

# Où conduit la critique épicurienne de la politique ?

(Dominique Demartini, mars 2021)

Le manque de confiance dans les élites et le rejet de la politique sont des maux contemporains. Or, à bien des égards, la philosophie épicurienne répond à une crise analogue survenue au tout début de la période hellénistique.

Rappelons qu'Épicure a vécu un temps où les Grecs n'espèrent plus le retour de la démocratie athénienne. Épicure a vécu au début de l'époque hellénistique. Il est un très jeune enfant lorsque les armées d'Alexandre soumettent Athènes puis, rapidement, toute la Grèce (-335). À la mort d'Alexandre, en -323, Épicure a dix-huit ans. Il assiste au morcellement de l'immense empire et à la multiplication de conflits qui ouvrent une période de grande instabilité. Les héritiers d'Alexandre, qu'on appelle les Diadoques (διάδοχος, diádokhos : héritier) se disputent les morceaux de l'immense empire macédonien. C'est une période d'inquiétude et de désabusement.

La démocratie n'est plus qu'un lointain souvenir. La politique n'est plus l'affaire des citoyens mais d'hommes de pouvoir issus de familles riches qui cherchent à défendre leurs intérêts en servant les différents maîtres de la ville : Cassandre le roi de Macédoine, Antigone le tyran d'Asie mineure et d'autres encore. Plus jamais, jusqu'à la conquête romaine, les athéniens ne parviendront à s'émanciper totalement des puissances qui les dominent, ni à recouvrer un régime politique comparable à celui de l'époque classique. Épicure a donc vécu une époque sombre pour les grecs. Leur monde s'est écroulé, leurs valeurs politiques ont été renversées et la philosophie, qui jusque-là cherchait comment former de vertueux citoyens, n'a plus rien d'autre à proposer qu'un moyen de supporter violence et injustice.

Par ailleurs, sa morale condamne les désirs vains, parmi lesquels figure le désir du pouvoir. À ce titre la pensée d'Épicure n'est pas celle d'un auteur qui aurait simplement négligé la philosophie politique mais celle d'un penseur qui semble rejeter purement et simplement la politique :

- « Nous devons nous libérer de la prison des tâches quotidiennes et des affaires de la cité. »<sup>1</sup>
  
- « Les épicuriens pensent que le sage ne tombera pas amoureux, ni qu'il ne s'occupera de ses funérailles (...), ni qu'il ne fera de beaux discours en public (...). Il se mariera et aura des enfants (...), mais il ne s'engagera pas dans la politique (...), ne vivra pas en tyran, ni comme un cynique (...), ni comme un mendiant. Même s'il a perdu la vue, il continuera à vivre (...). Le sage aura du chagrin (...), il aura des actions en justice, et il laissera des écrits après sa mort. Mais il ne prononcera pas de discours d'apparat. Il s'occupera de sa propriété et du futur, il aimera la vie à la campagne, il sera pourvu contre les coups de la fortune et n'abandonnera jamais un ami. Il se souciera de sa réputation juste assez pour ne pas être méprisé. »<sup>2</sup>

Quant à son école, le Jardin, elle se présente comme une communauté d'individus qui vivent ensemble comme les atomes agrégés d'un tout harmonieux et qui dédaignent le tumulte

---

<sup>1</sup> *Sentence vaticane 58*, dans A.A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 256.

<sup>2</sup> Diogène Laërce, X, 117-120, dans A.A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 117-120.

politique. Épicure affirme sans détour dans une de ses *Maximes capitales* que « la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l'écart de la foule<sup>3</sup>. »

Pour toutes ces raisons on pourrait penser que l'épicurisme est une pensée du rejet de la politique. Vivre à l'écart de la foule, se défier des politiciens animés de passions mauvaises, ne compter que sur notre propre communauté d'amis serait la seule façon d'échapper à différents types de souffrances : celle qui accompagne tout désir non naturel et non nécessaire (la soif de pouvoir) mais aussi celle qui provient du sentiment d'insécurité qui peut s'emparer aussi bien de celui qui craint les décisions des hommes de pouvoir que de celui qui est en compétition pour accéder à ce pouvoir.

Bref, pour vivre heureux et en sécurité il faudrait se replier sur une petite communauté d'amis qui a rompu avec la Cité et ses politiciens corrompus et malfaisants.

Que faut-il en penser ? Comment comprendre le rapport de l'épicurisme à la politique ? Peut-il nous permettre de mieux penser notre propre rapport à la politique et la défiance contemporaine vis-à-vis des hommes de pouvoir ?

Une bonne part de la difficulté vient de ce qu'il y a loin entre les textes où Épicure aborde la question du droit (en particulier les *Maximes Capitales*, XXXI à XXXVII où l'on trouve les principaux fragments permettant de comprendre la doctrine épicurienne du droit) et le fragment où il aurait dit « Un homme de bon sens ne se mêle pas de politique »<sup>4</sup>.

Mais comment penser le droit sans se mêler d'une manière ou d'une autre de politique ?

On pourrait répondre qu'il est possible de penser le fondement du droit sans pour autant s'impliquer en politique, qu'un questionnement philosophique « sur » la politique n'est pas une implication « dans » la vie politique. Autrement dit, on pourrait évacuer tout problème en considérant que le sage peut penser « à distance » ce à quoi sa sagesse lui interdit de se mêler.

