose simplement de transformer l'adjectif *καθάριος* (*pur, net*) en substantif *καθαριότης* (*frugalité*), ce qui à par là même l'avantage de donner un sujet exprimé de la phrase. Dans les deux cas, on retrouve un sens moral, où l'excès et l'ascétisme sont condamnés d'un même geste.

Jean Bollack parvient à établir un sens sans retouche, à partir de sens moins communs des mots : *précision* pour *λεπτότης*, et préfère *indétermination* à *illimitation* pour *ἀοριστία*. Il prend aussi le parti de poser que le sujet n'est pas exprimé, et que *καθάριος* est un adjectif qui y renvoie. C'est alors la précision, et non la simplicité qui est visée, et son pendant n'est plus l'illimitation mais l'indétermination : le texte prend alors le sens de la juste distance qu'il faut tenir dans la précision du savoir.

Pour notre part, nous préférons la version avec le moins d'intervention, qui donne donc un sens épistémique et non moral à cette *sentence*. Cependant, nous espérons avoir exposé les faits de sorte que chacun puisse se faire son avis : *judicent lectores* !

## Annexe 2 : Comparaison entre *Maxime 29* et *Sentence 20*

Les *maxime 29* et *sentence 20* sont généralement considérées comme identiques, hormis dans l'établissement du texte de Jean Bollack, qui s'en réfère uniquement aux manuscrits.<sup>188</sup> Sans ajout par conjoncture, on obtient ainsi les deux textes suivants :

<i>Maxime 29</i>	<i>Sentence 20</i>
<p>Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γίνομεναι.</p>	<p>Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μὲν οὐκ ἀναγκαῖαι δέ, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γίνομεναι.</p>
<p>Φυσικὰς καὶ ἀναγκαῖας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνας ἀπολυούσας, ὡς ποτὸν ἐπὶ δίψους· φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαῖας δὲ τὰς ποικιλοῦσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαίρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελεῆ σιτία· οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ'ἀναγκαῖας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.</p>	
<p>Parmi les désirs, les uns sont naturels et non-nécessaires, les autres ni naturels ni nécessaires, mais adviennent en raison de l'opinion vaine.</p>	<p>Parmi les désirs, les uns sont naturels et nécessaires, d'autres sont naturels mais pas nécessaires, d'autres ne sont ni naturels ni nécessaires, mais adviennent en raison de l'opinion vaine.</p>
<p>Épicure considère comme naturels et nécessaires ceux qui dissipent les douleurs, comme la boisson pour la soif ; naturels mais non-nécessaires ceux qui varient seulement le plaisir, sans supprimer la douleur comme des aliments riches ; ni naturels, ni nécessaires, comme les couronnes et les statues que l'on érige.</p>	

<sup>188</sup>Nous reprenons l'argumentation que Jean BOLLACK a développé dans *La pensée du plaisir, op. cit.*, p. 347-349, ainsi que ses traductions (p. 448 pour la *sentence 20*).

La *Maxime* 29 a été jugée incomplète dès la Renaissance, où Estienne a transformé ainsi le texte :

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ <καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ> καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γίνομεναι.

Sous cette forme, elle reprenait la tripartition de la *Lettre à Ménécée* déjà connue par Diogène Laërce. Par ailleurs, la scolie à cette maxime, que nous reproduisons ici,<sup>189</sup> la répète encore une fois en l'illustrant, ce qui peut sembler confirmer la présence de la tripartition à cet endroit-là. La découverte, en 1888, des *Sentences Vaticanes* — dont certaines reprennent littéralement des *Maximes* — et surtout de la *sentence* 20 n'a fait que donner le sentiment de confirmation. L'erreur du copiste, qui s'est diffusée, serait un saut du même au même, phénomène dans lequel un morceau de texte est omis à cause d'une répétition. Ici, la confusion entre un premier *ἀναγκαῖαι* et le deuxième aurait obstrué une catégorie de désir, celle des naturels et nécessaires.

Alors, pourquoi porter le doute là où, pour une fois, la chose semble claire ? De fait, la cause n'est pas sans ombre ...

D'une part, l'explication d'erreur proposée n'est pas tout à fait satisfaisante : le saut du même au même n'implique pas nécessairement la disparition du second *δέ* que l'on trouve dans la *sentence* avant la catégorie des désirs vains. D'autre part, aucun manuscrit consulté par Jean Bollack<sup>190</sup> ne porte trace de modification sur ce passage, alors même que la scolie aurait pu susciter l'attention d'un copiste sur une troisième catégorie manquante à ne pas oublier. Enfin, la scolie n'est pas forcément une simple illustration des catégories énoncées dans la *maxime*, mais un complément, un rappel de la vulgate épicurienne, qui trouve ici sa meilleure occasion du fait que l'apophtegme\* en contienne déjà deux.

---

189Pour la légitimité de la scolie, voir *supra* p. 67 sq.

