

L'AMITIÉ ÉPICURIENNE

Il semble bien que, selon Épicure, l'amitié ne puisse exister qu'entre des sages, lesquels, ensemble, vivent « continuellement dans la joie » (Diogène Laërce X, 118) et dans une parfaite égalité, puisque « aucun sage n'est plus sage qu'un autre » (DL X, 121b). Lorsque Épicure nous dit que « de tous les biens que la sagesse (σοφία) procure pour la félicité de la vie tout entière, celui de l'amitié (φιλία) est de beaucoup le plus grand » (*Maxime capitale* XXVII), il semble bien exclure que l'amitié puisse advenir par une autre voie que celle de la sagesse.

Qu'en est-il en effet des non-sages ? Pourquoi sont-ils incapables d'amitié ? « Aucun des insensés (ἄφρόνων) ne se contente de ce qu'il a, ou plutôt c'est ce qu'il n'a pas qui l'afflige. Comme les fiévreux, en raison de la maladie, ont toujours soif et sont travaillés par les désirs les plus contraires, de même, quand on a l'âme malade, on ne cesse d'avoir envie de tout, et, par une fringale insatiable, on tombe dans toute la gamme des désirs »¹. L'insensé n'est pas seulement en proie à la crainte des dieux, de la mort et à la peur de souffrir, ce qui le rend incapable de la « sérénité » (γαληνισμός) du sage ; il est surtout impuissant à freiner sa nature désirante. L'attrait des fausses valeurs sociales, les tentations que lui offrent les objets de plaisir, lui font une seconde nature qui, soit se greffe sur la première (on n'aime pas seulement manger, mais « bien manger »), soit n'a plus rien de naturel, n'étant qu'un effet de société (la « nature » d'un homme politique : l'ambition, etc.). Or, « toute amitié est par elle-même désirable (αίρετη) » (*Sentence vaticane* 23). Épicure ne dirait pas cela s'il ne s'agissait pas d'un désir naturel et, comme tel, comportant la finité : le désir de l'amitié a une « fin » (τέλος). Mais l'insensé, lui, désire sans fin. Il éprouve le désir sexuel, ce qui est naturel, mais il y ajoute la fringale amoureuse – ignorée du sage (DL X, 118) –, avec les insatisfactions répétées, indéfinies et sans terme de l'amour. Cela étant, comme l'amour isole les amants, il est exclusif de l'amitié. Les amoureux n'ont pas leur place au Jardin d'Épicure. Certes, l'insensé peut éprouver le désir d'amitié, mais il est à craindre qu'il y mêle quelque émoi amoureux, lequel ne peut que polluer le désir – et le plaisir n'est plus « pur » (ἀκέραιος, non mélangé). Le désir de l'amitié, sans laquelle il n'est pas de « bonheur » (μακαρία) est d'essence spirituelle ; le corps s'absente dans l'amitié.

Laissons de côté l'« insensé » (ἄφρων), ou l'homme qui, n'étant pas « bien né » (γενναῖος)² – soit qu'il ait une âme d'esclave, soit qu'il appartienne à un peuple esclave (cf. DL X, 118) – ne peut prétendre à la sagesse. Celle-ci se fonde d'abord sur la liberté – une liberté *démontrée*, de sorte que la liberté est indissociable de la raison. On prouve, par la méthode de non-infirmité exposée dans la canonique, qu'il faut admettre, dans la nature, un mouvement libre (ἐλεύθερα κίνησις)³ à l'égard de la nécessité causale : on part de l'hypothèse contradictoire, celle de la nécessité universelle ou destin, et l'on montre que l'on se heurte au démenti des phénomènes – la liberté comme fait que l'on constate (cf. Lucrèce, II, 256) et l'existence du monde (*ibid.*, 224). Que l'atome dévie spontanément de la direction qu'il suit, cela n'est pas constatable : c'est un *adèlon* (un invisible).

1. D'après Porphyre, *Lettre à Marvella*, 27 (chap. d'inspiration épicurienne), trad. E. des Places, mod. (= 471 Usener).