Ce serait cependant négliger au moins deux choses.

L'une, factuelle, est que le sage vit, comme le commun, « dans » la cité et qu'il sait ne pas pouvoir échapper aux tumultes du monde. Athènes subit plusieurs sièges au cours des trente-cinq années où y vécut Épicure. Famine, maladie, peur d'être massacrés n'étaient pas épargnés aux membres de la petite communauté du Jardin. Comment dans ces conditions aurait-il pu être question d'ignorer purement et simplement les affaires politiques ?

La seconde tient à la pensée d'Épicure : sa philosophie est d'abord une philosophie pratique. Il s'agit pour Épicure de penser le chemin qui conduit au bonheur. Pour le comprendre on a pris l'habitude de diviser la philosophie d'Épicure en trois : la canonique (comment penser ?), la physique (de quoi sont faites les choses ?) et la morale (sommes-nous libres d'être heureux ?). Mais le bonheur prend aussi une dimension politique dans la mesure où l'homme ne peut vivre seul. Autrement dit, il faut bien comprendre comment atteindre le bonheur dès lors que l'on rapporte tout au plaisir, et que le plaisir des uns n'est pas nécessairement celui des autres.

Plus précisément, l'épicurisme ne peut faire l'économie de deux questions :

- Un bonheur commun est-il concevable dès lors que chacun suit le plaisir ? Pour le dire autrement : comment le plaisir, individuel et sensible, pourrait-il permettre d'atteindre un quelconque bien commun ?

---

<sup>3</sup> *Maxime capitale 14*, dans *Épicure, Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, PUF, 1987, p. 235.

<sup>4</sup> Fragment Usener 551 que l'on trouvera dans l'édition de M. Conche *Épicure, Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, PUF, 1987, p. 55 mais également dans l'ouvrage de V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, 1977, p. 48.

- Le plaisir peut-il être la source des notions de juste et d'injuste par lesquelles les hommes règlent leur conduite commune ? Autrement dit : peut-on faire dériver la loi et l'ordre moral des sensations individuelles ?

## I Le fondement de la politique épicurienne : comment être matérialiste sans être matérialiste ?

La tradition politique ne nous habitue pas à penser la politique dans un cadre strictement matérialiste. Les grandes pensées politiques antiques (Platon, Aristote) considèrent la société comme un tout qui dépasse les individualités que sont les hommes réels. Cela signifie que les lois politiques reçoivent leur légitimité d'un monde des valeurs qui ne se pense qu'en rupture avec l'ordre réel. Pour le dire autrement, il s'agit de penser un ordre politique transcendant qui vient s'imposer à l'apparente dispersion des hommes.

Le texte canonique de cette vision nous vient d'Aristote. En affirmant que « l'homme est un animal politique » par nature<sup>5</sup>, il inscrit l'ordre politique dans l'ordre communautaire. La cité ne peut se réduire à la somme de ses constituants, elle ne se rapporte ni à la famille, ni au village<sup>6</sup>. La nature politique de l'homme, ce *πολιτικῶν ζῶον*, ne se déduit pas des caractères individuels, mais procède d'une nature de l'espèce, par laquelle l'homme, doté du langage et de la raison, dépasse tout ce que le monde animal donne à voir en terme d'organisation. Parce qu'il possède la raison, et que cette dernière dépasse et la sensation et la seule communication, l'homme peut élaborer des jugements de rationalité quant à l'utile et au nuisible, et des jugements de valeurs quant au juste et à l'injuste. Cet homme politique dépasse l'animalité simple et se fait *πολιτικῶν ζῶον*, ce qui signifie qu'il ne peut développer pleinement son humanité que dans la cité et non dans l'ordre des besoins naturels ( la *famille* comme lieu de la reproduction ) ou dans celui des besoins matériels ( le *village* lieu de l'échange économique ). C'est dire que la politique apparaît dans un contexte particulier : celui où la cité prend conscience d'elle même et de sa totalité. Or cette totalité, dans la pensée aristotélicienne, est indissociable de la cause finale en vue de laquelle elle a été produite. La communauté en vue du « bien vivre » suppose une téléologie à l'œuvre dans le regroupement politique. Il y va du devenir de l'espèce, où chacun accomplit ce que la nature lui prescrit. Voilà pourquoi ceux qui n'appartiennent pas à la cité ne sont pas des hommes : « être dégradé ou au-dessus de l'humanité »<sup>7</sup>, tels sont les barbares ou les dieux.

En revanche, dans le cadre d'une pensée atomistique, il s'agit bel et bien de rendre compte de l'ordre politique à partir de l'individu conçu comme atome de la société. Pas d'arrière monde, pas d'ordre politique ou de justice transcendante.

- « La justice n'a jamais été quelque chose en soi, mais un contrat qui chaque fois se noue, en tel endroit ou en tel autre, quand des hommes entrent en relations mutuelles pour ne pas se faire de tort et ne pas en subir. »<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Aristote, *Politique*, Livre I, 2.

<sup>6</sup> Idem

<sup>7</sup> Idem

<sup>8</sup> *Maxime capitale* 33, dans A.A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 253-254.