190Il les recense et s'explique de ses choix aux pages 1 à 13 de son ouvrage.



Ajoutons qu'avec une maxime épurée, on obtient une nouvelle signification, et non une répétition de la tripartition, qui nous semble plus intéressante : « le principe de classification, loin de reprendre celui de la *Lettre à Ménécée*, l'implique ; il a plus de subtilité dans sa réduction même », écrivait Jean Bollack. Nous avons essayé d'expliquer l'intérêt d'une *Maxime 29* sans ajout dans notre développement.<sup>191</sup>

Quant à la *sentence 20*, elle est peut-être dérivée de la maxime, mais du fait de son apparition plus tardive, son contenu fait, selon nous, plutôt signe vers une simplification de la doctrine, qui reprend la tripartition pour ses aspects pratiques, sans s'encombrer de la motivation théorique d'une telle classification.

---

<sup>191</sup>Voir *supra* p. 46.

### Annexe 3 : Un texte intéressant mais fragile : Philodème, *Des choix et des rejets*, col VI

Parmi les textes relevés par nous pour étudier la notion de désir chez les Épicuriens, il y a un fragment de Philodème de Gadara dans son livre supposé *Περὶ αἵρεσεῶν καὶ φυγῶν*, *Des choix et des rejets* (connu aussi sous son titre latin *De electionibus et fugis* ou son titre anglais *On choices and avoidances*). Dans cette fin de traité, retrouvé sur le papyrus numéroté Pherc n°1251, l’auteur semble établir, après ce qui paraît être une partie de la classification canonique des désirs, une liste sur les désirs tout à fait nouvelle, qui ne serait pas comprise dans la tripartition classique, et porterait sur les diverses façons d’être ou causes des désirs. Cependant, le texte est fragile, un peu mystérieux, et les restitutions, interprétations et traductions divergent, sans solution satisfaisante, ce qui rend son utilisation trop délicate pour nous. Nous nous proposons de résumer et de critiquer les positions, sur différents points, que nous avons pu observer. D’abord, le texte lui-même, tel qu’on le trouve établi dans l’ouvrage de référence<sup>192</sup> avec la traduction française de référence<sup>193</sup> :

<p>--- αἱ μὲν εἰσὶν ἀναγκ[ ]καῖα[ι, αἱ δ’ οὐκ ἀναγκαῖαι·  αὐτῶν] ↓ δ’ ἔκε[ίνω]ν [εἰσὶ]ν ἀναγκ[καῖα]ι ↓ αἱ μὲν πρὸς  τὸ ζῆν, αἱ δ[ὲ] πρὸς] ↓ τὸ ἄγ[ει]ν [ἐν ὑγι]εῖα τὸ σῶ[μα], ↓  αἱ δὲ [πρὸς] τὸ μ[α]καρίως [ζῆ]ν, κα[τὰ] τὰ τά[ς] γε]  δ[ι]αφ[ε]ρούσας α[ἰ]τίας, ↓ οὐδ’ ἀ[θρό]νον. καὶ  διαφ[ε]ρού[ ]&lt;σα&gt; αἰ[ ]τίας] ἕφ[αμ]ε[ ]ν ὧν αἱ μ[ὲ]ν ὧ[ς]  δ[ο]κε[ ] δεινὰς ἐμποιοῦσ[ ]ν κα[τ]αιγ[ί]δας, α[ἰ]  δ’ οὔ, καὶ τινὲς ↓ μὲν ἄ[ω]ροι δι’ ἐλλειμμάτων ↓ γίνονται  τ[ι]νων, αἱ δ’ ἄπ’ ἐπαι[σθη]μάτων [τῶ]ν τοῦ χαίρον-  τος, καὶ ↓ τινὲς μὲν ἀπὸ συνηθειῶν, ↓ τινὲς δὲ καὶ χωρὶς  τούτων, ↓ καὶ τινὲς μὲν ἀφ’ ἡμῶν καταρ[ ]χ[όμ]ε[ ]ναι, τινὲς  δὲ τῶν ἕξω[ ]θεν ὡσπ[ε]ρ[ε]ῖ τρῶσιν ἐργα[ ]σαμέ[ ]νων] ἦτοι</p>	<p>Col. VI  (1)  (5)  (10)</p>	<p>&lt;Les désirs&gt; sont pour partie nécessaires, et pour partie non-nécessaires.  Parmi les premiers, ceux qui sont nécessaires, il y a ceux qui sont nécessaires à la  vie, ceux qui le sont au maintien du corps en bonne santé  et ceux qui le sont à la vie bienheureuse, pour prendre du moins  les cas dans leur diversité [de cause], et non tous à la fois.  [En outre, nous parlons de différentes causes parmi lesquelles] les unes,  semble-t-il, provoquent dans l’âme de terribles ouragans,  d’autres non. Certaines restent inassouvies du fait de certains manques,  d’autres résultent de ressentis spécifiques pour qui éprouve de la joie.  Il en est qui résultent d’habitudes, et d’autres qui sont justement indépendantes.  Si les unes trouvent en nous leur point de départ, d’autres  apparaissent par suite d’une sorte de blessure,  infligée par les objets extérieurs ou encore</p>
---	--	--

192PHILODÈME DE GADARA, *On choices and avoidances*, *op. cit.*, 85-100. Les [ ] signalent des lettres illisibles mais présentes et rétablies et les < > des ajouts de l’éditeur.