2. Métrodore a écrit sur *La noblesse de naissance* (DL X, 24).

3. Cf. Épicure, *Lettres et maximes*, PUF, p.81.

Mais qu'il en soit ainsi est prouvé par l'infirmité de l'hypothèse contradictoire. Le sage ne se fie pas au sentiment intérieur de liberté qu'il éprouve et qui peut être trompeur. Il sait que la liberté s'inscrit dans la nature, et comme il est un produit de la nature, il se sait libre : non seulement certitude de fait, mais certitude de droit.

La liberté du sage n'a rien à voir avec la liberté sartrienne ou la liberté bergsonienne, qui ne sont que la liberté d'un être humain mutilé et réduit. Car c'est une liberté sous le joug de la raison – et de la conscience morale, puisqu'« on ne peut vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice » (*À Ménécée*, 132). La première des vertus, la « prudence » (φρόνησις), est « plus précieuse même que la philosophie », car celle-ci, certes, comme « science de la nature » (φυσιολογία), nous expose la vérité sur la nature, mais cette vérité vaut comme composant les quatre éléments du *tetrapharmacos*, par lequel est mis fin aux craintes et souffrances de l'âme et est restaurée sa santé : or la *phronesis* est au « principe » (ἀρχή) de cette composition (*ibid.*, 132), qui est son œuvre. La prudence du sage, par la « raison calculante » (λογισμός), la réflexion (ἐπιλογισμός), organise sa vie « en rapportant, en toute circonstance, chaque action à la fin de sa nature (τέλος τῆς φύσεως) » (MC XXV). Par exemple, le sage va au marché. Que de choses dont il n'a pas besoin : poisson (cf. *À Ménécée*, 132), fruits de mer, grillades, fromages divers, confitures, boissons fermentées, jus de fruit, eaux minérales, etc. « Les mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux, une fois supprimée la douleur du besoin ; et du pain d'orge et de l'eau donnent le plaisir extrême, lorsqu'on les porte à sa bouche en ayant faim » (*ibid.*, 130-131). Le sage qui, habitant près d'un ruisseau, a toute l'eau qu'il veut, rentre du marché en ayant fait l'achat d'un gros pain d'orge, auquel s'est ajouté – il attend la visite d'un ami – un fromage de chèvre. Épicure, outre qu'il s'entraînait au jeûne, se flattait de se nourrir avec moins d'un as par jour⁴.

On a parlé d'ascétisme. À tort, car l'ascète mortifie la nature, ce que ne fait pas le sage. Il se borne à contenter la nature par la satisfaction des besoins naturels, fondamentalement finis. Du reste, rien là que de très facile : « Celui qui connaît les limites (πέρατα) de la vie sait qu'il est facile de se procurer ce qui supprime la douleur due au besoin⁵ et rend la vie tout entière parfaite » (MC XXI). Même régime en ce qui concerne la satisfaction sexuelle, compte tenu que « l'on n'a jamais tiré aucun profit de la relation sexuelle », et que « l'on peut être satisfait de ne pas en subir de dommage » (DL X, 118, trad. Balaudé). Du reste, si le désir sexuel est naturel, il n'est pas « nécessaire ». « Parmi les désirs, tous ceux dont la non-satisfaction n'amène pas la douleur [les désirs sexuels, les désirs esthétiques] ne sont point nécessaires, mais ils ont un appétit qu'il est aisé de dissiper, lorsque la chose désirée est difficile à se procurer [une courtisane hors de prix] ou qu'ils paraissent capables de causer un dommage [une perte de temps, par exemple] » (MC XXVI). L'acte sexuel peut être remplacé par une promenade fatigante. Le sage ne tombe pas pour autant dans l'ascétisme : Épicure précise qu'il « se mariera et aura des enfants » (DL X, 119). Il épousera une femme convenable (cf. DL X, 118), et non par amour, mais par réflexion ; et ses enfants seront élevés à la grecque.