Or, si la société politique n'est pas par nature, elle a son origine dans l'histoire. Et si le hasard y a sa place, toute sa place, alors l'organisation de la société par les hommes rend compte de la genèse de la loi. Ce qui suppose non seulement que l'on s'interroge sur l'origine du droit mais, avant cela, sur l'émergence de la sociabilité elle-même.

Parmi les textes d'Épicure qui nous sont parvenus, aucun ne décrit précisément ce processus historique. En revanche, on trouve chez Lucrèce, au livre V du *De natura rerum*, un passage qui nous fait voir l'apparition du monde social un peu comme l'apparition du monde physique : l'apparition chaotique de l'ordre politique, au hasard des circonstances, comme le monde se forme au hasard des choses entre les atomes :

- « (1) Puis, quand ils eurent des huttes, des peaux et du feu, qu'une seule femme fut accordée à un seul homme dans le mariage, et qu'ils se virent une descendance, alors la race humaine commença à s'adoucir. Car le feu eut ce résultat que leurs corps frissonnants ne pouvaient plus maintenant supporter aussi bien le froid sous la couverture du ciel ; Vénus leur enleva leurs forces, et les enfants, par leurs caresses, fléchirent facilement le caractère farouche de leurs parents. »<sup>9</sup>

D'abord le lien social qui apparaît pour des raisons de contingence matérielle. Les hommes, rudes et robustes, vivent séparés, comme au hasard et ne s'établissent nulle part. Les couples se font et se défont aussi vite au grès des rencontres. Puis vient le temps où ils s'établissent. C'est le fruit des circonstances, il ne participe pas d'une nécessité de l'ordre social. Les raisons en sont tout à fait matérielles : construction des huttes, découverte du feu. Tout cela n'est évidemment pas sans évoquer le *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes* de J.-J. Rousseau. Mais, surtout, on saisit bien ici combien est matérialiste cette conception de l'homme et de la société. La nature de l'homme est modifiée par des phénomènes naturels : la modification des conditions d'existence (les huttes, le feu) modifie le rapport à l'autre par la modification de soi. Ainsi, en s'habituant à une vie moins rude, c'est la rudesse des relations interpersonnelles qui s'en trouve bouleversée. Un plaisir plus grand naît de la diminution de la douleur physique, et ce bonheur plus grand en appelle d'autres. L'amour, fut-il simplement physique entraîne un rapport éthique. Là où les morales traditionnelles ont plutôt tendance à réprover la volupté et à se méfier de la sexualité (qui peut même être considérée comme fondatrice de l'immoralité), l'épicurisme lui accorde au contraire un rôle déterminant dans la transformation morale. La rencontre avec l'autre permet que se conçoive un plus grand bonheur réciproque. Soit parce qu'en fuyant la douleur on prend conscience de la nécessité de ne pas faire de mal à autrui. Soit parce que le bonheur commun se fait plus grand par la réciprocité.

Quoi qu'il en soit, on trouve chez Lucrèce une morale fondée davantage sur la caresse que sur une valeur puisque c'est de la douceur et du contact qu'émerge la notion de famille, puis celle de l'amitié.

Certes nous ne sommes pas encore au moment de la constitution d'une véritable société politique mais il s'agit tout de même de comprendre que le lien social doit avoir pour fondement le bonheur réciproque. Un processus purement immanent suffit à rendre compte de son émergence : les caresses des enfants d'un côté, l'amour physique de l'autre procurent douceur et plaisir et conduisent les hommes à concevoir la vie de famille.

- « (2) Alors aussi les voisins commencèrent à se lier d'amitié, désireux d'éviter de se causer ou de subir des dommages mutuels ; ils obtinrent protection pour leurs enfants

---

<sup>9</sup> Lucrèce, *De natura rerum*, V, 1011-1027, dans A.A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 259.

et les femmes, en signifiant par des gestes et des sons balbutiés qu'il est juste pour chacun d'avoir pitié des faibles. »<sup>10</sup>

On peut donc dire que du plaisir né de la vie de famille naît l'amitié comme fondement de la vie sociale. Il ne s'agit pas ici d'une rupture, genèse d'un ordre différent comme on le voit chez Aristote, mais bel et bien d'une continuité entre le plaisir individuel, le plaisir familial et le plaisir commun qui génère la politique. Il ne s'agit pas d'une prise de conscience, car cette genèse est anté-prédicative : elle se communique par le geste et le balbutiement. Il ne s'agit pas d'une méditation rationnelle sur les caractères du juste et de l'injuste, issue d'un dialogue et d'un discours longuement élaboré, mais bien plutôt du sentiment de la justice, du caractère équitable de l'attention à l'autre.

Le problème est que cette sociabilité émergente, fondée sur une immanence sensible ancrée dans le rapport à l'autre, n'engage absolument personne et ne garantit aucune pérennité à la communauté ainsi constituée.

L'ordre peut très vite laisser la place au désordre et à la liberté car tout le monde n'est pas tenu par les pactes d'entraide qui progressivement se tissent.