<http://stephanus.tlg.uci.edu/janus.biu.sorbonne.fr/Iris/Cite?1595:011:3499> (visité le 17 mars 2018)

193PHILODÈME, *Des choix et des rejets*, trad. fr. D. Delattre in D. DELATTRE et J. PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, *op. cit.*, p. 564-565, traduction modifiée.

τῶν κατὰ ἴστέρ[ησι]ν κτητῶν κατ' ἐπί[[υ]οια[ν α]ψήτην· καὶ τιυ[έ]ς μὲν ...	(14)	par des choses que la privation donne envie de posséder, rien que d'y penser. D'autres encore ... »
---	------	--

On le voit, le texte du papyrus est assez altéré et demande des restitutions pour être compréhensible, notamment le début de cette sixième colonne où le sujet, à qui l'on attribue toutes les oppositions qui suivent, n'est pas repris. Il semble cependant que les lignes 2 à 4 reprennent de près le § 127 de la *Lettre à Ménécée*<sup>194</sup>, avec seulement une inversion du premier et du dernier type. Comme il est question ici pour Épicure des désirs, on peut déduire par analogie qu'il s'agit aussi de cela pour Philodème.

Or, Voula Tsouna-McKirahan, qui a établi et traduit le texte en anglais, propose, dans son ouvrage sur l'éthique de Philodème paru en 2007, un remaniement à sa traduction : elle préfère comprendre qu'il s'agit là des plaisirs et non des désirs :

[Of natural pleasures some are necessary, others not necessary ; and of the necessary pleasures themselves], some are necessary for life, others for the health of the body, others for living happily, according to their different causes, but not all of them taken together. Further, [we call] different causes those causes some of which, as it seems, produce terrible storms while others do not, some are formed prematurely because of certain defects and others because of our feelings of joy, some are the result of habit while others come to be even regardless of our habits, yet some originate in ourselves while others arise because of external factors, or because things which became desirable due to the fact that we lacked them inflicted (on us) [something like] a wound by the very thought of them.<sup>195</sup>

Nous ne comprenons pas ce qui motive ce changement, qui rompt la continuité du texte, puisqu'il semble ensuite être question des désirs *via* la description des différents effets et causes (l. 6 sq.), déjà annoncés à la ligne 5. Parler de cause de plaisir qui produirait un trouble (l. 7), voilà qui serait non seulement singulier mais aussi contradictoire avec le bien qu'est le plaisir, et surtout, on voit mal comment ce trait ne serait pas associé

<sup>194</sup>ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 127, τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀσχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

<sup>195</sup>V. TSOUNA-MACKIRANHAN, *The ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2007 p. 19

au désir, qui nous affecte, plutôt qu'à l'objet du plaisir lui-même. De fait, le commentaire qui suit montre que la commentatrice identifie clairement ce passage comme traitant des désirs : Philodème modifierait la tripartition d'Épicure, critiquée par Cicéron, afin de se rapprocher de la classification platonicienne<sup>196</sup>. Cependant, elle affirme l'existence d'une classification des plaisirs qui reprend celle des désirs, idée envers laquelle nous éprouvons beaucoup de méfiance.

Un autre point attire notre attention : celui de la traduction française. En effet, nous l'avons modifiée afin qu'elle suive le texte grec établi. Daniel Delattre propose de lire à la ligne 6, ἔφροσις (*envie*), alors que l'établissement de texte donne αἰτίας (*cause*). Il s'en explique<sup>197</sup> en rapprochant ce terme d'ὄρεξις (*appétit*) à la colonne précédente, lequel est donné pour synonyme d'ἔφροσις dans un *Lexique* datant du VI<sup>e</sup> siècle, celui d'Hésychios<sup>198</sup>. Ce choix est sans doute une réaction à l'étrangeté du passage, où les désirs et leurs causes n'étant pas clairement distingués, on ne sait si ce qui est prédiqué s'applique aux uns – ce que nous déduirions du sens – ou aux autres – ce qui apparaît grammaticalement –.