« Insensé » : « dépourvu de raison, de bon sens », dit le *Petit Larousse*. L'« insensé », au sens d'Épicure, n'est dépourvu ni de raison, ni de bon sens, mais il n'utilise pas sa raison pour mettre un frein à ses désirs, les contenir dans les limites voulues par la nature, ce qui signifie soit les réduire à ce qu'ils ont de naturel (le désir des raffinements de la cuisine ne sera plus que le désir de manger à sa faim et à sa soif, le désir des jeux érotiques et voluptueux ne sera plus que le désir d'un amour rustique), soit les supprimer comme n'ayant plus rien de naturel : tels les désirs du pouvoir, ou de l'argent, ou des honneurs – désirs qui engagent l'insensé dans une course sans fin où, les satisfactions étant toujours incomplètes, le désir n'est jamais comblé. Soit, en exemple d'« insensé » (de non-sage)⁶, une personnalité qui bénéficie d'une grande cote de sympathie auprès du public cultivé, j'ai nommé le comte Jean d'Ormesson. Le *Who's Who in France*, dans son édition de 2012, m'apprend qu'il est grand officier de la Légion d'honneur, pas encore grand-croix, officier dans

4. D'après Sénèque, *A Lucilius*, XVIII, 9.

5. Cela était sans doute facile en Grèce, où les famines étaient, peut-on penser, inconnues en temps de paix.

6. Nonobstant l'admiration et l'amitié que j'ai pour Jean d'Ormesson.

l'Ordre national du Mérite, pas encore commandeur, commandeur des Arts et des Lettres, pas encore grand officier. Comment celui qui a mis le pied sur la première marche ne souhaiterait-il pas monter en grade ? Et s'il a atteint le grade le plus élevé, il cherche ou il s'invente d'autres occasions de victoires. Ainsi en est-il des hommes de lettres, des hommes politiques, des artistes, des avocats, des professeurs, des juristes, des journalistes, etc., bref de tous ceux qui composent la société civile – ensemble des individus en tant qu'ils sont unis par des liens juridiques et économiques. Or, le résultat de leur activité est ce que l'on nomme « civilisation ». Des hommes poussés par l'ambition, la soif des honneurs, de l'argent, l'esprit de conquête, mais aussi la curiosité, le désir d'être utile, la recherche de la vérité scientifique, le désir de créer de la beauté, et l'on a les conflits de toute sorte, les inégalités, les injustices, les régimes oppresseurs, les guerres, mais aussi les grandes découvertes ou inventions, les progrès de la médecine, les chefs-d'œuvre de l'art ou de la littérature, etc. En face de tout cela, des résultats de l'activité des « insensés » – qui poursuivent quoi ? rien qu'en général ils atteignent ; donc, en face de tout cela : le sage.