→ « (3) Certes, une harmonie ne pouvait pas toujours être établie, mais un nombre significativement grand de gens respectaient honnêtement leurs contrats. Autrement, la race humaine aurait été, même à cette époque, totalement détruite, et la reproduction n'aurait pas pu conserver les générations jusqu'au temps présent. »<sup>11</sup>

Cela ne veut pas dire pour autant que la société se soit développée selon une progression constante. Un « nombre significativement grand » ne suffit pas à garantir la paix. Et le texte de Lucrèce le confirme :

→ « Ainsi, les choses retournaient à la boue du désordre, chacun recherchant le pouvoir suprême pour lui-même. »<sup>12</sup>

La mal est donc bel et bien possible dans le monde social. La société peut tout autant donner le spectacle d'un milieu d'injustice et de rapports de force incessants pour obtenir le pouvoir que celui de l'exemplarité de la conduite du sage. La sagesse de quelques-uns peut permettre aux autres de comprendre qu'une vie où le plaisir se contente des besoins naturels d'une part et que des lois qui prescrivent de ne pas se faire de tort d'autre part rendent possible une société de paix et de justice.

D'un côté on peut comprendre que le fondement matérialiste de la politique épicurienne conduit à ne pas être matérialiste. Pour le dire autrement : l'atomisme d'Épicure conduit à se défier du matérialisme trivial et vulgaire des hommes dominés par leurs appétits. Mais de l'autre rien n'est gagné, rien ne détermine par avance l'évolution de la société primitive vers la cité. Tout peut échouer car le sage peut ne pas être entendu.

De là un problème : comment la morale matérialiste épicurienne peut-elle conduire à la pensée d'un contrat qui interdise aux membres de la société de se faire du tort ? Comment passe-t-on de la fuite de la douleur à un contrat fondateur d'une société ? Et comment la philosophie

---

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Idem

<sup>12</sup> Lucrèce, *De natura rerum*, V, 1011-1027, dans A.A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 260.

épicurienne peut-elle penser et promouvoir un tel contrat si, par ailleurs, elle promeut le renoncement à tout engagement politique ?

## **II Le lieu de la politique : comment faire de la politique sans être politicien ?**

Pour répondre à ces questions il faut tenter de saisir ce qui fait l'originalité de la pensée épicurienne du droit et de la politique.

Pour le dire plus simplement : il faut comprendre en quoi la politique est un art de vivre en sécurité. C'est la seule manière d'expliquer d'une part comment la morale épicurienne conduit à penser le contrat qui est à l'origine de la société et d'autre part pourquoi le rôle politique du sage présuppose qu'il se tienne à l'écart de la politique.

### **1 Comprendre le contrat qui fonde la justice et la communauté politique**

Il semble d'abord nécessaire d'expliquer ce que signifie « ne pas se faire de tort » dans le cadre d'une pensée matérialiste. Quel lien faut-il penser entre la douleur et le mal ? Ou, pour le dire autrement, comment fonder la justice sur des bases rigoureusement matérialistes ? Pour cela il faut comprendre comment la raison intervient et prend, en quelque sorte, le relais de la sensibilité dans l'élaboration du contrat.

- « La chair place les limites du plaisir à l'infini, et elle a besoin d'un temps infini pour se les procurer. Mais la pensée, en calculant rationnellement la fin et les limites de la chair, et en dissipant la crainte de l'éternité, procure une vie parfaite, de sorte que nous n'avons plus besoin d'un temps infini. »<sup>13</sup>

En fuyant la douleur et en cherchant le plaisir, la réflexion philosophique rencontre la raison qui lui apprend à se détacher des plaisirs superflus et dangereux par les conséquences qu'ils entraînent. Car la sensation ne suffit pas à déterminer clairement ce qui est bon pour nous. En effet, la sensibilité nous fait éprouver telle affection comme bonne ou mauvaise, indépendamment de toute conséquence. C'est ce qui nous donne accès au critère de la vérité qu'est la sensation. Mais l'immanence de la sensation rend impossible toute comparaison avisée entre ce qui est ressenti au présent et ce qui pourrait l'être au futur. Plaisir et douleur sont, en eux-mêmes, étrangers à tout calcul. Un homme qui ne déterminerait ses actions que par rapport aux sensations naviguerait à vue. Il se laisserait guider par elles au jour le jour sans être capable de distinguer les plaisirs qui le rapprochent du souverain bien de ceux qui l'en éloignent.

C'est la raison qui nous permet de déterminer nos actions en fonction de leurs conséquences possibles et non simplement en fonction des sensations immédiates qu'elles occasionnent. La raison remplit ainsi deux fonctions décisives dans la recherche du souverain bien.

D'une part, elle nous permet de penser aux conséquences d'un choix et d'en comprendre la valeur à long terme par rapport à l'expérience immédiate de tel plaisir ou de telle douleur. Par exemple, c'est elle qui me permet de choisir la douleur infligée par le dentiste plutôt que la rage de dent.

---

<sup>13</sup> *Maxime capitale 20*, dans A.A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 299.

D'autre part, c'est également la raison qui nous fait rejeter toutes les opinions fausses. C'est en effet par le raisonnement que nous pouvons critiquer et rejeter ce type d'opinions communément élaborées à propos des désirs, des dieux, de la mort ou de la douleur.