Trois objections nous viennent. La première vient de ce que le mot αἰ[[τίας]] (l.6), *cause*, ne semble pas faire l'objet de doute dans son rétablissement, autant par la répétition et le lien qu'il forme avec la précédente occurrence : l'apparat critique ne propose pas d'autres variantes. La deuxième tient à ce que le mot ἔφροσις (*envie*) est d'usage rare avant notre ère, même s'il n'était pas inexistant. La troisième porte sur la signification que prendrait alors le passage : cette modification impliquerait qu'il y aurait, à côté des ἐπιθυμιαῖ (*désirs*) et des ὄρεξις (*appétits*), des envies, dont le texte ne nous permettrait pas de saisir la différence ni les rapports avec les autres. Philodème peut innover, certes,

---

196*Id.* p. 19-20. Qu'il y ait un motif platonicien à ne reprendre que les catégories nécessaire et non-nécessaire est assez probable, mais nous doutons que Philodème corrige Épicure : il reprend seulement l'opposition qui l'intéresse ; quant à l'objection de Cicéron nous semble assez mal fondée.

197*D. Delattre, Les épicuriens, op. cit., note 13, p. 1246*

198Disponible en grec sur <https://el.wikisource.org/wiki/%CE%93%CE%BB%E1%BF%B6%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%B9> (consulté le 23 avril 2018).

mais nous nous voyons pas ce qu'apporte une telle catégorie par rapports aux précédentes. L'ensemble de ces considérations fait que nous trouvons la proposition de M. Delattre trop audacieuse, même si elle reste dans le champ du possible.

C'est finalement le *διαφε[ρού] <σα>ς αί[τίας]* de la ligne 6 qui pose problème. Le texte est fragile : la restitution table sur la répétition en début de phrase d'un syntagme en fin de la phrase précédente ; il faut néanmoins parier sur la répétition exacte, ce qui oblige à rajouter des lettres, et écarter l'idée, aussi possible, de la reprise du terme *διαφερούσας* sous une autre forme. Mais plus que cette proposition qui reste fort probable, c'est le sens qu'elle semble indiquer qui est problématique. En effet, voilà qui est étrange : Philodème nous parle de causes, mais semble dans les faits traiter des désirs. Ce qui rend le passage difficilement compréhensible, c'est finalement la difficulté à établir la transition de la ligne 6, entre deux phrases fragmentaires. En effet, c'est ce manque qui pose problème : on ne sait pas de quoi exactement il est question dans cette liste, à moins de recourir aux interprétations, dont nous avons vu qu'elles étaient toutes aussi variées que cette liste de Philodème, et nous souhaitons ajouter la nôtre, afin de faire réfléchir sur une nouvelle proposition.

Nous pensons pour notre part que ce mot *αίτίας* (*cause*) renvoie aux *τὰ ποιητικὰ τῶν ἡδονῶν*, *ce qui produit le plaisir*, que nous assimilons aux objets du désir, ce d'autant plus qu'il a été question du rapport entre désir et ce qui produit le plaisir dans un passage antérieur (V, 3-7)<sup>199</sup>. Notre phrase traiterait alors des diverses causes du désir et des effets provoqueraient différents objets produisant le désir en nous. Nous proposons le sens suivant à la phrase débutant ligne 6 : les différents objets du désir causent des désirs tels que les uns nous perturbent, et les autres non, *etc* ; puis vient une liste des divers effets ou origines de désirs, causé en fonction de différents objets. En traduction, cela donnerait : « nous affirmons que <viennent> de différentes causes [*i.e.\** objets de désirs] <des désirs> parmi lesquels les uns provoquent des tempêtes dans l'âme, et d'autres non, *etc.* »

---

199 *Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ τὰς τῶν ἐπιθυμιῶν περὶ τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰ ποιητικὰ διαφορὰς ἀναλογιστέον...* « Après quoi, il faut prendre en compte les différences entre des désirs de plaisirs et ce qui produit le plaisir. », *PHILODÈME, Des choix et des rejets, op. cit., V, 3-7, p. 564*. Les désirs ont pour objet ce qui est réputé produire le plaisir et ce qui produit le plaisir : ce manque de distinction confusion entraîne des mauvais choix en privilégiant des désirs vains et en méprisant les désirs nécessaires. Ce passage se trouve dans la colonne immédiatement précédant notre texte (n°V), mais ne le précède pas immédiatement car il existe une lacune estimée à 20 lignes en fin de cette colonne.



## Bibliographie

### Sources

#### I- ÉPICURE

##### A-ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

- BOLLACK Jean, *La pensée du plaisir: Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.
- BOLLACK Jean, Mayotte BOLLACK et Heinz WISMANN, *La Lettre d'Épicure*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1971.
- CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, Paris, Pr. Univ. de France, coll. « Épiméthée », 1987.
- LAKS ANDRÉ, « Édition critique et commentée de la Vie d'Épicure dans Diogène Laërce (X, 1-34) », dans *Études sur l'Épicurisme antique*, PUL, Lille, coll. « Cahiers de Philologie », n° 1, 1976, p. 1-118.
- USENER HERMANN (éd.), *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887.
- VON DER MUËHLL Peter, *Epicurus. Epistulae tres et ratae sententiae*, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1922.
- WOKTE Karl et Hermann USENER, « Epikurische Spruchsammlung. », *Wiener Studien für Klassische Philologie*, n° 10, 1888, p. 175-201.