Il est hors de la civilisation, mais toutefois en elle : « dans la cité, il ne vit, dit Métrodore, ni comme un lion ni comme un moustique : car l'un se retire à l'écart, l'autre, on le tient à l'œil »⁷. Il se marie, ai-je dit, a des enfants, il est propriétaire de quelques biens (il exclut de mendier), songe à sa descendance et laisse un testament (DL X, 119-120 a). Il tient école, « fait des lectures devant un large public », laisse des ouvrages où il développe sa doctrine (DL X, 121 b). Il gagne de l'argent, fût-ce auprès d'un monarque, s'il est dans le besoin – quant à payer nourriture, vêtement, abri ; on peut penser qu'alors ses auditeurs donnent leur obole. Le sage ne mène pas une vie de reclus ; il se mêle aux non-sages, « attentif à sa bonne réputation, juste assez pour ne pas être objet de mépris » (DL X, 120 a, trad. Balaudé). On le voit charmé par des spectacles ou consacrer des statues (mais il lui est indifférent d'être statufié). Il discute en connaisseur sur la musique ou la poésie, mais lui-même n'en compose pas. Il observe la vie de la cité, le jeu des partis, mais il ne fait pas de politique (DL X, 119), car dès lors que sa sobriété de vie ne lui laisse rien à désirer, « il n'a en rien besoin des choses qui comportent la lutte (ἀγών) » (MC XXI). On lui attribue la maxime « cache ta vie »⁸. Mais, se demande Plutarque, Épicure souhaite-t-il vraiment qu'on l'ignore ? Il écrit à ses amis d'Asie, il reçoit chez lui les étrangers qui lui viennent d'Égypte, il raccompagne, par honneur, les jeunes gens de Lampsaque, il envoie à tous ses amis, hommes et femmes, des écrits pleins de sagesse, il donne des ordres pour sa sépulture. Et, « à quoi bon, ajoute Plutarque, vos tables communes, et les assemblées nombreuses de parents [Épicure avait trois frères] et de jeunes gens distingués par leur beauté » (1129 a) ? Que signifie alors « cacher sa vie » ? Sénèque l'explique : « C'est surtout [dit Épicure] quand on est au milieu de la foule qu'il faut se retirer en soi-même » (*À Lucilius*, 25, 6). Le sage a intérêt à ne pas se faire remarquer, à se faire oublier (cf. les sens de λανθάνω). Ce qui est en question est sa sécurité. Car les nombreux forment des groupes, avec leurs lois de groupe, leurs modèles, leur cohésion – cohésion que le philosophe met en péril par les questions qu'il pose : de là le risque d'agressivité des nombreux, semblables, dit Héraclite à des « chiens qui aboient contre celui qu'ils ne connaissent pas » (fr. 8, Conche).

Comment assurer sa sécurité ? Le sage « aime la campagne » (DL X, 120 a) ; il pourrait y vivre « une vie tranquille et à l'écart de la foule » (MC XIV). Mais il vit dans un faubourg d'Athènes, au cœur de la civilisation. Alors Épicure tire une leçon de ce qui est arrivé à Socrate. Socrate était trop seul. Le sage « a besoin d'amis » (cf. Sénèque, *ibid.*, 9, 1). Mais d'autre part, ne dit-on pas que le sage « se suffit à lui-même » (αὐτάρκεια) ? Oui, mais s'il a « besoin d'amis », cela signifie non qu'il manque de quelque chose, mais qu'il a trop de sagesse pour la garder pour lui seul. Or, ce qu'il a à dire, ce n'est pas à la foule qu'il peut le dire. Il n'est pas question de vulgariser son savoir. « Je n'ai jamais désiré plaire à la foule, dit Épicure ; car ce qui lui plaît, je l'ignore, et ce que je sais est hors de sa compréhension » (Us., 187)⁹ ; bref, « le sage ne peut être compris que par le sage » (Us. 225). L'*autarkeia* est un trésor qui veut être partagé : « Le sage sait, dans le partage, plutôt donner que

7. Trad. Robert Muller, *Les Épicuriens*, « Pléiade », p.154.

8. Plutarque, *Moralia*, 1128 a, Εἰ καλῶς εἰρηται τὸ λάθε βιώσας, « Si cela est bien dit : cache ta vie ».

9. H. Usener, *Épicurea*, Leipzig, 1887, fr.187.

prendre, si grand est le trésor de la suffisance à soi-même qu'il a trouvé » (*Sentence vaticane* 44). L'ami sera donc un sage, et s'établira entre eux une communauté de vie philosophique. Dès lors que l'amitié répond à un besoin, on peut dire qu'elle « a son commencement (*ἀρχή*) de l'utilité (*ὠφέλεια*) » (SV 23). Une telle utilité n'est pas seulement intellectuelle, mais pratique. L'ami n'est pas seulement celui à qui l'on peut se livrer sans « se retirer en soi-même », à qui l'on peut tenir un discours de vérité. C'est aussi celui sur qui l'on peut compter si l'on a besoin d'aide, par exemple si l'on est pris à partie par la foule ou si l'on mène une action en justice (cf. DL X, 120 a). Grâce à l'ami, on acquiert un supplément de confiance et de courage. Le sage « a confiance » (*θαρρέω*) que, dans les choses humaines, « la sécurité qui est celle de l'amitié (*ἀσφάλεια φιλίας*) se réalisera au plus haut degré » (MC XXVIII). Qu'il reçoive ou non une aide importante de son ami, ce qui compte est « la confiance au sujet de cette aide » (SV 34).