Chacun se trouve par conséquent à l'origine de la détermination de ce qui est juste ou injuste pour lui. Et comme tout le monde ne raisonne pas de la même manière et ne se trouve pas confronté aux mêmes circonstances, chaque peuple peut bien déterminer ce qui est juste pour lui, comme l'indique la maxime XXXVI :

- « Prise en général, la justice est la même pour tous puisqu'elle est quelque chose d'utile pour la communauté que les hommes forment entre eux. Mais selon la particularité de la région et de toutes les circonstances déterminantes, la même chose ne se trouve pas être juste pour tous. »<sup>14</sup>

L'erreur serait d'y voir un relativisme qui affaiblirait la portée de la justice. C'est en réalité tout l'inverse : il s'agit de concevoir que certaines lois positives sont injustes, non par nature, mais parce que n'émanant pas de la discussion sur ce qui apporte un plus grand bonheur commun.

Pour le dire autrement : Épicure permet de penser le caractère historique de la loi sans lui ôter de sa puissance. Il n'y a de justice que dans un contexte donné où les hommes ont pu élaborer en commun des notions de ce qui est juste en se rapportant à la prénotion évidente et naturelle : ne pas se nuire réciproquement.

- « Là où, sans que soient survenues des réalités extérieures nouvelles, les choses établies comme justes par les lois sont apparues, dans la pratique, ne pas correspondre à la prénotion du juste, ces choses-là n'étaient pas justes. Mais là où, des réalités nouvelles étant survenues, les mêmes choses établies comme justes n'étaient plus utiles, dans ce cas, elles étaient justes alors, quand elles étaient utiles pour la vie en commun des citoyens, mais, plus tard, elles n'étaient plus justes quand elles n'étaient plus utiles. »<sup>15</sup>

Cette dimension « historique » de la loi, qui concerne aussi bien le processus qui conduit au contrat que celui qui voit évoluer les lois en fonction des contextes, pose cependant une difficulté : comment ne pas se tromper dans l'élaboration du droit ?

## 2 Comprendre le rôle singulier du sage

Comment les hommes s'accordent-ils sur le contrat et les lois qui vont être mises en place ? Quelles opinions vont prévaloir à tel moment pour telle communauté ?

Le sage est celui qui nous apprend que la cité n'est une obligation que dans la mesure où elle favorise l'existence des individus. Elle n'est donc pas une fin en soi. Et on peut même lui préférer le cadre intime du Jardin, qui semble réunir, mieux que la place publique dans sa totalité, les conditions de la sécurité et de la vie heureuse.

- « Si la sécurité du côté des hommes existe jusqu'à un certain point grâce à la puissance solidement assise et à la richesse, la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l'écart de la foule. »<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Maxime capitale 36*, dans A.A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2001, t. I, p. 254.

<sup>15</sup> *Maxime capitale 38*, dans M. Conche *Épicure, Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, p. 243.

<sup>16</sup> *Maxime capitale 14*, dans M. Conche *Épicure, Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, p. 235.

Le problème est que cette vie n'est possible que si la sécurité est garantie et que la sécurité ne peut pas être garantie par la seule communauté des amis. Autrement dit la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille à l'égard de la foule mais cette tranquillité n'est garantie par rien tant que la foule n'est pas soumise à des lois. Et ces lois ne sont bonnes que si, d'une part, elle n'entravent pas la recherche du souverain bien et que, d'autre part, elles garantissent la sécurité nécessaire à la recherche du souverain bien.

Il est impossible de vivre agréablement dans l'insécurité. Il est impossible de se sentir en sécurité sans avoir confiance en ce qui sera. Et il est impossible de déployer une telle confiance sans justice et sans lois. Épicure suppose donc qu'il est impossible de vivre agréablement en dehors de la justice, c'est-à-dire en dehors de la sociabilité et des lois qui l'accompagnent. À l'inverse, une vie apolitique est au contraire une vie sauvage et féroce, source d'angoisse.

Une communauté d'humains ordinaires a donc besoin de lois. Cela rend le rôle du sage plus complexe qu'on pouvait le penser au départ.

D'un côté il propose sa personne comme modèle et propose une vie immergée dans une sociabilité préservée des passions mauvaises de la politique. Il est « comme un dieu parmi les hommes » qui aide chaque homme à devenir lui-même « comme » un dieu.

Mais de l'autre, il nous apprend que cette sociabilité n'est possible que si la sécurité est garantie par des lois que tous n'ont pas la sagesse de vouloir et qui sont le fruit d'un processus historique sans fin d'élaboration du droit.

D'un côté donc le privé, strictement identifié au proche : il est ce que je vois bien, ce que je connais, ce qui crée confiance et sûreté. De l'autre le lointain, le mal perçu et donc mal connu qui peut être source d'insécurité. Pour que le privé soit possible, c'est-à-dire pour que la vie heureuse soit envisageable entre amis il faut que la loi crée de la proximité. Qu'elle me rende proche des autres, y compris malgré moi.

Épicure prend en son sens premier l'idée de communauté : c'est pour lui une communauté de semblables (nous sommes des hommes et nous nous reconnaissons comme tels) qui cohabitent (nous vivons dans un espace commun).

Reste néanmoins une difficulté, soulevée par le fait que, pour fuir la douleur, on doit aussi renoncer à toute compétition pour le pouvoir. À la différence de Platon, d'après qui le sage doit exercer le pouvoir, Épicure considère qu'il ne doit pas rechercher les charges politiques. Dès lors, qui doit contribuer à faire régner la justice ?