##### B-TRADUCTIONS

- DIOGÈNE LAËRCE, *Vie d'Épicure*, in *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Marie-Odile Goulet-Cazé (éd.), Jean-Francois Balaudé (trad.), Paris, Librairie Générale Française, coll. « La pochothèque », 1999.

#### II- PHILODÈME DE GADARA

- PHILODÈME DE GADARA, *Des choix et des rejets*, in DELATTRE DANIEL et JACKIE PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, Daniel Delattre (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 564, 2010, p. 534-740.
- PHILODÈME DE GADARA, *On choices and avoidances*, Voula Tsouna-MacKiranhan et Giovanni Indelli (éd.), Napoli, Bibliopolis, coll. « La scuola di Epicuro », n° 15, 1995.
- PHILODÈME DE GADARA, *L'ira*, Giovanni Indelli (éd.), Napoli, Bibliopolis, coll. « La scuola di Epicuro », n° 5, 1988.

#### III- DIOGÈNE D'OINOANDA

- DIOGÈNE D'OINOANDA, *Inscription murale épicurienne*, in DELATTRE DANIEL et JACKIE PIGEAUD (éd.), *Les épicuriens*, Pierre-Marie Morel (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 564, 2010, p. 1028-1072.

- DIOGÈNE D'OINOANDA, *The Epicurean inscription*, Martin Ferguson Smith (éd.), Napoli, Bibliopolis, coll. « La scuola di Epicuro Supplementi », n° 1, 1993.
- DIOGÈNE D'OINOANDA, *Supplement to Diogenes of Oinoanda The Epicurean inscription*, Martin Ferguson Smith (éd.), Napoli, Bibliopolis, coll. « La scuola di Epicuro Supplementi », n° 3, 2003.
- HAMMERSTAEDT Jürgen, « Review of Supplement to Diogenes of Oenoanda, the Epicurean Inscription by Martin Ferguson Smith », *Gnomon*, n° 79, 2007, p. 30-34.
- HAMMERSTAEDT Jürgen et Martin F. SMITH, « Diogenes of Oinoanda : the discoveries of 2009 (NF 167-181) », *Epigraphica Anatolica*, n° 42, 2009, p. 1-48.

#### IV- AUTRES AUTEURS DE L'ANTIQUITÉ

##### LUCRÈCE

- LUCRÈCE, *De rerum natura*, José Kany-Turpin (trad.), Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 993, 1997.

##### ARISTIPPE

- E. MANNEBACH (éd.), *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden/Cologne, E. J. Brill, 1961.
- M. ONFRAY (éd.), *L'invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, Paris, Librairie Générale Française, 2006

##### ARISTOTE

- ARISTOTE, *De l'âme*, A. Jannone (éd.), É. Barbotin (trad.), Les Belles Lettres, Paris, coll. « CUF », 1966.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, J. Tricot (trad.), Vrin, Paris, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1959.

##### CICÉRON

- CICÉRON, *De finibus bonum et malorum*, Jules Martha (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1922.

##### DÉMOCRITE

- DÉMOCRITE, *Les Présocratiques*, Jean-Paul Dumont et Hermann Diels (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 345, 1988.

##### PLATON

- PLATON, *Oeuvres complètes*, Luc Brisson (éd.), Monique Dixsaut (trad.), Paris, Flammarion, 2014.



- PLATON, *Platonis opera*, J. Burnet (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1967, vol. 1.
- PLATON, *Phèdre*, Victor Cousin (trad.), Paris, P.-J. Rey, 1849, vol. VI.

## Commentaires

- BALAUDÉ Jean-François, *Le vocabulaire d'Épicure*, Paris, Ellipses, 2002.
- BOLLACK Jean, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.
- FESTUGIÈRE André-Jean, *Épicure et ses dieux*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- FRÈRE Jean, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Paris, Soc. d'éd. Les belles Lettres, coll. « Collection d'études anciennes », 1982.
- MOREAU Joseph, « Épicure et la physique des Dieux », *Revue des Études Anciennes*, vol. 70, n° 3, 1968, p. 286-294.
- PIETTRE Renée, « Épicure, dieu et image de dieu: une autarcie extatique », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 216, n° 1, 1999, p. 5-30.
- RODIS-LEWIS Geneviève, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975.
- SALEM Jean, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1989.
- SEDLEY David, « Epicurus and his professional rivals », dans *Études sur l'épicurisme antique*, PUL, Lille, coll. « Cahiers de philologie », n° 1, 1976, p. 119-159.
- TSOUNA-MACKIRANHAN Voula, *The ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2007.
- VESPERINI Pierre, *Lucrece. Archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, coll. « L'épreuve de l'histoire », 2017.
- VESPERINI Pierre, « Épicure et le religieux. En réponse aux observations de Marcel Conche. », sur *Philosophie Magazine*,  
[https://www.philomag.com/les-idees/epicure-et-le-religieux-en-reponse-aux-observations-de-marcel-conche-21145#\\_ftn1](https://www.philomag.com/les-idees/epicure-et-le-religieux-en-reponse-aux-observations-de-marcel-conche-21145#_ftn1), 2017. (consulté en ligne le 18 mars 2019)
- VESPERINI Pierre, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École Française de Rome, coll. « Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome », n° 348, 2012.