Ainsi l'utilité n'est pas seulement au début de l'amitié : il est impliqué dans le rapport d'amitié que les amis soient utiles l'un à l'autre : « N'est ami ni celui qui cherche toujours l'utile, ni celui qui jamais ne le joint à l'amitié : car le premier, avec le bienfait, fait trafic de ce qui se donne en échange, l'autre coupe le bon espoir pour l'avenir » (SV 39). Mais quelle que soit l'importance de l'utilité, l'amitié vaut par elle-même, étant une « communauté d'affection »¹⁰. Le sage, sans gémir, est « en sympathie » avec les amis disparus (SV 66) ; pour un ami, il pourra « encourir le risque de mort » (DL X, 121 b). Cela suppose un engagement très fort. C'est pourquoi il convient de ne pas se précipiter dans l'amitié : « Il ne faut approuver ni qui est trop prompt à l'amitié, ni qui est trop lent : car il faut être prêt même à s'exposer hardiment au danger, en faveur de l'ami » (SV 28). Les sages, qui se ressemblent d'abord par leur mode de vie, se reconnaissent sans doute aux premiers mots échangés, ils savent qu'ils seront amis ; ils laissent, durant un temps de silence et de méditation, l'amitié grandir et se fortifier. Et puis, ils sont amis pour toujours, jusqu'à vivre à deux une même vie, puisque « le sage ne souffre pas plus s'il est torturé que si son ami est mis à la torture » (SV 56). Les amis, bien qu'étant mortels par nature et que l'amitié soit un bien mortel (cf. SV 78), jouissent ensemble de la sagesse, bien immortel (*ibid.*), et donc de la contemplation de l'infini et de l'éternel.

Ceux qui passent leur temps à méditer sur l'infini et l'éternel, se séparent des autres humains – pour lesquels le souci de la Vérité, ou n'est pas du tout le leur, ou passe après bien d'autres soucis relatifs à des choses plus urgentes. Reste qu'ils se retrouvent entre eux. Ainsi en a-t-il été pour les disciples d'Épicure. Constatant ce qui était arrivé à Socrate, ils voulurent, au milieu de la foule, ne pas se faire « reconnaître » (comme philosophes mettant en doute le *sens* des désirs de l'homme du commun, comme Socrate l'avait fait de la *valeur* de ses opinions). Le résultat fut qu'ils ne furent pas reconnus. Épicure prend la chose du bon côté : « Au milieu de tous les biens inappréciables dont nous avons joui, Métrodore et moi, nous n'avons pas souffert d'avoir été, dans cette Grèce si fameuse, des inconnus, dont presque personne n'avait entendu parler » (lettre citée par Sénèque, *À Lucilius*, 79, 15). Sénèque confirme qu'Épicure « fut inconnu à Athènes et vécut obscur dans un faubourg de la ville » (*ibid.*). Métrodore, ajoute-t-il, « convient, dans une lettre, qu'Épicure et lui n'ont guère fait parler d'eux » (*ibid.*, 79, 16, trad. Richard, Éd. Garnier). Faire parler de soi n'importe pas au philosophe, mais seulement mériter l'estime de ses égaux par le sérieux de ses travaux.

Ouvrages consultés

Jean Brun, *Épicure et les Épicuriens*, PUF, 1961.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre de Poche, 1999 (pour le livre X, présenté par Jean-François Balaudé).

Épicure, *Lettres et maximes*, Éd. de Mégare, 1977, rééd. PUF, 1987.

Epicurea, éd. Hermann Usener, Leipzig, 1887, réimpr. Cambridge University Press, 2010.

Les Épicuriens, Gallimard, « Pléiade », 2010.

Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989.

Benoît Schneckenburger, *Épicure*, Ellipses, 2011.

10. Métrodore, Conseils à Timarque (Plutarque, *Contre Colotès*, 1117 b).