En fait, personne n'est destiné à le faire. Encore une fois, les lois sont le résultat d'un processus historique dont les participants sont simplement ceux que le lieu, l'époque et les circonstances mettent en situation de participer à cette élaboration.

Mais cela n'empêche par pour autant Épicure de proposer un autre modèle d'organisation de la société : que chacun s'implique dans ce qui est réellement utile sans jamais céder aux désirs vains. En ce sens, la pensée d'Épicure est une critique radicale de la politique plus qu'un repli apolitique dans une recherche égoïste de tranquillité. Elle ne fait pas du sage, ou du philosophe, un législateur mais un modèle à suivre dont rien ne dit qu'il sera suivi. Pire, en se tenant à distance de la politique il peut donner l'impression de laisser le champ libre aux hommes de pouvoir dévorés par leurs désirs non-naturels et non-nécessaires.

Reste alors une difficulté : comment une société organisée pour que la vie dans la sphère privée soit heureuse peut constituer une alternative politique au modèle dominée par le goût du pouvoir ?

Nous proposons une hypothèse : il faut penser une économie épicurienne pour le comprendre. Autrement dit, il faut s'intéresser aux effets de la maîtrise des désirs sur l'ensemble de la société.



### III L'engagement épicurien : comment avoir le souci de toute l'humanité sans quitter la communauté de ses amis ?

Parler d'économie épicurienne peut sembler tout aussi étrange que parler de politique épicurienne. Pourtant l'enjeu est d'importance à deux titres. D'une part, pour répondre à la question à laquelle nous avons abouti : comment une société organisée pour que la vie dans la sphère privée soit heureuse peut constituer une alternative politique au modèle dominée par le goût du pouvoir ? D'autre part, pour mesurer à quel point la question à laquelle nous nous confrontons peut nous reconduire à la situation que nous vivons aujourd'hui.

Nous avons commencé en rappelant pourquoi l'épicurisme semble se désintéresser de la politique et de l'économie.

Le contexte historique : déclin de la cité-État, perte d'autonomie d'Athènes et avènement de l'empire macédonien ont contribué à affaiblir l'*oikos* autant que la *polis*. Par ailleurs, comme la montre très bien Jean Salem<sup>17</sup> : la promotion d'un certain universalisme par l'épicurisme et le stoïcisme, qui replaçaient l'homme dans l'univers au lieu de l'envisager dans son rapport immédiat à sa vie sociale et politique, pourrait être l'expression de ce bouleversement. Pour le dire peut-être plus clairement : la mesure de la pensée et des actes n'était plus l'*oikos* ou la *polis* mais le monde tout entier. Mais cela n'implique pas de la part des épicuriens un désintérêt, encore moins un rejet, de ces questions. L'atomisme et l'analyse épicurienne des désirs conduisent davantage à leur renouvellement. Pour l'école du Jardin, avant d'être une pratique matérielle et sociale, l'économie commence dans la discipline individuelle des désirs. Ce travail subjectif de délimitation du nécessaire et du superflu permet à chacun de lutter contre l'aliénation aux désirs vains, et de devenir un sujet éthique, libre et heureux dans la suffisance à soi, « tel un dieu parmi les hommes ». Cette discipline des désirs est ainsi le principe de constitution d'un soi « économe », aux deux sens du terme. C'est-à-dire, d'une part, un soi qui, comme un économe (au sens d'un gestionnaire) fait le compte des dépenses et des ressources en distinguant le nécessaire du superflu et, de ce fait, calcule de même les plaisirs et les peines. Et, d'autre part, un soi économe au sens où, par ce calcul, il « fait des économies » : non par avarice ou par manque de ressources mais au nom de la limite sans laquelle il n'est ni liberté ni bonheur. La mesure de cette limite est fixée par l'ataraxie, l'absence de trouble dans l'âme. On comprend alors comment la sagesse épicurienne peut à la fois relever d'un retrait de la politique et d'une participation bien réelle à ce qui peut rendre la société plus juste. « Prise en son sens le plus général, l'économie épicurienne peut alors être définie comme l'ensemble des pratiques psychiques et matérielles par lesquelles s'élabore le propre de l'homme, son rapport libre et épanouissant au monde et aux autres hommes. » écrit Étienne Helmer.

Si la vie du sage peut avoir une dimension politique alors qu'il se tient à distance de la lutte pour le pouvoir c'est grâce à cet ensemble de pratiques qui rompent avec l'économie violente fondée sur une cupidité croissante que rien n'arrête. Le genre humain, en effet,

---

<sup>17</sup> Salem J., 1989, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Vrin, Paris. p. 133-137.

« ne connaît pas de limites à la possession, il ne sait pas jusqu'où le vrai plaisir peut croître. Tel est le mal qui peu à peu nous entraînant au large / déchaîna sur nos vies les grands orages de la guerre » (Luvrèce, *De Natura Rerum* V, 1432-1435).