## Glossaire

À l'attention de mes amis et de ceux qui n'étudient pas la philosophie et l'Antiquité :

Un glossaire est un pont entre la technicité d'un travail et l'envie de le partager. Il ne s'adresse donc pas aux spécialistes qui roulent en VTT sur le vocabulaire spécialisé, mais à ceux qui pourrait buter sur un mot avec leur vélo quotidien. Et comme, il n'y a pas mieux qu'un peu de rire pour agrémenter l'effort, mon but est ici de *placere et docere*, plaire et instruire, ce qui oblige parfois à sortir de la mine quelque peu grave et neutre du chercheur. Qu'on m'en excuse, et que l'on poursuive son chemin.

*Les mots présents dans ce glossaire sont ceux qui sont suivis d'une astérisque dans le corps du texte.*

- **Apophtegme** : du grec *ἀπόφθεγμα*, synonyme de sentence (très utile quand on parle déjà des *Maximes Capitales* et des *Sentences Vaticanes*).
- **Axiologique** : qui touche à un système de valeurs.
- **Cyrénaïque** : philosophie antique initiée par Aristippe de Cyrène, où chaque plaisir isolé constituait le souverain bien. Si vous avez bien lu ce mémoire, vous savez pourquoi il n'en va pas de même chez Épicure.
- **Dialectique** : art de diviser pour mieux régner sur les choses. Non, en vérité, c'est une partie récurrente de certaines philosophies antiques qui vise, entre autres, à catégoriser les choses sous des concepts individués, autrement dit, l'art de distinguer les choses entre elles, et de produire des définitions, comme je le fais en ce moment.

Autre sens possible en philosophie antique : art du dialogue qui avance – les sourds en sont malheureusement exclus. (Hors-sujet : Chez Hegel, il faut comprendre qu'il s'agit du "dialogue" des idées qui avancent en se contredisant puis en dépassant leurs contradictions, ce qui est selon lui la structure du réel... Et si vous n'êtes pas d'accord avec cette thèse, c'est bien la preuve que vous êtes tout à fait dedans, et que vous allez bientôt être dépassé ! *Pas très facile de dialoguer avec Hegel ...* )

- **Dichotomie** : division en deux parties.

*Pourquoi pas un autre mot ?* Le problème du mot français "division" est qu'il ne précise pas en lui-même combien de part résultent de cette opération : sinon, les tables de division seraient beaucoup plus simples à mémoriser !

- **Doxographe** : celui qui rapporte les doctrines (*doxa*) des autres.  
Diogène Laërce (IIe-IIIe siècles de notre ère) est le grand doxographe de l'Antiquité, grâce auquel nous sont parvenues bien des noms et des pensées qui n'auraient que peu, voire pas du tout, été transmises, comme celle d'Épicure. Vous ne pouvez qu'imaginer la sympathie et l'intérêt que je lui porte...
- **Ecdotique** : discipline qui concerne l'établissement de texte. Dans d'autres langues comme l'italien ou l'allemand, on appelle ça *Philologie* (ou *filologia*) ; mais pourquoi faire simple quand on peut faire compliqué ?
- **Épistémologie** : domaine de la philosophie qui s'intéresse à la manière de connaître, aux processus de création de connaissance ainsi qu'à sa valeur.
- **Hétaïre** : du grec, *ἑταῖρος*, *compagnon*, puis au féminin *courtisane*.
- **Hétérogène** : qui n'est pas de même nature, comme les grumeaux et la pâte lorsque vous préparez des crêpes.
- **i.e.** : pour *id est*, à savoir autrement dit. C'est écrit en italique, c'est-à-dire que c'est une locution étrangère, *i.e* latine dans mon cas.
- **Informier** : N'allumez pas votre radio ou télévision, car voilà l'explication en direct. Littéralement, c'est donner une forme de l'intérieur (*in-formare*), c'est-à-dire, une structure à quelque chose qui n'en a pas.  
Typiquement, des philosophies comme celles de Platon ou d'Aristote, pensent que la matière n'a pas de forme (*in-forme*, avec le préfixe français privatif *in-*, qu'il ne faut pas confondre avec le préfixe latin *in-*, à l'intérieur) et que l'idée rentre dedans pour la structurer. Exemple pour ceux qui ont bien suivi : la pierre informe que le sculpteur va informer selon l'idée de son sujet, pour qu'elle en prenne l'image.
- **Loci** : pluriel de *locus*, version latine de *τόπος*, qui signifie, de manière pas très commune pour les non-latinistes, *lieux communs*.
- **Lycée (lycéen)** : Aristote n'est plus tout jeune, il n'a pas dix-sept ans et des problèmes pour s'inscrire dans des formations du supérieur *via* ParcoursSup. Il fait mieux, il crée sa propre école en 355 av. J.-C. Et pour mieux embrouiller les esprits dans vingt-cinq siècles, l'ancien membre de l'Académie crée le Lycée (un signe de régression, diront certains de ses collègues envieux). *Lycée* vient de *λύκειον*, lieu près duquel Aristote délivrait son enseignement : il désigne donc l'école d'Aristote. Vous retiendrez donc que les lycéens sont vieux de plus de deux millénaires.