Cette économie est destructrice à deux titres ou, plus exactement selon une double dimensions. D'un côté elle est contre productive parce sur un plan purement subjectif ; le gain de plaisir immédiat est largement inférieur à la somme des troubles que sa jouissance provoque. Dès lors, comme l'écrit Lucrece : « le genre humain peine en vain, en pure perte / toujours consumant son âge en futiles soucis » (V, 1430-1431). Celui qui ignore la simplicité du plaisir et sa nécessaire limite se fourvoient sans même comprendre pourquoi ni comment : lorsqu'il recherche la sérénité il s'égaré, il fait erreur sur les moyens qui y mènent. Car chercher à l'atteindre par la puissance sociale, politique ou matérielle c'est provoquer des conséquences aux antipodes de l'effet recherché (V, 1120-1126). Les hommes pensent atteindre la tranquillité, ils récoltent le trouble. Comme l'écrit Étienne Helmer : « Mesurée à l'aune de l'ataraxie, la somme des plaisirs et des peines se solde par un déficit de plaisir et un excédent de peine dans cette économie subjective du gâchis. »

Mais cette économie a aussi une dimension objective : celle de l'accaparement de richesses car les désirs non naturels et non nécessaires peuvent être sans limites. Et lorsque l'homme fait de la possession sans limite le but de tous ses efforts, il entraîne dans son sillage toutes sortes de drames et de catastrophes.

On pourrait presque lire toute l'histoire de l'humanité comme celle des effets de l'indiscipline de ses appétits. Seule la connaissance vraie de la nature et des désirs humains peut aider l'homme. Encore faut-il pouvoir échapper à cette « économie subjective du gâchis ». Comprendons pour cela qu'il peut aussi y avoir une économie de la limite.

→ « Si l'on gouverne sa vie d'après la vraie raison / la plus grande richesse humaine est une vie frugale / une âme sereine, car de peu il n'est jamais de manque » (*De natura rerum*, v. 1117-1119)

Autrement dit, il faut passer d'une économie psychique et sociale de l'illimitation et du gaspillage à une économie de la mesure et de la limite. Pour comprendre de quoi il s'agit exactement on peut se reporter avec profit à un fragment de Diogène d'Oenanda qui décrit une humanité aux besoins bornés, et esquisse, précisément, les contours d'une économie de la limite, tant au plan des appétits qu'à celui des activités économiques proprement dites :

« Toutes choses seront pleines de justice et d'amour mutuel, et il n'y aura pas besoin de fortifications ou de lois et de toutes ces choses que nous fabriquons pour nous protéger les uns des autres. Et quant au nécessaire provenant de l'agriculture, comme nous n'aurons pas d'[esclaves à ce moment] – car [nous labourerons nous-mêmes] et bêcherons et garderons les [...] et] détournerons les cours d'eau et veillerons [...] – et de telles [activités] interrompront selon ce qu'il faut la pratique continue et partagée de la philosophie ; car les [travaux] agricoles nous [fourniront] les choses dont la nature a besoin » (fr. 56, traduction Pierre Marie Morel).

Cette économie subjective de la limite ne se réduit pas à une gestion frugale des ressources. Elle fait tomber les murs et les fortifications. Autrement dit elle réduit la défiance et permet le déploiement de sentiments de justice et d'amitié ou d'amour, eux-mêmes sources d'égalité. C'est là le point décisif : des appétits limités permettent de faire naître de tels sentiments, et, à l'inverse, ces derniers contribuent à réduire l'activité économique, parce qu'ils font renoncer à l'usage de la violence pour satisfaire les appétits, contribuant ainsi à leur limitation. Inutiles, désormais, les

fortifications pour se protéger de la violence mutuelle. Inutiles aussi les lois pour garantir une égale protection à tous. L'amitié et la justice font que c'est ici le besoin nécessaire, celui déterminé par « la nature » qui mesure à présent l'activité économique et son rythme. Grâce à ces liens humains, l'épreuve du travail et de sa pénibilité, imposée à tous et non plus aux seuls esclaves, incitera sans doute aussi à la limitation des désirs. Dans la société épicurienne idéale, l'économie est donc réglée par l'éthique, en accord avec ce que la nature exige et offre pour atteindre le bonheur. Celle-ci procurant plus que le nécessaire, une économie rudimentaire et suffisante est à notre portée. Le fragment 146 de Diogène d'Oenanda en évoque la dimension la plus concrète :

« La vie nous procure pour notre nourriture, quoiqu'une galette d'orge suffise à notre nature, en grande quantité les aliments dont l'ingestion n'est pas déplaisante ; une couche qui n'oppose pas trop de dureté à notre corps ; et un vêtement qui ne soit ni trop doux ni trop inconfortable. »

Reste que l'homme a tendance à toujours commettre la même erreur de représentation du bien, la même erreur de calcul des plaisirs et des peines, la même erreur dans l'usage de ses propres ressources et de celles de son environnement naturel et humain, aux antipodes d'une saine économie. C'est pourquoi il est si urgent de limiter et discipliner les désirs et, par là, l'économie.

Mais comment déterminer cette limite ?

Il y a excès lorsque la quête de la richesse et sa préservation suscitent crainte, angoisse, parfois violence, et compromettent alors l'ataraxie. Si, à l'inverse, elle ne fait pas l'objet d'une recherche sans fin, et que la peine pour l'obtenir ne dépasse pas le plaisir qu'on en retire, la richesse procure une certaine sécurité.

Se libérer n'est donc pas rejeter l'activité politique ou économique, mais réordonner son rapport à la vie publique et à la vie domestique en y introduisant des limites. Pour le sage le monde n'est pas un terrain extérieur que l'infinie succession de ses désirs de possession ne réussirait jamais à conquérir, c'est lui qui définit son monde en déterminant la sphère du familier, du propre, par la limitation réfléchie de ses désirs. L'appropriation du monde extérieur n'est pas possession mais instauration d'un rapport mesuré avec lui.