- **Lycien** : Non, ce n'est pas une faute de frappe ou un autre accent pour désigner le terme précédent, mais un habitant de la Lycie, province antique de l'Asie Mineure, actuellement au Sud-Ouest de la Turquie, à l'intérieur des terres. C'est dans cette province que se situait Oinoanda, où un mur gravé épicuriennement par un certain Diogène a été retrouvé : c'est donc lui que nous désignons sous cet adjectif.
- **Ontologiquement** : par définition, par nature, par essence, intrinsèquement ... Si vous avez d'autres caractéristiques essentielles qui définissent mieux l'ontologie, n'hésitez pas à les ajouter ...
- **Paraclausithuron** : thème littéraire latin, où l'amant éploré attend devant la porte fermée de sa dulcinée.
- **Réduire** : dans la cuisine philosophique, pouvoir ramener totalement une chose à une autre.
- **Scholarque** : du grec *σχολη*, école et *ἀρχῶν*, commandant, le scholarque est celui qui dirige une école philosophique dans l'Antiquité après son fondateur. Le premier scholarque épicurien fut Hermarque, ami d'Épicure, qui prit la succession de l'école à sa mort.
- **Synoptique** : qui donne une vision d'ensemble.
- **Terminus post quem** : locution latine (ça ne vous étonnera pas de moi) qui désigne une borne après laquelle un événement a eu lieu. Son pendant chronologique est le *terminus ante quem*.

Par exemple : la remise du mémoire a pour *terminus ante quem* le 7 juin au soir ; et le contentement de l'auteur aura pour *terminus post quem* cette même date.

## Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat.....	3
Sommaire.....	6
Introduction.....	7
<b>PARTIE 1 - LE FONCTIONNEMENT DU DÉSIR : DÉFINITION ATOMIQUE DE L'AFFECT ET PHYSIQUE DU SUJET DÉSIRANT.....</b>	<b>14</b>
CHAPITRE 1 – MODÈLE DE FONCTIONNEMENT DU DÉSIR.....	16
a) Du manque.....	16
b) De la limite.....	19
c) De la perfection.....	22
CHAPITRE 2 – DYSFONCTIONNEMENT DU MODÈLE ET ERRANCE DU DÉSIR.....	29
a) L'origine du dysfonctionnement : l'âme excessive contre un corps simple.....	29
b) L'outrepassement et ses conséquences : l'errance du désir.....	32
CONCLUSION.....	36
<b>PARTIE 2 - TYPOLOGIE DES DÉSIRS : ÉTAT DES LIEUX DE LA STRUCTURE INTERNE DU CHAMP DES DÉSIRS</b> <b>.....</b>	<b>38</b>
CHAPITRE 3 – DU CHOIX DU MOT ΕΠΙΘΥΜΙΑ.....	39
a) Usage du mot de désir ( <i>ἐπιθυμία</i> ).....	39
b) Démocrite et Aristote, penseurs de l'ὄρεξις.....	40
c) Platon, penseur de l'ἐπιθυμία : rapprocher Épicure de Platon ?.....	42
CHAPITRE 4 – EN DEUX PRINCIPES ET TROIS TYPES DE DÉSIRS.....	45
a) L'importance de la structure de la tripartition.....	45
b) Le naturel et le non-naturel.....	48
c) Le nécessaire et le non-nécessaire.....	51
CHAPITRE 5 – DIFFICULTÉS AUTOUR DE L'AMOUR.....	56
a) L'amour comme sentiment.....	56
b) La sexualité.....	58
1- Lucrèce, une Vénus cynique ?.....	58
2- La sexualité, un désir naturel nécessaire ou non ?.....	61
α - Saisie du problème.....	61
β - Arguments en faveur de la non-nécessité.....	63
γ - Arguments en faveur de l'importance de ce désir (et sa nécessité).....	64
δ - Étude de la sentence 51, qui résume ces tensions.....	65
ε - L'argument de l'ambivalence.....	67
ζ- Conclusion.....	68
3- Questionnement de la question.....	69
CONCLUSION.....	73
<b>PARTIE 3 - DESTINATION DES DÉSIRS : LE PLAISIR, BUT ET CRITÈRE DES DÉSIRS.....</b>	<b>74</b>
CHAPITRE 6 – UN FONDAMENTAL CRITÈRE : QUE CHOISIR ? QUE NE PAS CHOISIR ?.....	75
a) Le thème des choix et des rejets.....	75
b) Le critère est la conséquence : du plaisir et de la douleur.....	76

c) La raison dans le choix.....	78
CHAPITRE 7 – DU PLAISIR ÉPICURIEN.....	81
a) Le plaisir en négatif.....	81
b) Positivité du plaisir chez Épicure.....	83
c) Un rapprochement avec les plaisirs cinétiques et catastématiques ?.....	85
Conclusion générale.....	88
Table des annexes.....	91
Bibliographie.....	102
Glossaire.....	105
Table des matières.....	108