Le sage est ainsi partout chez lui, même en présence de la richesse : il en jouit vraiment, sans en subir les éventuels dommages, parce qu'il sait repérer quand se produit le passage à l'excès. *Limiter* les désirs ne signifie donc pas nécessairement les *réduire* : la limitation n'empêche pas l'extension du domaine du familier.

L'activité économique du sage consiste donc fondamentalement en un acte de limitation, qui a pour effet de (se) déborder naturellement en don et en dépense : non pas parce que, sachant se contenter de peu, il accumule un excédent qu'il peut ensuite distribuer, mais parce qu'en se défaisant des désirs vains, il n'est plus jamais vide, plus jamais dans le manque, et qu'il ne lui reste que la profusion pour dire son rapport au monde et aux hommes.

« C'est un grand, oui, un grand avantage que de s'approprier [*oikeiousthai*] le dénuement plutôt que la richesse » (fr. 155)

On en ressort plus riche, d'une richesse qui n'est pas quantité mais mouvement de diffusion de la liberté au plus grand nombre.

On comprend alors comment une société organisée pour que la vie dans la sphère privée soit heureuse peut constituer une alternative politique au modèle dominée par le goût du pouvoir. On comprend aussi que la politique n'est pas tant affaire d'exercice du pouvoir par tel ou tel, selon telle ou telle loi mais surtout ré-ordonnement de notre rapport à la vie publique et à la vie

domestique en y introduisant des limites qui, paradoxalement, sont un facteur de diffusion de la liberté.

## CONCLUSION

Pour conclure nous voudrions revenir sur un point abordé plus haut : en matière de politique, l'épicurisme pense une émergence, celle d'une société dont le développement n'est subordonné à aucun développement téléologique. En cela on retrouve un processus qui apparaît à de nombreuses reprises dans la pensée épicurienne :

- émergence des corps sur fond de vide et d'éparpillement hasardeux des atomes
- émergence de la sensibilité de l'organisation de la matière
- émergence d'une société fondée sur le droit à partir de l'éparpillement des hommes à la surface de la terre

Le mot n'apparaît pas dans les textes épicuriens. Mais on peut se demander dans quelle mesure la philosophie épicurienne ne rejoint pas en quelque sorte la science contemporaine pour laquelle une structure est dite « émergente » si elle apparaît au terme d'un processus dynamique et que ses propriétés n'existaient pas préalablement dans les éléments qui l'ont composée.

C'est bien ce qui advient à la société : elle émerge d'une humanité atomisée, dispersée que rien ne détermine nécessairement à s'organiser selon tel modèle politique particulier. C'est pour comprendre cette troisième émergence que l'épicurisme doit penser en même temps l'origine du droit et l'écartement de la politique, qui n'est pas un renoncement à toute action qui ait un sens politique.

Nous l'avons vu :

—> la maîtrise de nos désirs nous conduit à nous détourner de l'hybris des hommes de pouvoir mais elle permet aussi l'acceptation des limites qui permettent un rapport à l'autre différent.

—> changer la société n'est donc pas un projet auquel les épicuriens ont totalement renoncé. Simplement, on ne peut pas la changer par une action dont la mise en oeuvre suppose un quelconque compromis avec les désirs non naturels et non nécessaires. C'est par l'exemple que l'on peut changer la société. C'est par l'exemple en tout cas que le sage peut permettre à la foule d'avoir confiance en ce qui sera et de se libérer véritablement de tout ce qui l'enchaîne.

—> on pourrait en tirer quelques idées pour penser notre propre situation :

- La sobriété heureuse recherchée par le sage épicurien n'est-elle pas ce à quoi nous devons parvenir pour ne plus détruire notre environnement ? Cette sobriété, à savoir le renoncement aux désirs non naturels et non nécessaires, n'engendre aucune frustration. Elle rend possible le véritable bonheur dans et par le renoncement au superflu. La surabondance, à l'inverse, n'augmente ni le plaisir ni le bonheur.
- Pour les épicuriens : on ne s'écarte pas de la politique par dégoût, encore moins par nihilisme. À ce titre, le « tous pourris » d'aujourd'hui n'est pas épicurien. On s'en écarte comme de quelque chose qui peut nous priver du souverain bien. En un sens, c'est même

en restant à bonne distance de la politique que l'on peut vivre d'une manière politiquement sensée. Cela n'implique aucun renoncement à améliorer la société.

- La communauté à laquelle chacun appartient est bien celle de « semblables ». Mais cela ne signifie pas que le bonheur n'est possible que dans une communauté de gens qui partagent nécessairement les mêmes convictions. On ne s'enferme pas dans l'école du Jardin pour ne vivre qu'avec ceux qui pensent comme nous. La communauté est bien celle que constituent tous les humains. La philosophie ne s'enferme pas dans les écoles ou les communautés elle s'enseigne au plus grand nombre. Et cela suppose une confrontation à ceux qui pensent autrement, qui ont d'autres valeurs ou d'autres croyances. C'est la seule manière d'envisager que les lois soient à chaque période, en chaque lieu, celle qui conviennent le mieux.