## RÉSUMÉ

Le désir ne pouvant être réduit à la raison, l'appréhension de cet affect par une philosophie la contraint à révéler ses partis-pris éthiques. L'épicurisme, en plaçant le plaisir comme souverain bien et but de tous les vœux, ne peut échapper à la question du désir. Au fil des textes et des fragments qui nous restent se dessine par petites touches une certaine pensée du désir. C'est ce traitement épicurien des désirs que ce mémoire se propose de dégager. La logique physique de cet affect, que l'on peut tirer de l'atomisme épicurien, permet de comprendre le fonctionnement du désir ainsi que ses limites, c'est-à-dire sa définition dans le cadre du corps humain. De la douleur à l'apaisement, du manque à la satisfaction, le désir donne l'élan vers la limite du corps qui est la perfection, laquelle nous rend divin. Au-delà de cette limite, ce bénéfique n'est plus valide et se transforme en source de maux sans fin, sans satisfaction possible. Une fois bien délimité ce champ du désir, on peut en dégager une cartographie interne à partir des termes désignant les désirs et de la célèbre classification de la *Lettre à Ménécée*, qui structure la théorie éthique du désir. Cependant, ce cadre ne suffit pas à décider de la poursuite ou l'abandon d'un désir concret. Seul le plaisir, en tant que but, est le critère d'un tel choix. Mais ce plaisir doit être conçu comme le souverain bien qui comprend en positif des plaisirs particuliers et en négatif l'absence de trouble du corps et de l'âme, ce qui nécessite de renoncer à la poursuite de certains plaisirs.

Cette étude s'appuie sur les textes éthiques d'Épicure dans la traduction proposée par Jean Bollack, ainsi que sur les fragments de Diogène d'Oinoanda et sur ceux du traité de Philodème de Gadara, *Des choix et des rejets* (dont la colonne VI est interprétée en annexe). Lucrèce est pris comme un témoin indispensable de l'épicurisme sans en être pour autant acteur, selon la thèse de Pierre Vesperini

**MOTS CLÉS** : Épicure, épicurisme, désir, philosophie antique, classification des désirs, tripartition des désirs, Diogène d'Oinoanda, Philodème de Gadara, *Des choix et des rejets*, Jean Bollack

## SUMMARY

### The notion of desire in Epicurean philosophy

As desire cannot be reduced to reason, a philosophy attempting to understand this passion is forced to reveal its ethical postulates. Moreover, it is impossible for a philosophy positing pleasure both as the sovereign good and as the object of all wishes to sidestep the study of desire. Hence, this dissertation intends to identify and analyse the epicurean theory of desire. The physical logic of desire, which finds its roots in epicurean atomism, enables to discern not only the inner workings of this passion, but also its definition, that is, its delimitation in relation to human nature. From pain to assuagement, from want to satisfaction, desire gives the impetus towards the limit of perfection, the attainment of which confers divine status. But as soon as this limit is crossed, desire starts working against us, becoming impossible to satisfy and thereby an endless source of torment. Once this realm of desire is defined, one can draw up its inner map, notably thanks to the *Letter to Menoeceus*, which also enables to understand the epicurean ethical theory of desire. However, the classification contained in the *Letter* should not be conceived as an infallible guide that explicitly tells us how to handle our desires. When a choice has to be made, it is only by following the criterion of pleasure that one can be sure to take the right decision. But this requires to understand the exact nature of the ultimate pleasure, that is, of perfection. Its first element consists in the absence of bodily and spiritual trouble, a state attained by the pursuit of specific types of pleasures. But perfection also implies the attainment of positive pleasure.

This study, that primarily relies on the ethical texts written by Epicurus (in Jean Bollack's translation), is completed by analyses of fragments from Diogenes of Oenoanda and of Philodemus de Gadara's treatise, *On Choices and Avoidances* (the column VI of which is interpreted in the annex). This work also draws from the texts of Lucretius, but following Pierre Vesperini's thesis, he is considered as a witness of epicurism rather than as a follower of this school of thought.

**KEYWORDS** : Epicurus, epicureanism, desire, Ancient philosophy, classification of desires, Diogenes of Oinoanda, Philodemus of Gadara, *On choices and avoidances*, Jean Bollack